Des Abelard von Bath traktat De eodem et diverso

Abelardus (of Bath)



LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

VIERTER BAND.

MÜNSTER 1906.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

I. Hans Willner: Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diuerso. Zum ersten Male herausgegeben und kritisch untersucht.

II./III. Ludwig Baur: Dominicus Gundissalinus, De diuisione philosophiae. Herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht.

IV. Wilh. Engelkemper: Die religionsphilosophische Lehre Saadia Gaons über die hl. Schrift. Aus dem Kitâb al Amânât wal I'tiqâdât übersetzt und erklärt.

V./VI. Arthur Schneider: Die Psychologie Alberts des Großen. Nach den Quellen dargestellt.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND IV. HEFT I.

DR. HANS WILLNER, DES ADELARD VON BATH TRAKTAT DE EODEM ET DIVERSO.

MÜNSTER 1903.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DES

ADELARD VON BATH

TRAKTAT

DE EODEM ET DIVERSO.

ZUM ERSTEN MALE HERAUSGEGEBEN UND
HISTORISCH-KRITISCH UNTERSUCHT

VON

DR. HANS WILLNER.

MÜNSTER 1903.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Seinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor Dr. Baeumker

in dankbarer Gesinnung

Die Anregung zu nachstehender Arbeit verdanke ich Herrn Professor Dr. Baeumker. Derselbe stellte mir die von ihm genommene Abschrift des Pariser Manuskripts des Traktats gütigst zur Verfügung. Die Handschrift wurde von mir einer nachträglichen Kollationierung unterzogen. Herr Professor Dr. Baeumker unterstützte mich ferner mit Rat und That bei der Abfassung der Abhandlung. Daher fühle ich mich gedrungen, ihm an dieser Stelle für seine Leitung und Belehrung den herzlichsten Dank auszusprechen.

Hans Willner.

Inhalts-Übersicht.

ADELARDUS BATHENSIS

DE EODEM ET DIVERSO.

Syracusio episcopo Willelmo Adelardus salutem.

Dum priscorum uirorum scripta famosa non omnia, sed pleraque perlegerim eorumque facultatem cum modernorum scientia comparauerim, et illos facundos iudico et hos taciturnos appello. Quippe nec illi omnia nouerant nec isti omnia ignorant. Quare sicut nec illi omnia dixerunt, ita nec isti omnia tacere debent. Scribendum igitur aliquid uel modicum censeo, ne, si inuidiae attrectationes metuant, inscitiae accusationem incurrant. Nam et ego, cum idem metuens iniustae cuidam nepotis mei accusationi rescribere uererer, in hanc demum sententiam animum compuli, ut reprehensionis metum patienter ferrem, accusationi iniustae pro posse meo responderem. Sed quoniam omne disciplinare opus non artificis sui, uerumtamen alienum exspectat iudicium, factum est, ut quicquid mecum confuse depinxi, sapientis discretioni dealbandum supponam. Quoniam autem in epistola hac non unius tantum facultatis picturas intexui, uerum omnium septem liberalium artium quasdam descriptiones intentionis necessitate interserui, consequens esse intellexi, ut non quemlibet iudicem, immo talem, qui septiformi riuo philosophiae imbutus esset, intelligerem.

Tibi igitur, Willelme, Syracusie praesul, omnium mathematicarum artium eruditissime, hanc orationem direxi, ut quicquid mea scientiola haud satis fretum in publicum prodire non audet, et examine tuo securum exeat et nominis tui praelatione corrosionis inuidiosae morsus non pertimescat. Hanc autem epistolam „De eodem et diuerso“ intitulaui, quoniam uidelicet maximam orationis partem duabus personis, philosophiae scilicet

---

Codex Parisinus bibliothecae nationalis Lat. 2389, s. XII. — A manu s. XVII inscriptio addita est Adelardi de eodem et diuerso dialogus.

6 ita nec] *om.* 8 attrectationes] attrectiones 15 depinxi] depiri 27 maximam] inanxiam.

atque philocosmiae, attribui, una quarum eadem, altera uero diuersa a principe philosophorum appellatur. Tuum igitur erit et superflua resecare et inordinata disponere. Ego pro intentione mea nepoti respondebo.

Adelardus ad nepotem de eodem et diuerso.

Saepenumero admirari soles, nepos, laboriosi itineris mei causam et aliquanto acrius sub nomine leuitatis et inconstantiae propositum accusare. Quod si quis alius uel uulgaris hoc errore teneretur, incuriae tradendum putarem; de te autem non minus miror quam doleo. Miror equidem, quia, cum in pueritia adhuc detinearis, cuius leuitas quodammodo propria est, in me accuses, quod in te ipso, si non dissimulas, respicies. Doleo magis, quia, cum nihil te carius habeam soleatque nobis in omni sententia communis animus esse, de hoc praesertim tali proposito meo dissentiamus. Quare ne illam alteram identitatem, quae amicorum animis inesse solet, hoc infortunio amittamus, sententias in unum conferamus. Et ego, si tibi idem uidetur, causam erroris mei — ita enim uocare soles — paucis edisseram et multiplicem labyrinthum ad unum honesti exitum uocabo. Tu, utrum recte texam, animaduerte, et ea qua soles uel in sophismatum uerboso agmine uel in rhetoricae affectuosa eloentione modesta taciturnitate utere. Ego rem, quam per biennium celaui, ut tibi morem geram, aperiam; tu uero orationem in fine, ut diem in uespere, diiudica.

Erat praeterito in anno uir quidam apud Turonium, tum sapientia tum moribus grauis, adeo ut eo tam uulgares quam philosophi uterentur. Sed quid plura de laude eius, cum praesentis aetatis auditores plerumque inuidiosi sint, et te eius probitas non lateat, qui una ibi mecum adesses? Hunc ego admodum colebam, studens eius prudentia doctior fieri. Cumque semel mihi situs siderum, qualitates planetarum, distantias orbium nocturnus exposuisset, „Tu," inquit, „utrum recte exsecutus sim, tecum expende; ego me domum recipiam." Hic ego tum

8 propositum] propossint   10 in] im   15 proposito] propositio ne] nec   illam] *dittographia*   identitatem] indentitatem.

tractatus dignitate, cum senis admonitione occupatus ad audita relegenda animo accingor; et quia locus nonnihil quietis turbationisue sensuali tumultu animae inferre solet, hunc nihi quam quietissimum eligo extra ciuitatem, scilicet ubi me nihil praeter odores florum et Ligeris fluminis fragores inquietaret. Itaque cum soli relectioni sententiae illius operam darem, cunctis extra cessantibus, duas mulieres, unam a dextra, aliam a sinistra, et aspexi et admiratus sum. Erat autem dextra, quam uulgus aspicere horreat philosophisque nunquam penitus innotescat. Vnde fit, ut nec illi eam quaerant et hi quaesitam nunquam totam obtineant. Stabat haec undique septem stipata uirginibus, quarum facies cum diuersae essent, ita tamen intertextae erant, ut nulla intuenti pateret, nisi cum omnes simul aspiceret. Sinistra uero ita uulgari allectioni subiacebat, ut et eam solam assequerentur. Sed et haec quinque pedisequis comitata erat, quarum facies cognoscere mihi pronum non erat. Erant etenim quasi pudore oppressae et oppositarum septem non ferentes aspectum. His ego perterritus, cum uicissim nunc has, nunc illas subtristis uisu percurrerem, sinistra illa uultum uerbis accommodans hac uoce exorsa est.

Quae te, iuuenis, in hunc errorem causa subegit, ut huic te tam inefficaci studio totum accommodes et fallaces fugas subtilium uelut umbram propriam consequi frustra labores? An ignoras, quia, etiam si quam certitudinem ea, quae quaeris, haberent, ex singulis tamen innumerae dubitationes uelut animi spinae succrescant? Quin potius mihi te paulisper accrede et ipse ea, quae explicabo, diiudica, de multis quid tibi placeat eligens. Sunt mihi quinque pedisequae hae, quarum uni et primae ita a primis annis nitor auri argentique uariaeque supellectilis successit, ut nulli alii iam seruire sciant nisi ei, et cui ipsa arriserit. Sunt ei mille aedificia turrita patentia, totidem subterranea. Nullus eorum angulus uacuus, quocumque uerteris te, diuersis muneribus licet oculos pascas. Quid autem auro purius, quid argento formato habilius, quid gemmarum distinctione lucidius? Sed non mihi, immo oculis propriis crede,

5 odores florum] odorum flores 6 relectioni] relictioni 13 aspiceret] aspicerem 30 ut] u.

qui et ideo singulis dati sunt, ut de his iudicarent. Deinde cui ista suppetit, ei nec ubertas agrorum, nec copia pecorum, nec pictura pratorum, nec quicquid mortales animos ducere solet, deest. Idem potens, idem dignus, idem famosus, idem uoluptatibus plenissimis, idem philosophiae fortissimus dicitur. Cui si quid sapientiae addatur, uelut ficus matura findetur; eadem absente frustra praedicabere. Postremo illa nescio quae alia, quam caeci philosophiam uocant, hac absente ostiatim mendicat, et se et suos per quaeque uilissima distrahit, adeo ut iam communi sensu non nisi ludibrium sit. Vnde fit, ut eius sequaces demum resipientes illam spernant, huic nostrae adhaereant eosque deinde praecipue negligant, quos philosophiae intentos esse intelligant, qua ipsi diu detenti pannosi per plateas sibilauerant. Maluntque cum fortunatis de aceruis suis numerare, quam mendicantium philosophorum infinitas quaerimonias fulcire. Nec nouum istud prouerbium est: Quot panes diuiseris, tot philosophos habebis. Qui quia in se nullum solatium habent, inter se ita inferunt, ut uelut pica picae alter alteri oculos effodiat, et quamcumque partem alter sumpserit, eam alter inprobet, postmodum eandem probet. Inde fit, ut nec rogati nomen suum audeant confiteri. Hique cum tales sint, audent tamen dicere: „Felix, qui potuit rerum cognoscere causas.“ Immo, ut cognoscere concedam, infelicem tamen et miserum, qui nihil, quod incipit, efficit, nihil, quod cupit, assequitur! Sed nec res ipsas cognoscunt. Summi enim eorum, si principes dicendi sunt, non modo in cognoscendis illis, uerum etiam in inquirendi modis contrarii inuenti sunt. Alius enim a sensibilibus inuestigandas esse censuit, alter ab insensibilibus incepit; alius eas in sensibilibus tantum esse arguit, alter praeter sensibilia etiam esse diuinauit. Sic dum uterque alterum inquietat, neuter fidem adipiscitur. Quod si hos pro summis non habes, nonne Ptolemaeus a Pythagora in numerorum propositione dissentit, cum de diatessaron et diapason unam effici consonantiam ostendit? Nonne Epicurus aliter ac ceteri philosophi homines uidere do-

---

2 ubertas] uerbis 8 mendicat] mendicant 14–15 mendicantium] medicantium 22 *Vergil. Georg. II 490* 26 in (*ante* inquirendi)] *om.* 31 Ptolemaeus] Tholomeus 32 Pythagora] Pitagora.

cuit, dumque praesubtilis in sententia de uisu fuit, in eadem ab aliis caecus esse dictus est? Quod si hi a memoria recesserunt, accipe modernos ac Latinae eloquentiae summos, Tullium dico et Boethium, in diuisione partium syllogismi contrarios. Cui tandem eorum credendum est, qui cotidianis nouitatibus aures uexant? Et assidue quidem etiam nunc cotidie Platones, Aristoteles noui nobis nascuntur, qui aeque ea, quae nesciant, ut et ea, quae sciant, sine frontis iactura promittant; estque in summa uerbositate summa eorum fiducia. Quid enim scurrili impudentiae similius, quam quod ipsi se sentire simulant? Aiunt enim nullam esse certificationem sensuum, nec oculis nec auribus ceterisque credendum esse. Quo munere si priuentur ipsi, aliter sentiant. Utinamque omnes caeci surdique efficiantur! Ac merito. Sequuntur enim, ut dicunt, rationem ducem, qua nihil caecius est, cum id, quod nihil in actu rerum est, se uidere mentiantur, hique ei fidem habent. Quibus merito libet imprecari:

Qui primum dignam docuit uanescere mentem,
Vt rerum falsis credat imaginibus,
Dum quicquid toto iunxit natura fauore,
Disiungit caeci capta furore ducis,
Haec quoque, quae cernis, cum sint diuersa creata,
Contexens unam colligat in speciem:
Hic, inquam, procul elisus pellatur ab oris
Atque suos secum sub loca caeca trahat;
In tenebris tenebrosa docens tenebrosus Apollo
Fictilibus uerbis detineat socios,
Nec cuiquam credat, nec ei credatur ab ullo,
Dum uerbis rerum tollit ab orbe decus.

Tu uero, iuuenis, hanc potius, quam uerbis descripsi, tibi habe. Quod si haec non placet, sunt hic aliae quatuor, quarum tui causa non piget naturas aperire. Et est una eorum potentissima, adeo ut quicquid ubique terrarum habitantibus iacet,

4 partium] paltium 18–20 *In margine colore rubro appicta iuxta uersum primum* Pythagoras, *iuxta uersum tertium* materiam et formam indiuiduam. 24 oris] horis 26 Apollo] Appollo 30 *In margine minio oxydato ascriptum* potentia 33 habitantibus] habitant.

ipsa imperio premat et potestatibus omnibus quicquid uelit inscribat. Quae inde etiam „potentia“ proprium nomen sortita est. Cui quotiens in populos irasci libet, non est, qui ei resistat. Itaque nec gladius eius modum nouit. Vnde fit, ut ex uultu eius ita omnes pendeant, ut, si ipsa asserat cornos albos et cycnos nigros, non minus ceteri in uerba eius iurent. Cuius non modo facta, uerum etiam dicta per totum orbem triuiatim praedicantur, ut Ammonis et Apollinis famosas consultationes excedat.

Et est alia, quae quodammodo huic obnoxia est, habens omnimodam in se dignitatem. Quae quicquid in toto mundo qualitercumque dignum est, id tale esse et ei tribuit et ipsa efficit. In huius iure sunt dictaturae, consulatus, magistratus ceteraque his similia. Quae quanta intentione hominum appetantur, ipse uides. Adeo etiam hi, qui philosophiae nomen sibi praeferunt, hanc tamen latenti ambitione affectant, ut, dum se eam quodammodo contemnere simulant, ad eam tandem prouehi gratulentur. Tumque demum sibi philosophi esse uidentur.

Est item quarta, quae quot plumis tegitur, totidem oculis uariatur. Haec tibi quicquid saeculorum praeteritum est, praesensue aut futurum, deteget. Haec eadem est, quae omnes aetates hominum ad famosissima facta compellit. Haec Iasonem pelagus temptare coegit, haec Herculem innumeris monstris obiecit, haec Menoeceum pro salute patriae subiecit, haec omnia, quae impossibilia esse uidentur, ad possibilem redigit facultatem. Postremo haec est illa, quae cariantem pellit senectutem, quae suos familiares et, dum uiuunt, ubique notos et post mortem uiuos perpetuo reseruat. Vnde non immerito qui eam secuti sunt, dii immortales et ab antiquis uocati et posteris uenerati sunt. Quam ob rem si quid probe factum est, magis iuuat famae tradere quam id ipsum fecisse; adeo ut etiam, qui naturali probitate carent, in malitia alios superare nitantur, malentes uel sic quodammodo praedicari quam omnino esse ignoti. Et haec quanti sit pretii, uides.

6 iurent] iurant 8 Ammonis] Amonis 9 *In margine minio oxydato ascriptum* dignitas. 15 affectant] affectent 18 *In medio uersu inter uerba* uidentur *et* est *minio ascriptum* fama. 21 famosissima] fomosissima 23 Menoeceum] Moeneteum 25 cariantem] carientem 29 probe] proprie 30 probitate] proprietate.

Et est mihi quinta adhuc admodum luculenta, cui uniuersa iucunditas subdita est. Qua absente si quid factum dictumue fuerit, nec facienti nec dicenti iucundum erit. Huius subditae sunt pulchritudo, uelocitas, ualetudo, alacritas et quicquid elementarem uniuersitatem laetificat. Haec ita sensibus nostris praeest, ut ei soli seruire malint. Haec enim unguentis oblitos, floribus redimitos odoratu pasci docuit: haec melleos Bacchiosque latices gustare admonuit; haec auro ac gemmis ceterisque rerum formis insitire oculos iussit; haec uniuersis tinnitibus rata modulatione constantibus, quos Graeci *συμφωνίας* uocant, aures animantium adhibuit; haec demum, ne qua pars corporis uoluptati non seruiret, illecebros tactus toti superficiei corporis subtexit. Vnde haud iniuste Epicurus, uir quidam et sapiens et nobis familiaris, summum bonum definiens uoluptatem esse dixit, sine qua, ut dixi, quicquid accidit, bonum esse non uidetur.

Et hae hactenus pro affectata breuitate succincte laudatae sint. Tu autem, quam tibi malis, elige de his quinque, nec illi, in qua modo torpebas, inani philosophiae amplius osciteris. Est enim in uerbis solis, et ea, dum audiuntur, tantum delectant. Sin rebus animum inducas, statim ipsa cum uerbis suis simul euanescit.

Hic illa dextera in modestum turgorem elata: Huncne etiam, inquit, impudica uenenis tuis mihi eripere conaris, dum fallacias tuas et tegis nominibus et uestis exemplis? Sed apud alios. Me enim praesente nunquam hodie laqueos tuos ei insinuabis. Et ut me et illum hoc infortunio liberem, prius ea, quibus in me inuecta es, expendam; deinde locus erit, de tuis, quas laudauisti, meretriculis quid tenendum sit, paucis docere. Et quod mihi primum opposuisti, primum absoluam, ut, quo ordine maledicendi audaciam sumpseras, eodem ordine amittas.

Innumeras dicis spinas mentis ex quaestionibus meis oriri. Sed nec innumerae sunt nec spinae dicendae sunt. Quod sic, si sapis, collige. Rerum conditor optimus omnia ad sui similitu-

1 *In margine minio ascriptum* uoluptas. 4 subditae] subuue ualetudo] ualitudo 10 quos] quas *συμφωνίας*] CYNΦONYAC 12 superficiei] superficie 13 haud iniuste Epicurus] haud Epicurus iniuste 14 definiens] diffiniens 21—22 *In medio uersu inter uerba* euanescit *et* hic *minio ascriptum* philosophia. 29 quod] quid.

dinem trahens, quantum eorum natura patitur, animam mente, quam Graeci noyn uocant, exornauit. Hac ipsa, dum in sua puritate est, tumultu exteriore carens plane utitur. Nec modo res ipsas, uerum etiam earum causas et causarum initia assequitur et ex praesentibus futura longo tractu cognoscit; quidque ipsa sit, quid mens, qua cognoscit, quid ratio, qua inquirit, deprehendit. Eadem testeo et lutulento corporis amicta carcere non paruam suae cognitionis amittit portionem. Sed nec faex illa elementaris ad plenum potest hoc decus abolere. Quaerit enim, quod perdidit, et memoria deficiente utitur opinione. Et per summam, quam tenet, singula consequitur, reducens composita in ea, ex quibus compacta sunt. Et partium naturam librans, si quam compositionem habent, enodat et demum simplicitatem reperiens initii speciem mira subtilitate intuetur. Rursus et eadem initia formis suis paulatim uestiens in pluralitatem compositorum sensibilium deducit. Cum igitur et initia finita sint — neque enim aliter initia essent — et composita ex eis sensibus subiecta sint, non infinitae ductu meo dubitationes oriuntur, nisi quis tuis oppressus illecebris in ipso quaestionis lumine excaecatur.

Sed nec spinae dicendae sunt, cum adeo uis naturalis a cognoscendo non temperet, ut etiam exterioribus cognitis ipsa secum de se disputet et in se reciprocato, quid anima sit, anima definiat.

Quod autem meos mendicare dixisti, etsi id per sequentia magis refellam, tamen hoc interim ne ignores, eos scilicet tum uera rerum speculatione non fraudari, cum a possessionum curis liberi sunt. Quibus cum induuntur, nec suos neque se ipsos deinde cognoscunt, meique esse desistunt tua contagione maculati. Tu uero callide ex scaenica uideri diserta temptas, dum in me causam erroris uertis, cum tu potius eius causa sis, si, ex quo te contingunt, et se cognoscere desistunt.

Quod autem in familiae meae principes more tuo incanduisti, id non minus cassandum quam cetera. Contrarios eos in rerum inquisitione dicis. Ingeniose quidem. Vnum enim

5 longo] longa 7 lutulento] luculento 10 opinione] opinionem 24 definiat] diffinit.

altero uicissim collidere temptas, dum non tibi confidis, ut quemquam eorum propria aggrediaris contradictione. Quamquam eos a contrarietate facile absoluet, si quis exiles tantorum uirorum sententias non aliter atque ab eis dictae sunt intelligat. Quod quidem intelligenti breuiter exponam.

Vnus eorum mentis altitudine elatus pennisque, quas sibi indui obnixe nisus, ab ipsis initiis res cognoscere aggressus est, et quid essent, antequam in corpora prodirent, expressit, archetypas rerum formas, dum sibi loquitur, definiens. Alter autem artificialiter callens, ut lectores complices facultate instrueret, a sensibilibus et compositis orsus est. Dumque sibi eodem in itinere obuiant, contrarii dicendi non sunt. Amat enim et compositio diuisionem et diuisio compositionem, dum utraque alteri fidem facit. Vnde si quid in digitis et articulis abaci numeralibus ex multiplicatione creuerit, id utrum recte processerit, diuisione eiusdem summae probatur.

Quod autem unus ea extra sensibilia, alter in sensibilibus tantum existere dixit, sic accipiendum est. Genus et species — de his enim sermo est — etiam rerum subiectarum nomina sunt. Nam si res consideres, eidem essentiae et generis et speciei et indiuidui nomina imposita sunt, sed respectu diuerso. Volentes etenim philosophi de rebus agere secundum hoc quod sensibus subiectae sunt, secundum quod a uocibus singularibus notantur et numeraliter diuersae sunt, indiuidua uocarunt, scilicet Socratem, Platonem et ceteros. Eosdem autem altius intuentes, uidelicet non secundum quod sensualiter diuersi sunt, sed in eo quod notantur ab hac uoce „homo“, speciem uocauerunt. Eosdem item in hoc tantum, quod ab hac uoce „animal“ notantur, considerantes genus uocauerunt. Nec tamen in consideratione speciali formas indiuiduales tollunt, sed obliuiscuntur, cum a speciali nomine non ponantur, nec in generali speciales oblatas intelligunt, sed inesse non attendunt, uocis generalis significatione contenti. Vox enim haec „animal“ in re illa notat substantiam cum animatione et sensibilitate; haec autem „homo“

---

6 *In margine minio ascriptum* Plato. 7 nisus] uisus 9 *In margine ascr.* Aristoteles. 10 instrueret] instruerent 11 eodem] edem 14 articulis] articuli 17 *In marg. ascr.* Plato, Aristoteles.

totum illud et insuper cum rationalitate et mortalitate: „Socrates“ uero illud idem addita insuper numerali accidentium discretione. Vnde uel doctrina non initiatis patet consideratio indiuidualis; specialis certe non modo litterarum profanos, uerum etiam ipsius arcani conscios admodum angit. Assueti enim rebus discernendis oculos aduertere et easdem longas uel latas altasque conspicere nec non unam aut plures esse undique circumscriptione locali ambitas percurrere: cum speciem intueri nituntur, eisdem quodammodo caliginibus implicantur nec ipsam simplicem notam sine numerali aut circumscriptionali discretione contemplari nec ad simplicem specialis uocis positionem ascendere queunt. Inde quidam, cum de uniuersalibus ageretur, sursum inhians: „Quis locum earum mihi ostendet?“, inquit. Adeo rationem imaginatio perturbat et quasi inuidia quadam subtilitati eius se opponit. Sed id apud mortales. Diuinae enim menti, quae hanc ipsam materiam tam uario et subtili tegmine formarum induit, praesto est et materiam sine formis et formas sine aliis, immo et omnia cum aliis sine irretitu imaginationis distincte cognoscere. Nam et antequam coniuncta essent, uniuersa quae uides in ipsa noy simplicia erant. Sed quomodo et qua ratione in ea essent, id et subtilius considerandum et in alia disputatione dicendum est. Nunc autem ad propositum redeamus. Quoniam igitur illud idem, quod uides, et genus et species et indiuiduum sit, merito ea Aristoteles non nisi in sensibilibus esse proposuit. Sunt etenim ipsa sensibilia, quamuis acutius considerata. Quoniam uero ea, inquantum dicuntur genera et species, nemo sine imaginatione presse pureque intuetur, Plato extra sensibilia, scilicet in mente diuina, et concipi et existere dixit. Sic uiri illi, licet uerbis contrarii uideantur, re tamen idem senserunt. Nec tamen ego id ad uiuum reseco, ut omnia omnium uerba a falsitate absoluam. Vt enim tui erronei quandoque in ueritatem raram incidunt, sic et meorum quidam er-

---

5 rebus] reb 6 discernendis] discernendi aduertere] aduerte 8 cum] cur nituntur] nutuntur 10 circumscriptionali discretione] circumscriptionali sine 13 earum] *sc.* uocum *(cf. p. 11)* 19 coniuncta] coniucta 20 noys *generis feminini, ut apud Bernhardum Siluestrem De mundi uniuers. I 1, c. 55 p. 8 ed. Barach* 24 Aristoteles] Aristotiles 25 quamuis] quauis

rauerunt et hoc ipso mei aduersarii effecti sunt. His hactenus eradicatis ad ea, quae de sensuali iudicio iaculata es, accedamus.

Vt sensus extolleres, rationem caecam ducem, si recolo, uocasti. O peruersa rerum conuersio, cum nihil ratione certius, nihil sensibus fallacius! Primum quia nec in maximis nec in minimis rerum sensus uigent. Quis enim unquam caeli spatium uisu comprehendit? Quis sonum eiusdem caelestemque concentum auribus clausit? Quis item atomi paruitatem oculo distinxit? Quis sonum eisdem atomis collisis creatum aure notauit? Sed pingui, ut dicunt, agimus Minerua. Num, si eminus coctani formam aspicias, id ideo coctanum esse necesse est? Sed sunt et alia forma similia, substantialiter tamen diuersa. Quod si ad tactum recurras, sunt et alia eiusdem lenitatis corpora. Odoratum aduertis. Atqui potuit sibi ex coctanorum contactu odorem accidentalem attraxisse. Sic necesse est, ut dentes imprimas. O argumentum perspicuum, quod magis cani quam homini conueniens est! Sed nec huic credendum est, cum saepissime fallat. Quod enim fallax est, uerum quidem incidere potest, certificare autem non potest. Vnde nec ex sensibus scientia, sed opinio oriri ualet. Hinc est, quod familiaris meus Plato sensus irrationabiles uocat.

Deinde non modo uerum non inuestigant, sed etiam ab ueri inuestigatione animum uiolenter extrudunt. Cum enim anima in aliqua notitia aciem fixerit, fit, ut aut auribus sonus instrepat aut lux oculos feriat aut aliquo tali motu inquietetur. Itaque tumultu sensuali usque ad sedem animae occursante ipsa ab inuestigatione sua fatiscit. Hinc est, quod, quotiens in altum iudicium uocamur, locum nobis solitarium eligimus, ubi minus sensibus impediamur. Hinc illud aliud, quod in somnis anima, quia quodammodo tunc liberior est a uexatione sensuum, aciem stringit et de futuris etiam aut uerum aut uerisimile quandoque deprehendit et sub aurora minus fallitur, utpote iam digestis cibis expeditior. Adeo hi ubi dominantur, uerum suffocant. Vnde meus Plato: „Est haec eorum plena erroris et falsitatis opinio orta ex depranatione sensuum nec habet ullum certum

6 uigent] uigeret 7 concentum] et centum 9 eisdem] eiusdem 10 agimus] agamus 24 instrepat] instrepa 25 inquietetur] inquietur 34 sqq. *cf. Plat. Tim. 44 A, Chalcidii interpretat. p. 49, 12 sqq. Wrobel.*

ducem talis peragratio." Quae cum ita sint, cautio artificis, mederi eis uolens, rationem et ducem et dominam eorum in cerebro locatam superposuit. Haec igitur sua definitione, quicquid ab illis peccatur, dirigit, et quid unaquaeque res sit, aut substantialiter definiendo aut accidentaliter describendo demonstrat. In contrarium igitur sententiae tuae res relapsa est, ut uidelicet, sicut sunt sensus hebetes et ratio dominatrix, ita et deprehensum sit.

Postremo sensus, quomodo sentiant uel quid ipsi sint, sentire nequeunt. Idque non uulgo, quod dubitare nescit, sed solis philosophis ratione duce pronum est. Tandemne igitur pudet te adeo impudenter sensus extulisse, cum nec etiam, quid ipsi sint, sentire queant? Quare ipsi potius imprecatione et odio digni sunt.

Quisquis dissimulans oculi lumen melioris
His, quae non sentit, nescit habere fidem:
Qua praecellebat rationis duce relictus
Det sua fortunae colla premenda iugo.
Possideat, dum possessis nunquam potiatur,
Non alii largus, non sibi proficuus.
Ignoret pariter causas et semina rerum
Seque simul, blandi captus amore mali.
Visibus ignoret nostris cur sidera quaedam
Inuideant, nisus cetera non fugiant;
Cur tellus medium teneat, dum, nescia tantis
Rerum ponderibus cedere, pressa iacet;
Ver, autumnus, hiems cur pingat, compleat, artet
Prata, domos, latices gramine, farre, gelu.
Lumine priuatus pro ueris falsa requirat,
Dum rerum causas disputat esse nihil.

Hic illa paululum exhalante ego, qui dudum non paruo affectu locum dicendi exspectaueram, in haec uerba prorupi: Me potius, o uerae cognitionis dux, cum hac ostentatrice confligere permittas, oro. Nam et mihi eam deuincere non parui muneris instar habebitur, et tu quantum supra ipsam possis,

16 quae] qui 27 artet] arcet 33 cognitionis] recognitionis.

eadem uictoria haud obscure ostendetur. Neque enim mihi quin superior discedam diffido, cum et ea, quae nuper in familiaris tui consolatione haud imprudenter disseruisti, mente teneam, et ex illis alia non minus probabilia ratione duce argumenta contexere non torpescam. Ideoque hic non iam eam cum suis procul hinc fugare intendam, uerum etiam illas ipsas, quibus astantibus comitata superbit, quarumque illecebris desiderabilibus incautos allicit, tui iuris potius esse debere arguam. Quod sic colligo.

Corporea mundi sensilis mole diuina fabricatoris prouidentia diuersis qualitatibus informata aliud quoddam, quod eidem motum incrementumque ceteraque id genus accommodaret, extrinsecus petendum restabat. Licet etenim ipsa inter se corpora alia aliis leuiora grauioraque essent: non tamen etiam incrementum necessarium motumque uoluntarium ex se habere poterant, quippe quorum principia inertia immobiliaque exstiterant. Siue igitur semel simulque uoluntas omnipotens id cum ceteris digessit, quem modum oratione persequi difficile est, siue aliquam ipsis rebus faciendis moram, immutabilis ipse, concessit: naturam uniuersis praepotentem muneribus corporibus egentibus adesse uoluit eandemque animam fore; cuius potentiae quia supra naturam corporis sunt, ipsam quoque incorpoream esse. Vnde philosophus in Timaeo: „At uero deus tam antiquitate quam uirtutibus praeire animam naturae corporis iussit dominamque eam et principali iure esse uoluit circa id, quod tuetur.“ Si igitur, ut philosophus promittit, deus eam dominari corpori uoluit, non est dubium, quin id ipsum ea facere potuerit; alioquin deus id noluisset. Natura autem corporis essentialiter mutabilis maioris et minoris et eorum medii susceptrix erat. Quid? Hanc igitur animam ira et cupiditate munitam esse haud dubium est, ut extrema superfluitatis et diminutionis irascens corrigere mediumque tenere cupiditate affectaret, quippe cum eius ipsius essentia, sine particulari discretione tota sibi aequalis, nec magnum nec paruum in se cognosceret. Sed et ipsae eius potentiae, ira, dico, et concupiscentia, a sua moderatione quando-

5 ideoque] idque 22 ipsam] ipsa 23 Timaeo] Thimaeo — *Cf. Plat. Tim. 34 C. Chalcidii interpret. p. 31, 23 sqq. Wrobel* 34 cognosceret] cognoscere.

que aut declinaturae aut casurae erant, utpote a corporeis passionibus irritandae. Ratio igitur huic ad has reuocandas et necessaria erat et ab ea non aberat. Quod et philosophus non ignorat dicens: „Primo quidem sensum ex uiolentis passionibus excitari, post quem mixtam ex uoluntate tristitiaque cupidinem nasci; tum vero metum atque iracundiam ceterasque pedisequas earum perturbationes diuerso affectu pro natura sua permonentes. Quas quidem si frenarent ac subiugarent, iustam his lenemque uitam fore“. Anima igitur ex omni parte perfecta corporis membris, ut uniuersum elementarium regeret, insita est. Sed hoc ipsum ei nequaquam, ut dixi, pronum ac facile erat. Primo enim ingressu non modicam suae diuinitatis patitur iacturam, adeo ut deinde hanc ipsam faecem elementariam, quam ut domina tueri debebat, sibi ipsi auctorique suo excaecata praeponat, oblita sui tam principii quam finis. Tum illas opes, quas paulo ante impudice extulisti, inebriata non moderate expostulat, eo usque, ut haec ipsa mala pretiosa putet, quibus ipsa pretium ascripsit. Neque enim ullum ex se habent, nisi dum habere putantur. Haec ipsa, inquam, dum accumulet, nulla sibi rationis, nulla ueritatis falsitatisue discretio. Postremo, quod in omnibus erroribus pessimum est, hac ipsa scilicet miseria feliciter prospereque secum actum esse persuadere non dubitat.

Et de his hactenus. De aliis uero, quas subsequenter non minus persuasorie exposuisti, potentiam dico, dignitatem, famam, uoluptatem, non minus reprobandam improbitatem quam patefaciendam habeo. Enernant enim lucem illam rationalem excellentiae atque in pecudem ex homine redigunt, inferentes illam sibi ignorantiae noctem, ut quid ipsa sit, anima intueri non possit. Vnde si quando eorum erronei resipiant, singula istorum plena acutissimis passionibus non diffiteantur. His igitur anima in corporis carcere uinculis oppressa unum inter uniuersa remedium est, quo eadem se sibi reddit domumque reducit: doctrinae uidelicet huius philosophiae artesque, quas uocant, liberales. Nam et has ipsa eadem, quondam tota apud se, a deuio errore

4—9 *cf. Plat. Tim. 42 A, Chalcidii interpret. p. 45, 25 sqq. Wrobel* 5 quem] quam 7 sua] sui permonentes] promouentes 8 lenemque] leuemque 15 illas] *dittographia* 17 putet] om. 25 26 patefaciendam habeo] patefaciam abeo 26 enernant] enarnant 32 quo] quod.

libera, prudentia suae subtilitatis elicuit, litteralique memoriae, non satis uocibus credens, mandari iussit, ut per eas lumen suum, si quando hebetaretur, refulgeret, metuens id, quod deinde, non fallax praenuntia, sibi accidere sensit. Has igitur, quotienscumque a uero decidit, si respiciat, a casu resurgit. Habet enim in istis, quid ipsa auctori, quid sibi cetera debeant, rerumque communitates et differentias absolute distinctas. Quibus attente relectis ipsa se recognoscens non tantum a sarcina rerum premente exoneratur, uerum etiam omnia corporea, quantum natura patitur, perosa despectat, omni beatudine referta, dum se auctoremque suum contemplando cognoscit. Habemus igitur contrariam errori tuo uerissimam definitionem, tum scilicet me ceterosque beatos esse, cum supradictis adhaeremus artibus, infelices uero ac perditos, si tuis, quas iactas, subiaceamus. Easque ipsas rationi subiacere debere non ultra dubitamus. Quare huic suisque eas regendas relinquas.

His ego cum uoce currente animique affectu instarem, illa quodam pudore stupida ueste uultui praeposita simul cum suis paulatim retrograda cessit meque adhuc dicere parantem in medio sermone reliquit. Tum illa dextera cum suis haud inmoderate gauisa me recipientem easdem pleno fauoris oculo percurrit animumque tali uoce secuta est:

Haud ignobili, o iuuenis, me ditasti triumpho; idque ipsum de te iamdudum speraueram, cum studia mea tanto affectu adhuc puer arriperes. Nunc ergo quia et me et te tanto monstro liberasti, indonatum abire haud conueniens est. Mihi nempe quid super te de ceteris confidam, ex tali principio non dubium est.

Sunt igitur mihi septem uirgines hae, quarum naturam moresque singillatim expediam, ut, quam omnium tibi malis, proprio arbitrio eligas. Omnes enim simul amplecti maius, quam quod tuo ingenio competeret, esset. Haec itaque prima, quam uides dextera ferulam gestantem, laeua codicem lituris

7 communitates| communitantes 8 relectis| relictis 9 exoneratur| exhonoratur 18 quodam| quondam 24 speraueram| superaueram 26 haud| aut 30 singillatim| sigillatim 32 prima| primam. — *In marg. uscr.* grammatica.

innumeris distinctum, una liberales artes ingredientes cunabulis suis nutrit primoque lacte imbuit. Sine cuius nutrimento frustra ad sapientiam tendas, adeo, ut eius expertes, quacumque licet prudentia praediti, balbutientes tamen non immerito uocentur. Qui uero irretiti fuerint ea, quantum homines pecudibus munere rationis praestant, tantum eos hominibus ceteris rationabili loquendi arte praestare non dubites. Haec nempe, cum primum mortales per agros passim et ferali more sine mutua affabilitate muta ratione uagarentur nec posset alter alteri, quid uel de se uel de rebus subiectis intelligeret, insinuare — haec, inquam, primum nomina rebus singulis imponens mortales mutuae allocutionis honestate beauit. Quod quam difficilis operae sit, animo si ades, intelliges, quippe cum et res infinitae sint eaedemque aliter per se, aliter in coniunctione, aliter secundum quod uniuersaliter intelliguntur, aliter secundum quod sensibus subiectae indiuiduali proprietati subiacent, appellandae sint. Verbi gratia id quidem, quod in subiecto corpore accidens est, secundum quod per se quasi quaedam substantia sine corporis respectu concipitur, albedo uocatur, secundum hoc uero quod in subiecto est, albi nomine designatur. Item animal rationale, quod cernis, secundum quod in uniuersalitate definitionis substantialis intelligitur, homo indicatur, in eo uero quod singularitate descriptionis discoloratur, Socrates appellatur. Rebus itaque nominibus uestitis ipsis uocibus uoces alias imposuit, ut et earum inter se differentia non lateret et infinitas illa multiplex sub numerum redacta scientiae comprehensu non careret. Vniuersitatem igitur illam octo partium orationis numero mira sagacitate subiecit, adeo a perfectione impositionis non temperans, ut sicut uox rei, ita et uox uocis significatiua sit. Verbi gratia in hac oratione „homo ambulat“ uox subiecta rei, quae ambulat, indicatiua est. Cum uero propono „homo est nomen“, non res, sed uox a subiecta uoce significatur. Hanc enim uocem, quae est „homo“, per se ipsam nominans proprietatem nominis habere significo. Vnde etiam ille labyrinthus oritur, ut in subiecto idem sit et significans et significatum, quod quidam

5 irretiti] irretici 6 praestant] praestat 9 uagarentur] uagaretur 13–14 eaedemque] eodemque 16 appellandae] appellendae 27 orationis] rationis.

postea materiale impositum uocauerunt. Haec eadem quendam familiarium suorum non improbe praeceptis suis imbuens et a littera rudimentum incipiens litterasque in syllabis, syllabas in dictionibus, dictiones in constructionibus perfectis contexere docens famam sibi late perennem peperit. Sed hoc apud Latinos. Si quis uero esset, qui huius artem totam amplecti posset, non illum quicquid a Graecis barbarisue uniuersisque mortalibus communi scripto celebratur, lateret. Haec igitur quanti sit, uides. Possemque adhuc multa de laude eius non minus digna proferre, nisi quia et tibi non penitus ignota est et mihi de ceteris non minus breuiter percurrendum est.

Hanc igitur, quam cernis secundam hilari uultus iucunditate elataeque frontis confidentia, quasi aliquid dicere paratam, in cuius ueste, quicquid sub ciuilem disceptationem cadere potest, intextum est, nec mihi nec alii, credo, sufficienter laudare pronum est. Hominibus enim, ut supra dixi, mutua animorum expositione initiatis haec consequenter operam addens suauiloquo ornatu uerborum et sententiarum uniuersas peritorum orationes non segniori subtilitate depinxit quam inuentae sunt. Vnde factum est, ut illi, qui prius indiscrete et sine legali iure uiuebant, in ciuitatem communemque iustitiam tam potenti admonitione tracti sint. Quare quicquid uniuersae honestatis ex ciuilibus consensibus ortum est, huic ascribendum esse diiudico. Deinde cui dubium est, qua ui modernos tyrannos ab irrationabili impetu adhibita refrenet, cum primo mortales omni feritate rigidos in humanitatem coetumque compulerit? Hanc eius potentiam Socrates non ignorans uniuersam rei publicae rationem huic regendam distribuit trino rhetoricae generi tres contentionis modos supponens. Aut enim in capitolio agebatur causa, et deliberatiua, aut in Martio campo, et demonstratiua, aut in foro, et iudicialis uocabatur. Deinde idem philosophus causam prosequens partes constitutionis in quinarium digessit docens argumenta inuenire, inuenta disponere, disposita eloqui, in elocutione memoria et pronuntiatione uti. His equidem si quem ad plenum haec instituerit, quamcumque rationabilem causam ingre-

12 *In marg. ascr.* rhetorica. 19 depinxit] depixit 26 coetumque] cecumque.

dicitur, superiorem discedere facit adeo persuasioni indulgens, ut, cum iudicum animos ad intentionis fauorem applicauerit, si in oppositum se conuertat, non minus depulsionis partem probabiliter persuadeat. Vnde et eam prae ceteris artibus Graeci rhetoricam, id est eloquentiam, uocauerunt. Hac nempe quicumque munitus fuerit, et amicis iucundus et inimicis metuendus erit, utpote quae non solum in philosopho spectabilis est, uerum etiam inter litterarum profanos is saepissime magis consulitur, qui maiori quadam uerbositate prae ceteris facundus uidetur. Inde fit, ut in quam pluribus curiis rustici loquaces tacitis philosophis praeferantur. Quid enim in philosopho possit, dubitatione dignum non est, tibi praesertim, cum non ignores, quanta Tullium fama titulauit, honore praetulit, dignitate sublimauit, dum tamquam gladium linguam eius exacuit uniuersisque conciuibus timendam fecit. Quid autem apud imperatores potuerit, non minus ambigis, cum in orationibus suis legeris, quid apud Caesarem effecerit: se ipsum scilicet, qui ex aduersa parte senserat Caesaremque hostem rei publicae iudicauerat, sola conciliante eloquentia in amicitiam recepit. Deinde Marcum Marcellum orator dignitati restituit, Quintum Ligarium a capitali sententia persuasor resoluit, Deiotarum odio Caesariano liberauit. Quorum quidam iugulum proditionis imperatori struxerant, quidam autem contra arma eius senserant. Sed non habuit Caesar, quid accusaret, ubi Tullius defenderet, quid uetaret, ubi tanta facundia ueniam oraret. Oblitus itaque sui Caesar, quem mille acies non perturbauerant, coram rhetore mentis inops factus est. Quantum igitur ipse uictor uictis praelatus, tantum sibi uicto rhetor praeferendus. Vnde et ipse sibi quandoque applaudens ait: „Cedant arma togae, concede, laurea, linguae." Nam et apud inimicos haec lingua adeo ualuit, ut pretium pacis totius imperii fuerit; nec Caesari Antonius foederari dubitat, dum sibi linguam oratoris concedat. Magis enim facundiam eius quam arma Romana timebat, neque in pace Caesariana tutus esset, dum in eum Tullius scriberet. Haec igitur quanti pretii

1 discedere] discendere 15 timendam] timendum 29 *Cic. de off. I 22, 77: Cedant arma togae, concedat laurea laudi (cf. Cic. in Pis. c. 29—30, §. 72—74)*

sit, quae sic suos extollit, dubium non est. Hoc ipsum non uane intelligens Aristoteles eius praeceptis plurimum incubuit, docens omnem causam aut honesti aut admirabilis aut humilis aut ancipitis aut obscuri generis esse, singulorum membrorum communitates et differentias ostendens, qualiterque in singulis — neque enim similiter in omnibus — exoriendum sit. In qua pagina perlucidus ille tractatus subscribitur, qua ratione scilicet in turpi admirabilis generis specie auditores in beneuolentiam, docilitatem, attentionem, aduersarii uero in odium, inuidiam, contemptum ducendi sint, quod in omni huiusmodi disceptatione non paruum effectum obtinet. Sed etiam subdiuisionem earundem specierum idem philosophus non tacet, dicens omnem causae constitutionem uel coniecturalem uel definitiuam uel generalem uel translatiuam esse. Singula quorum si quis sine inuidia relegat, grata affectuositate plena inueniet. His omnibus ceterisque eius facultatis praeceptis diligenter definiendis uir sapiens operam dedit, intelligens, quanta in rerum nobilitate et utilitas et honestas artifici per ea acquirantur. Hactenus autem de ista dictum sit; deinceps ad reliquas transeamus.

Haec autem tertia, quam uides dextra serpentem, laeua uero codicem gestantem, in quo decem quasi distinctiones depictae sunt, non modice post supradictas mortalibus necessaria est. Haec enim quicquid ambiguitatis dubitationisue ex supradictarum praeceptis nasci solet, discretione sua determinat multiplicemque ambagem in certitudinem redigit. Haec certis diuisionibus omnem deceptationem locutionis excludens nodos sophisticos aperit uerumque excudit, docens, quicquid in uerbis decipere potest, aut aequiuocum esse aut uniuocum aut diuersam partem aut diuersum tempus aut respectum diuersum aut diuersum modum, quod Boethius in categoricis praetereundum esse non censuit. Haec eadem subdita sibi habet inuentionem et iudicium, quibus uniuersas lites in negotio suo ortas dissoluit. Quaestione enim proposita, quae pars eius tenenda sit, quae reprobanda, prima contemplatione diiudicat. Quo autem iudi-

---

7 tractatus] tractus 11 etiam] et etiam 20 *In marg. minio ascr.* dialectica. 29 diuersum (*ante* tempus)] diuersam 33 proposita] proposito.

cium illud confirmet, locos cum argumentis suis inuenire non fatiscit, licet quibusdam uideatur inuentionem iudicium praecedere. Haec ipsa uniuersitatem omnium, quae uidentur, in decem naturas subtili indagatione partita est. Decem diuersitates rerum enim omnino diuersarum in natura esse arguens, quas etiam decem praedicamenta posteri uocauerunt, singulis praedicamentis et genera et species et indiuidua ascribit ipsorumque generum alia generalissima, alia subalterna esse disserit, specierum item alias specialissimas, alias subalternas, nobilissimum illud item alternans, ut nunc ab indiuiduis per media ad generalissimum proprietates spoliando, immo obliuiscendo, ascendat, nunc a generalissimo eodem gradu singula formis suis retexens ad indiuidua usque descendat. Haec quippe uniuersales rerum naturas mira luminis subtilitate perstringens eo modo, quo in artificis mente ante tempus conceptae sunt, intueri nititur. Accidentia sine respectu substantiarum considerat; ipsorum etiam accidentium differentias separat, hac quippe subtilitate confisa, ut et alios infestantibus scrupulis suis uelut serpens ultro illaqueet et aliorum iacula determinationis defensione tuta contemnat. Inde fit, ut, huius affectum si quis adeptus fuerit, quae propositio uera, quae falsa, earundem etiam quae ueritatem uel falsitatem determinatam habeat, quae uero incertam dubitabilemque, non ignoret; argumentorum item quod probabile, quod necessarium, quod sophisticum; locorum qui inhaerentes, qui extrinseci, qui medii; diuisionum quae secundum se, quae secundum accidens, definitionum quae substantiales, quae accidentales; syllogismorum etiam uarietates, figuras atque modos. Huius argutiis Aristoteles imbutus quotiens iocari uoluit, non minus coram aliis sophistice callens falsitatem astruebat, quam ceteris coram eo ueritatem ipsam defendere facultas erat. Vt enim ceterae artes auxiliis huius nixae in sententia immotae constant, ita sine ea titubantes stabilitatem habere ignorant. Vnde fit, ut apud modernos etiam in disserendi facultate hi praecipue spectentur, qui prae ceteris ea notabiles sunt. Et quia hactenus

3 quae] qui 6 singulis] singulisque 15 tempus] tepus 19 tuta] tua 31 constant] constat.

de his tribus, quarum praecepta circa uoces uersantur, demonstratum est, de reliquis quatuor, quae circa res ipsas disputant, operae pretium est deinceps non tacere.

Harum ergo prima, quae quadam excellentia reliquas tres superat eique illae addictae sunt, cuius in ueste innumeros characteres numerorum significatiuos intextos uides, quicquid sub numeralem discretionem uenit, et moderatur et dirigit. Vnde fit, ut uniuersa uisibilia numero subiecta sint, et huic etiam eadem subici necesse sit. Quicquid enim est, aut unum aut plura est. Ipsam illam etiam immensam uniuersitatem termini limite definit sibi certo atque naturae. Qua praetermissa singularum rerum pluralitas incerta confusaque est. Quod plane intelligere potest, si quis rerum suarum numerum obliuisci perfecte queat easque confuse et sine discretione concipiat. Inde fit, ut non solum his, quas astantes uides, necessariam esse dicam, uerum etiam cunctis essentiis praeferendam esse non ambigam, cum eis confusionem auferat, discretionem tribuat. Numerus quippe, cuius ipsa naturam et cognoscit et explicat, adeo ipsis rebus incumbit, ut quaecumque in ordinem a prima quadam confusione digesta sunt, ex eius similitudine exemploque decorem accepisse uideantur. Quod et Xenocrates intelligens ipsam animam numerum esse definiuit, dicens: „Anima est numerus se mouens“. Quid igitur tantus philosophus tanta breuitate intellexerit, tibi ipsi forsitan dubitabile est. Numquid numerum ab anima non distare intellexit? Numquid accidens cum suo subiecto idem esse essentialiter iudicauit? Numquid, cum numerus compositus sit, ipsam quoque animam compositam esse aberrauit? Absit. Quia uero in rebus nihil tam dignae essentiae inuenit ut numerum, quaerens animae comparationem numerum sibi assimilauit, immo similitudini incumbens numerum eam uocauit. Ne uero aliquis uerborum uenator eam id ipsum, quod dixerat, essentialiter esse intelligeret, consequenter subdidit „se mouens“, ut, cum nullus numerus se ipsum moueat,

---

4 *In marg. ascr.* **arithmetica.** *Litterae* **a** *et* **ti** *membrana desecta interciderunt.* **5 addictae] addines 10 plura] plures uniuersitatem] uniuersitate 19 a] ad 21 Xenocrates] Zenocrates 31 id] ad.**

anima autem se ipsam moueat, eam numerum esse non intelligamus, sed tantae dignitatis prae ceteris, quanta prae ea numerus esse dicitur. Sed ad propositum revertamur. Huius ipsius numeri, dico, haec, quam describo, magistra ostentatrixque est. Vt autem familiarius de ea agamus: illa ipsa est, quam Graeci, omnium artium exsecutores, arithmeticam, quasi numeri uirtutem, uocauerunt, intelligentes et rerum uirtutem praecipuam in numeris esse et ipsam dignitati tantae ut dominam praeesse. In primis etenim numerum definit et eum collectionem unitatum uel quantitatis aceruum ex unitatibus profusum esse determinat. Post definitionem uero, quae prima omnium tractatuum praecedere debet, diuisionem subiungit, in parem atque in imparem disiungens ipsasque has species definitione subtili consequenter discernit secundum duorum generum contrarias qualitates, multitudinis dico et magnitudinis. Deinde ipsarum specierum subdiuisionem ponit, docens parem numerum alium pariter parem, alium pariter imparem, alium impariter parem; primam subdiuisionis speciem uocans eam, cuius partes subdiuidentes usque ad unitatis occursum in paria diuiduntur; pariter uero imparem intelligens, qui primo loco quidem in aequa diuiditur, diuidentia uero mox indiuisibilia reperiuntur; impariter uero parem ipsum etiam in aequa diuidi eiusque diuidentia non minus paria esse, non tamen hanc eius diuisionem ad unitatem usque pertingere priusque deficere, itaque nec solum primum eius terminum in paria diuidi nec solum extremum a diuisione secludi. Quae quantam iucunditatem intelligentibus addant, in ea figura descriptionis aperte oculis subicitur, quam Nicomachus eiusque sequaces admirabilem uocauerunt. Aliam quoque numeri speciem non minus diligenter in tres partes mensuratur, dicens: impar numerus alius primus et incompositus, alius secundus et compositus, alius ex utrisque quodammodo constans atque compactus. Est enim per se quidem secundus et compositus, ad alios uero comparatus primus et incompositus inuenitur. Earumque ipsarum partium descriptiones haud imparatas habet originemque singu-

26 secludi] secluli 27 Nicomachus] Nichomacus 30 incompositus] incompositis.

lorum miro genere scaturiginis a ternario procedere submonstrat, quam et Eratosthenes et eius sequaces cribrum appellauerunt. Item etiam eiusdem paris numeri aliam non minus dignam partitionem supponit, docens alios diminutos, alios superfluos, alios inter utrosque perfectos esse. Quae sententia quantae gratiae fecunda sit, nulli nisi cui ipsa demonstrat patere potest. Cetérique itidem eiusdem flores, quos et mihi enumerare tempestiuum non est, nec tibi id ipsum, nisi in lectione adesses, facile concipere. Hoc autem unum scio, eius praecepta artificem totum sibi uacantem exterioraque omnia obliuiscentem exposcere, quod et eius subtilitatis prae ceteris non minimum est indicium. Nos autem ad ceteras describendas transeamus.

Haec igitur, quae quadam laetitia ceteras excellere uidetur, tympanum dulcisonum dextra gestans, laeua uero libellum uniuersorum tinnituum praecepta naturasque continentem, haec, inquam, uniuersis consonantiis praeesse cognoscitur, nec solum in uocibus humanis ratam modulationem naturaeque acceptabilem facit, uerum etiam in chordis siue aeribus atque malleis uim suam et habet et ostendit. Vnde fit, ut omnes animas haec in se non parua potentia quadam conuertat. Pueriles enim mentes nouiterque in corpora occupatas tanta ui astringit, ut primis uocibus, quas in corpore audierunt, et delectentur, si concordes sint, et offendantur, si conuenientes non sint. Neque id usus, immo natura efficeret, nisi olim caelitus aliquid tale mente hauserint. Id quondam nutrices eorum haud praue intelligentes, ex quo eos quacumque causa in fletum commoueri sentiunt, statim eis musica alicuius soni modulatione occurrunt. Quippe id sibi unicum et familiare solatium anima reseruauit, quod quidem, dummodo sibi offeratur, cetera uniuersa, huic ut attendat, obliuiscitur. Et ne exempli postulatio longe quaesita diutius nos fatiget, tu ipse si recolligis, cum praeterito anno in eadem musica Gallicis studiis totus sudares adesset que in serotino tempore magister artis una cum discipulis, cum eorum reginaeque

---

2 Eratosthenes] Erastotenes 10 exposcere] expositere 13 *In marg. ascr.* musica. 17 humanis] humani 24 efficeret] efficit 27 occurrunt] occurrit.

rogatu citharam tangeres, puerulus quidam non certe locutionis sono irretitus ex citharae sonitu tanta hilaritate affectus est, ut et manus digitosque suos simili nisu mouere aggrederetur omnibusque astantibus risum moueret. Sed non omnes aeque uim causamque motus illius intelligebant. Adulescentiam uero iuuentutemque ita huic alligatas naturaliter intellige, ut non solum in toga sibi se totos accommodent, uerum etiam in bellicis negotiis et incipiendis et remittendis ipsa stimulos ac frena praestet. Nam et in aggrediendo proelia litua acutiora animos stimulant et in remittendo tuba grauior eosdem resides facit. Adeo haec uis animae imperatiua est. Nam ut fabulosa praetermittam, quae musicis instrumentis muros creuisse, siluas artificem secutas esse asserunt: id saltem dubium non est, si quis delectationis suae reminisci uolet, quin et animum ex turbiditate in quietem, ex quiete uero in pietatem haec ipsa constituat. In senectute uero tantam hoc decus efficaciam obtinet, ut non solum uocum concordiam haec aetas exposcat, uerum et mores et facta uniuersa in ethicam consonantiam redigere et gaudeat et nitatur. Vnde et hac intentione firmiter constituta a quam pluribus sapientibus haec aetas grauis appellatur. Cum itaque omnem aetatem non modo ab auaritia in largitatem, uerum etiam ab aegritudine in sanitatem prouocet, non minimum philosophis argumentum erat, animam a superioribus stellis in corpora descendisse eamque, quam ibidem symphoniam assueuerat, in corpore uel recenter receptam recognoscere. Sed haec apud rationales. In mutis uero animalibus uis eadem non paruum effectum habet. Apud Anglos enim pisces ipsi dulci cymbali sonitu super aquam natantis in retia ire coguntur. Apud Parthos uero cantus ipsorum hominum damas sine omni retis laqueo in somnos solui cogunt. Volucres cantibus in laqueos duci haud dubitabile est. Teque ipsum etiam, dum de eadem disputares, id asserere audiui, nisum scilicet siluestrem, quem non alia ratione domare poteras, musico instrumento domesticum fecisse. Hinc et idem supradictus philosophus animam

2 sono] dono 3 simili] similis aggrederetur] egrederetur 27 Anglos] Angelos.

mundanam ex talibus conuenientiis compactam esse dixit, non quod eo modo simpliciterque intellexerit, sed id inuoluens, quia, cum plures potentias habeat, ea eius inter dignissimas est, quod sibi concors est corporibusque idem inferre gaudet et secundum hoc, quod partes corporis harmoniatas uidet, suas in eis potentias exercet. Vnde fit, ut hoc quoque animare non cesset, illud uero inanimum diutius relinquat. Hoc idem Pythagoras non praeteriens, cum eius distinctiones non parua cura inquisiuisset, ne id ipsum posteris lateret, officio stili usus est, docens primo, musicam aliam mundanam, aliam humanam, aliam instrumentalem — nam et elementorum qualitates ponderaque temporumque distantiae ab hac concordia remotae non sunt —, deinde disputans, quae quidem de innumera uocum multitudine consonantiarum dignitati aptae sint, redigens eas in paucum definitumque numerum, iuxta quod omne pretiosum rarum est, easque ipsas non sensuali iudicio, quo nulla subtilitas cernitur, sed rationali arbitrio diuidi, quippe cum ipse eandem scientiam non nisi ratione duce a malleorum sonitu comprehenderit et exinde se ad cetera instrumentorum genera mathematice transtulerit. In omnibus etenim una concordiae ratio est. Quod enim proportiones ponderum faciunt in malleis uel cymbalis, idem eaedem in fidibus ratione longitudinis breuitatisque, intensionis remissionisque faciunt; idem etiam in fistulae foraminibus ratione profunditatis siue amplitudinis; idem in omni elementario, quod quacumque consona discordia conuenit. Quae omnia uir sapiens diligenter prosequitur ipsarumque consonantiarum differentias deinde supponit. In qua pagina illa haud ignobilis sententia subnotatur, in qua quomodo tonus ex duobus semitoniis et commate constet, ipsaque inter se semitonia et a commate quid distent — nec enim aequalia sunt — ostendit. Quae si quis facile intellexerit, cerebro gratias habeat. De monochordi quoque diuisione non minus mellita subiecit; ceteraque id genus. Quae si enumerare pergam, leuius me facultas quam rerum numerus deseret. Nunc de reliquis ordine prosequamur, illud tamen non praetermittentes, quod, cum utraeque supradictae nu-

3 cum] tum ea] eam 33 Quae si] quasi.

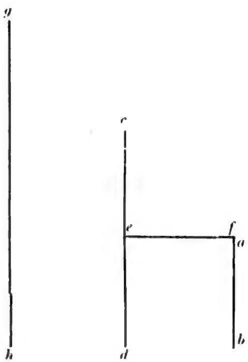
merorum rationem in tractatibus suis recipiant, in hoc tamen differentia est, quod illa numeros, haec proportiones principaliter inuestigat, licet corporibus ea coaccidere constet.

Hae autem duae, quae restant, licet impares quidem sint quantitate, tamen minor maiori suffragium parat. Sed et in hoc differunt, quod, cum utraeque magnitudinem corporalem officialiter profiteantur, haec quidem minor magnitudinis immobilis scientiam exercet, maior uero mobilis caelestisque molis habitudinem scrutatur. Vnde et minorem, de qua nunc sermo est, Graeci geometriam a terrae mensura uocauerunt. Haec autem quanta efficacia mortalibus necessaria sit, facile colligere potest, quicumque rationem terrarum mente concipiat. Inter primos enim rationabiles hominum conuentus cum id iustitia politica effecerit, ut in occupationibus terrarum non tyrannica inuasione, uerumtamen certa mensura uterentur, id demum astrictum est, ut quisque suae occupationis terminum poneret. Sic itaque factum est, ut et litigia ex priori indiscretione orta bellaque eisdem de causis quondam sumpta cessarent. Id intelligentes ceterae nationes et imitando artificium commoda secuti et inuentoris ingenium admirati sunt. Contigit autem, ut aliquando eaedem terminorum positiones rapidis quibusdam motibus delerentur. Lybiae quippe arenosae accumulationes, Aegypti uero undantis Nili superationes supradicta signorum uestigia superabant. Vnde factum est, ut sapiens quidam uir subtilitate mentis elatus in secretum se transtulerit, id expendens, qua ratione regulam omnibus saeculis perennem de terrae mensura habere posset; immo illud, quod anima in suae diuinitatis thesauro a principio possederat, elicere satagebat. Hic itaque tanti uoti compos hac auxiliante a puncto incipiens lineatimque ascendens superficie mediante in soliditatem usque progressus est. Deinde quod punctis singulae lineae terminentur, quot item lineis superficies, quot superficiebus soliditas perficiatur, hac duce consecutus est. Subsequenter ergo orbem in partes, partes in prouincias, prouincias in regiones, regiones in loca, loca in ter-

2 proportiones] proporositiones 4 hae] hec 11 sit] fit 22 Lybiae] Libie Aegypti] Egipti 29 puncto] pucto 31 item] inter.

ritoria, territoria in agros, agros in centurias, centurias in iugera diuisit, quid centrum, quid diametrum, quid rotundum, quid angulare, quid basis, quid catheta, quid hypotenusa, quid perpendiculare diligenter contemplans. Postremo tantae speculationi diligentius incumbens remotorum etiam corporum usu geometrico quantitatem apprehendit. Itaque factum est, ut ceteras proponeret regulas, quibus altitudo corporum et longitudo uel latitudo planitierum profunditasque puteorum sine artificis accessione comprehendi possent. Quae quia tibi forsan incredibilia uidentur, de multis pauca proponere non deficiam, ut et id fieri non impossibile iudices et ab eadem facultate intelligentiae pauca praelibatus non deterrearis.

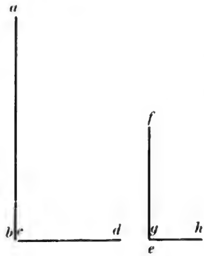
Proposita sit tibi turris cuiuslibet altitudinis mensuranda. Accipies itaque arundinem staturae metientis duplam, cuius medio aliam orthogonaliter coniungere calle praedictae subduplam, staturae mensoris uidelicet aequalem. Hoc autem instrumentum tamdiu in planitie circumiacenti ducatur, donec mensor per utrarumque arundinum summitates cacumen turris distincte perspiciat. Quo intuito tanta altitudo turris iudicetur, quantum spatium a mensore usque ad pedem turris continetur, mensoris tantum longitudine adiecta. Verbi gratia. Sit statura metientis *a b*, arundo ei dupla *c d*, alia orthogonaliter ducta *e f*, altitudo turris *g h*. Quod igitur erit *b h* adiecta *b a*, idem erit *g h*, illo tantum periculo depulso, ne inaequalitas planitiei rationem impediat, quod callido ingenio funis extensione determinari poterit.



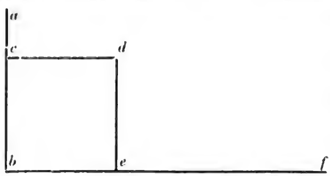
Item aliud geometricum ad idem perspiciendum non minus perspicuum. Consideretur cuiuslibet altitudinis umbra eiusdemque umbrae finis. Quo diligenter notato in ipso fine umbrae cuiuslibet quantitatis uirga

1 *In marg. a manu saec. XVII ascr.* geometria. 18 distincte] districte.

dirigatur, cuius umbra non minus diligenter mensuretur. Quam enim proportionem umbra ad umbram habebit, eandem etiam altitudo ad altitudinem modis omnibus obtinebit. Exempli gratia. Sit altitudo mensuranda *a b*, umbra eiusdem *c d*, arundo *e f*, arundinis umbra *g h*. Sit *c d* duplum ad *g h*. Erit igitur *a b* duplum ad *e f*.



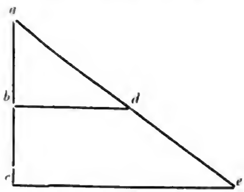
Ad planitiem uero, quam Graeci epiphaniam uocant, mensurandam tali utimur artificio. Statuatur mensor in campi definiendi extremitate, sua statura breuiore arundine sibi constituta. Haec itaque tamdiu per superficiem ducatur, donec per summitatem arundinis finis campi perspiciatur. Quo perfecto a summitate arundinis usque ad mensoris corpus orthogonalis linea directe ducatur, locusque staturae, in quo linea ipsa terminabitur, diligenter signetur. Quod enim erit ipsa pars staturae a signata nota usque ad uisum respectu orthogonalis lineae, hoc erit procul dubio tota statura respectu planitiei determinandae. Intelligentiae causa. Sit planities *b f*, arundo *d e*, statura *a b*, uirga orthogonalis *d c*. Quod erit *c a* ad *c d*, hoc erit *a b* ad *b f*.



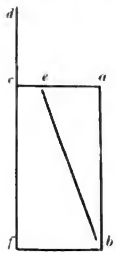
Aliud ad idem. Constituatur arundo aequalis metienti in termino epiphaniae, cui altera cuiuslibet quantitatis orthogonaliter coniungatur. Quibus sic coniunctis sursum deorsumque tamdiu instrumentum ducatur, donec per utriusque summam finis epiphaniae discernatur. Quo notato ipsarum arundinum coniunctio diligenter perpendatur. Deinde pars superior fixae arundinis a coniunctione cum tota sui quantitate comparetur;

18–19 a signata] assignata 30 sursum deorsumque] sensum uisumque.

eademque comparatio pendentis uirgae et superficiei necessario habebitur. Euidentiae gratia. Sit arundo uisui metientis aequalis *a c*. Sit planities diiudicanda *c e*, uirga orthogonaliter pendens *b d*. Sit *a b* medium *a c*. Erit igitur *b d* medium *c e*, quod experientem non latebit.



De putei uero cuiuslibet profunditate haec non minus subtiliter perdocuit. Primum enim ab artifice illud haud obscure inquiratur, ut uidelicet circumductio putei circularis habeatur; deinceps quantitas diametri colligatur; postremo mensor super oram putei stans pedibus suis lignum cuiuslibet quantitatis supponat, quod tamdiu ante et retro pedetemptim ducat, donec per summitatem ipsius ligni alterius partis putei profunditatem cernat. Deinde pars ligni, quae ab ora putei eminet, cum statura metientis comparetur; eademque comparatio inuenietur inter diametrum et profundidatem putei cum statura metientis. Exempli gratia. Sit putei profunditas *c f*, diametrum *c a*, statura metientis *c d*, lignum, quod staturae comparatur, *c e*, altera pars putei *a b*. Sit *d c* triplum ad *c e*. Erit *d f* triplum ad *c a*.



Haec tibi de multis pauca, de grauibus leuissima excerpsi, ut et eius praecepta uiderentur tibi credibilia et attendenti animo non minus intelligibilia. His itaque ceterisque eius praeceptis si quis instruatur, per terram uiam sibi in caelum ingenio parabit et quantitatem superiorum differentiamque comprehendet. Et de hac haetenus. De illa uero, quae restat, altitudine staturae ceteris praelata breuiter perstringam.

Haec igitur, quam uides splendore lucidam totumque corpus quodammodo oculeam, dextra radium, laeua uero astrola-

2 uisui] uisu   19 *uerba* cum statura metientis, *quae sequuntur post uocem* diametrum, *transposui post* putei.   23 *d f*] *c f*   30 altitudine] altitudinem   32 *In marg. ascr.* astronomia.

bium gestantem, quicquid mobilis caelestisque quantitatis infra aplanem continetur, intelligentibus explicat. Haec enim sua disciplina comprehensam mundi formam, numerum quantitatemque circulorum, distantias orbium, cursus planetarum, situs signorum describit, parallelos colurosque depingit, zodiacum in duodecim partes rata ratione dispertit, stellarum magnitudinem, polorum oppositionem, axium extensionem non ignorat. Hanc si quis sibi priuatam facere posset, non modo praesentem rerum inferiorum statum, uerum etiam praeteritum uel futurum non diffiteretur. Superiora quippe illa diuinaque animalia inferiorum naturarum et principium et causae sunt. Et de hac quidem multa non minus a supradictis desiderabilia proponerem, nisi et breui sermone non essent comprehensibilia expertique artis haud intelligibilia.

Tu uero, iuuenis, enitere pro uiribus, ut incepisti, harumque, quas definiui, disciplinas amplectere. His namque imbutus et iuuentutem rationis frenis honeste moderaberis et senectutis onus — ita enim quidem uocant — iucunde consolaberis. Quid enim pulcrius quam in iuuentute, quae uitiorum facilis imitatrix est, habere, quo ipsam a uitiis temperes, uirtuti applices? In senectute uero, quae quodammodo naturaliter uirtutis susceptrix est, quo alios ac iuniores a deuio tramite diuertas, uiae reddas? Ita etenim et aetas et mores concordi uirtute honestata pulcrius elucescunt. Verumtamen quoniam hae ipsae, quas laudo, non omnes apud eosdem facile reperiuntur, operae pretium erit, diuersarum gentium doctores adire, quodque in singulis elegantius reperies, memoriae mandare. Quod enim Gallica studia nesciunt, transalpina reserabunt; quod apud Latinos non addisces, Graecia facunda docebit. Vt enim anima, corporum dispensatrix, non in omnibus humanis partibus omnes exercere potest potentias, uerum aliud in capite, aliud in corde, aliud item in hepate operatur, ipsius etiam capitis partes diuersas diuersis officiis dedicauit — in porta enim imaginatur, in medio ratione utitur, in

2 aplanem] applanom 13 essent] sunt 15 incepisti] intercepisti 19 imitatrix] inmitatrix 27 reperies] temperies.

puppi, id est occipitio, memoriam abscondit —; cordis item sinistram procreandis arteriis, dextram uero uenis suscipiendis accommodauit: in hepate etiam ipso per choleram, quae calida et sicca est, appetit, per melancholiam, quae frigida et sicca est, continet, per sanguinem, qui calidus et humidus est, dirigit, per phlegma, quod frigidum et humidum est, expellit: sic eadem dispensatrix, cum non omnis regio omnis probitatis susceptibilium uirorum fecunda sit, aliam in alia disciplinam constituit, prout susceptibile corpus aliud alio eius diuinitati conuenientius est, ut, quod in una mundi parte efficere non ualet, in uno mundo efficiat.

His dictis cum suis simul passibus moderatis discessit. Ego me, rerum auditarum quodammodo stupidus, demum contuli exindeque aliquanto studiosius singulis artibus animum applicaui unaque lectione perlecta aliam desideraui maiori affectu, ueluti, si reliqua deesset, nihil mihi lecta conferret; id ex hoc proposito exspectans, ut iuuentutem moderari, senectutem consolari possim. Et ego certe, cum a Salerno ueniens in Graecia maiore quendam philosophum Graecum, qui prae ceteris artem medicinae naturasque rerum disserebat, sententiis praetemptarem, causam scilicet quaerens, qua ui et natura magnetes ad se ferrum trahant, eiusque super hac re ceterisque similibus solutione audita ipse mihi uicissim proponeret, dicens: „Si, inquit, per medium terrae globum foraminis quam ampli hiatus pateret, rupesque non parui ponderis ui magna inicerctur, quorsum, quaeso, euaderet, cum nec in caelum pondera ferri possint, nec sit in praecipiti illo, a quo pondus sustineatur?“: mea item super hoc ratione audita id in fine disputationis nostrae eum asserentem audiui, lectiones scilicet disciplinares earumque labores penitentiam non consequi. Quod cum mihi minus intelligenti exponeret, inquit: Eum enim, qui se in secretum rebus relictis transfert, purgatoriis uirtutibus roboratus, cum de his, quae inter mundanas illecebras gesserit, paeniteat, id certe, quod

3 choleram] copulam calida] capula 8 alia] alio 14 aliquanto] aliquando 15 desiderani] desiderare 22 trahant] trahat 31 eum] cum.

didicerit, nunquam odisse, immo, quod de tali fonte profundius non hauserit, id frequenter culpare.

Hactenus, carissime nepos, tibi causam itineris mei per diuersarum regionum doctores flexi satagens explicaui, ut et me iniustae accusationis tuae onere alleuiarem et tibi eorundem studiorum affectum applicarem, ut, cum ceteri gazas suas multipliciter explicauerint, nos scientiam proponamus. Vale; et utrum recte disputauerim, tecum diiudica.

ANALYSE

UND

HISTORISCH-KRITISCHE GRUNDLEGUNG.

Einleitung.

Allgemeiner Charakter der Schrift.

Die Gestaltung des Textes der Schrift „*De eodem et diuerso*" von Adelard von Bath hat zur Grundlage die, soweit bekannt, einzige uns überlieferte Handschrift der Pariser National-Bibliothek, lat. n. 2389. Pgmt. XII. Jahrhdt. fol. 82 v—91 v. Das Werk, dem ein Widmungsbrief des Verfassers an den Bischof Wilhelm von Syracus (3, 1) vorausgeht, führt in der Handschrift die Überschrift *Adelardus ad nepotem de eodem et diuerso* (4, 5). Eine Hand des 17. Jahrhunderts hat noch einmal den Titel *Adelardi de eodem et diuerso dialogus* an den oberen Rand der Seite gesetzt, in deren Mitte der Widmungsbrief anfängt. Daher folgt jetzt unmittelbar hinter der Überschrift zunächst noch der Schluß des voraufgehenden Werkes Adelards „*Quaestiones naturales*".

Bislang sind nur ganz geringe Bruchstücke des Traktats „*De eodem et diuerso*" veröffentlicht. Zuerst teilte Jourdain [1]) die Dedikation und die Einleitung mit. Sodann ist ein für die Universalienfrage belangreiches Stück abgedruckt bei Hauréau [2]). Allerdings sind beiden Forschern bei der Veröffentlichung eine Anzahl von Versehen unterlaufen. Endlich findet sich bei Jourdain [3]) eine gedrängte Inhalts-Angabe, vornehmlich von

---

[1]) Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote.* Paris 1843. nouv. édit. p. 452—54. S. 3, 1—5, 20 bis zu den Worten *sinistra illa multum uerbis accommodans hac uoce exorsa est.*

[2]) Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique.* Paris 1872. I, 349 f. S. 11, 18—12, 31 des Textes von *genus et species* bis *omnia omnium uerba a falsitate absoluam.*

[3]) *a. a. O.* S. 260—73.

S. 4, 25—17, 20, während von dem übrigen Teile nur fünf kurze Stellen, welche über die Geometrie und Astronomie handeln, im Urtext angeführt sind.

Das Manuskript selbst ist im allgemeinen frei von Lücken und größeren Verderbnissen; nur einzelne wenige Stellen weisen Verbesserungen einer zweiten Hand auf. Daher bot die Festsetzung des Textes keine allzu großen Schwierigkeiten, wie eine Einsicht in den kritischen Apparat lehrt. Beim Druck des Textes wurde die jetzt geltende Schreibweise zu Grunde gelegt und die von dieser abweichende, im Mittelalter gebräuchliche nur dann als Variante gesetzt, wenn sie begründeten Anlaß zu Mißverständnissen und Verwechselungen bieten konnte.

Hinsichtlich der Form der Abfassung ist die Mischung [1]) von Prosa und Poesie charakteristisch. Doch überwiegt erstere bei weitem. Damit verbindet sich eine allegorische Darstellung in Form eines Briefes des Verfassers an seinen Neffen, welcher ein Gespräch zwischen der Philosophie, Philokosmie und Adelard enthält. Die Philokosmie samt ihren Begleiterinnen [2]), Reichtum, Macht, Würde, Ruhm und Lust, tritt ebenso wie die Philosophie, in deren Gefolge sich die sieben freien Künste befinden, personificiert [3]) auf. Die Bedeutung des Wortes Philokosmie ist, wohl im Anschluß an theologische [4]) Anschauungen, eine ethische, Sinneslust im allgemeinen bezeichnend, erweitert sich aber zu der von Sinnlichkeit überhaupt, so daß auch der erkenntnistheoretisch-metaphysische Gehalt des Wortes zur Geltung kommt. Da nun der größte Teil des Briefes der Philosophie und Philokosmie in den Mund gelegt ist, von denen die erstere nach dem Vorgange des „Oberhauptes der Philosophen" — es ist, wie das

[1]) Dieselbe hat schulmäßige Geltung erlangt und erscheint in ähnlicher Weise bei Boethius *de consolatione philosophiae*, Martianus Capella *de nuptiis Philologiae et Mercurii*, Bernardus Siluestris *de mundi uniuersitate*, Alanus de Insulis *de planctu naturae*. Man vergleiche auch Dante's *Convito*.

[2]) Ebenso werden bei Boethius *de consolatione philosophiae* Lib. III, 2 (ed. Peiper S. 53, 45) als Formen des menschlichen Glückes opes, honores, potentia, gloria, uoluptas vor Augen geführt.

[3]) Personificierung der letzteren auch bei Martianus Capella *a. a. O.* und Alanus *Anticlaudian*.

[4]) Stephan. s. h. v.

Ganze lehrt, Plato gemeint, wenngleich er nicht ausdrücklich mit Namen genannt wird — als „Ebendieselbe", letztere als „die Verschiedene" bezeichnet wird, so führt die Abhandlung den Titel „*De eodem et diuerso*" (3, 26). Zwar findet sich bei Plato nirgends der Ausdruck Philokosmie, doch ist sowohl dieses Wort in seiner freieren Anwendung, wie die beiden der Philosophie und Philokosmie zugeteilten Beinamen offenbar mit Bezug auf den platonischen *Timaeus* gewählt. Denn zwei grundverschiedene Substanzen sind es, die dort das Universum constituieren, Geist und Körper, deren Prinzip die *ταυτότης* und *ἑτερότης*[1]) ist. Sie gehören der einen sich stets gleich bleibenden oder der vergänglichen Natur an, welche die eine und dieselbe oder die andere Natur genannt werden. Von den Gegenständen der unveränderlichen und veränderlichen Welt, welche sie betrachten, haben Philosophie und Philokosmie ihre Beiwörter erhalten. In Übereinstimmung mit den Objekten, die einer dieser beiden Naturen angehören, wird die wahre Erkenntnis auf das Geistige, das sich gleich Bleibende, die bloß individuelle Wahrnehmung aber auf das Körperliche, Veränderliche, Entgegengesetzte zurückgeführt. Doch verläßt der Autor diese platonische metaphysisch-ontologische Basis der Betrachtung im weiteren Verlaufe der Schrift und begiebt sich auf das Gebiet der Logik. Denn Gattungen und Arten bedeuten sowohl das ontologische Prinzip der Entstehung, als auch den logischen Wert der allgemeinen Begriffe. Daher erhalten die Begriffe eine mehr dialektisch-logische Deutung und werden ausschließlich in diesem Sinne angewendet, so daß die Gliederung und Ordnung derselben in den Vordergrund tritt. Es bedingen demnach einander Inhalt und Methode insofern, als eine Lösung der sachlichen Widersprüche und zugleich eine Versöhnung der Meinungsverschiedenheiten der Autoritäten versucht

[1]) *Tim.* 35 A (ed. Wrobel S. 32), Boeth. *instit. arithmet.* II, 31: illam primam immutabilem naturam unius eiusdemque substantiae uocant, hanc uero alterius . . . Vgl. Bernardus Siluestris, *De mundi uniuersitate libri duo siue Megacosmus et Microcosmus* ed. Barach u. Wrobel. Innsbruck 1876 Lib. II, 13. S. 61, 1 ff.: Erant igitur duo rerum principia, unitas et diuersum. Diuersum longe retro antiquissimum. Vnitas non inceperat: simplex, intacta, solitaria, ex se in se permanens, infinibilis et aeterna. Vnitas deus. Diuersum non aliud quam hyle eaque indigens forma.

wird, um so zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Wir haben es also hier mit den ersten Keimen jener Methode zu thun, die später von Abaelard endgültig begründet und zur allein herrschenden gemacht worden ist [1]. Das gleiche Problem des Einen und Verschiedenen behandelt Johannes Saresberiensis, in seiner Methode von Abaelard beeinflußt [2].

Der Wettstreit zwischen der Philosophie und Philokosmie, von denen die eine Adelard, der selbst der Philosophie als Helfer zur Seite steht (14, 31), durch den Preis der Vernunft (9, 23 - 14, 30), die andere durch Hervorhebung der Sinnlichkeit (5, 21—9, 22) für sich zu gewinnen sucht, endet mit dem Siege der ersteren (17, 17). Aus Dankbarkeit für die ihr bei der Abwehr der Gegnerin geleisteten Dienste und in zuversichtlichem Vertrauen auf die künftige Bedeutung ihres noch jugendlichen Verteidigers enthüllt ihm die Philosophie Natur und Charakter der ihre Gefolgschaft bildenden Jungfrauen (17, 23—33, 11). Der Dialog soll für den Neffen ein Sporn sein, nicht der Sinnenlust, sondern dem höheren geistigen Erkennen nachzustreben; er soll ihn veranlassen, sich loszusagen von der falschen Auffassung des vermeintlichen Unwerts der Wissenschaften (4, 7; 5, 22; 9, 32) und sich mit Eifer auf die Philosophie zu werfen (34, 5). In begeisterten Worten fordert ihn daher Adelard durch wiederholte Hinweise auf die intellektuelle und ethische Bedeutung (33, 17 und 32) der Beschäftigung mit den Wissenschaften zu eindringendem Studium auf, indem er so zugleich sich selbst von den wegen seiner Liebe zu den Wissenschaften

[1] Abaelard, *Sic et non*, Prologus Migne, *PL.* 178, p. 1344 C Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*. Paris 1836. S. 10: Diligenter et illud discutiendum, cum de eodem diuersa dicuntur . . . Denifle, *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des 12. Jhdts.* im *Archiv f. Litteratur- und Kirchengesch. d. Mittelalters.* Berlin 1885. I, 618. *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400.* Berlin 1885. I, 45 f. Denifle u. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis.* Paris 1889. I. Introd. p. XXVII. Endres, *Über d. Ursprung u. die Entwicklung der scholast. Lehrmethode* im *Philos. Jahrbuch.* Fulda 1889. II, 52.

[2] Joh. Saresber., *Metalog.* III. 9, Migne, *PL.* 199, p. 908 C: Ceterum sicut diuersum, sic et idem alicui multipliciter dicitur; nam utrumque genere, specie et numero.

(34, 5) wider ihn erhobenen Vorwürfen reinigt (3, 12). Dabei unterläßt er es nicht, die Schwierigkeiten vor Augen zu führen (5, 9), welche einer völligen Durchdringung der Philosophie entgegenstehen (3, 5; 17, 31; 33, 30). Eine solche ist selbst dem zünftigen Philosophen, welchem doch die wissenschaftliche Beschäftigung eine Quelle der Befriedigung und Erhebung ist, nicht möglich (5, 9; 12, 5), der Laie hingegen empfindet schon bei ihrem Anblick Widerwillen und geht jedem Streben, sich dieselbe zu eigen zu machen, aus dem Wege.

Was schließlich die Stellung der Schrift innerhalb der Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie betrifft, so läßt sich in ihrer Gesamtanschauung die Einwirkung der concreten Zeitverhältnisse nachweisen. Die Ideen sind in mehr oder minder modificierter Fassung den Verhältnissen der damaligen Zeitströmung entnommen. Adelard steht unter dem Einfluß der philosophischen Theorien seiner Zeit und hat sich den Inhalt der gesamten überlieferten damaligen Bildung in weitestem Umfange zu eigen gemacht. Aus diesem Bildungsmaterial entlehnt er das, was ihm zur Grundlegung seines Systems brauchbar erscheint, indem er zugleich die überkommenen Gedanken in seinem Sinne zu fördern sucht. Er sichtet so den Wissensstoff, ohne doch selbständig produktiv und schöpferisch zu sein. Er sucht, die damals bekannte Litteratur zu einem einheitlichen Bilde zu verarbeiten, seinen Zwecken entsprechend zu verwenden, und bemüht sich, die alten Lehren dem Verständnis seiner Zeit angemessen wiederzugeben. Er hat also im wesentlichen nicht neue Bahnen eingeschlagen, sondern lehnt sich in der Hauptsache an alte Quellen an, jedoch mit Bewahrung einer gewissen Selbständigkeit. Von welchen Faktoren er im besonderen beeinflußt worden ist, welch' mannigfache Beziehungen ihn mit seinen Vorgängern und Zeitgenossen verknüpfen, hierüber wird bei der Behandlung der einzelnen Fragen Aufschluß gegeben werden. Das System als ganzes durchziehen vor allem platonische Einwirkungen. Adelard ist bis zu einem gewissen Grade Eklektiker, doch so, daß der innere, geistige Zusammenhang mit Plato nicht verloren geht. Dieser gilt ihm als der Meister der Philosophie, welchem er die größte Verehrung und

Hochachtung zollt[1]). Darum bildet das *Timaeus-Fragment* in der Übersetzung des Chalcidius, das als erster Versuch einer Konstruktion des Weltganzen aus philosophischen Prinzipien in der mittelalterlichen Philosophie einen so großen Einfluß ausgeübt hat, wie keine andere Schrift Platos, die hauptsächlichste Grundlage seiner Ausführungen. Sie sind im wesentlichen eine christlich modificierte Reproduktion jener Lehren. Ferner wurzelt sein Platonismus in Augustin sowie in Boethius, der auch für seine pythagoreisierenden Anschauungen und für die wenigen aristotelischen Elemente die Vermittlung geboten hat. Daneben ist von mittelalterlichen Platonikern die einflußreichste Pflegerin des Platonismus, die Schule von Chartres, von ausschlaggebender Bedeutung für seine Philosophie. Vor allem kommt hier in Betracht das Haupt derselben, Bernhard von Chartres, mit seinem Bestreben, Plato und Aristoteles zu vereinigen, ferner Thierry von Chartres, Bernhard Silvester mit seiner in das Gewand dichterischer Phantastik gekleideten Kosmogonie und Wilhelm von Conches[2]), der ihm als Physiker nahe steht und seinerseits eine gewisse Abhängigkeit von Adelard aufweist. In einem geistigen Verwandtschafts-Verhältnis zu Adelard steht auch Wilhelm von Auvergne[3]). Mit den orientalisch-arabischen Wissenschaften, der Mathematik, Physik, Medizin, ist Adelard gleichfalls in Berührung gekommen. Freilich war seine Kenntnis derselben noch nicht in dem Umfange ausgebreitet und so tiefgehend, wie dies später der Fall

---

[1]) Princeps philosophorum (4, 2), familiaris meus (13, 20), meus Plato (13, 34), philosophus (15, 23) sind die Bezeichnungen, mit welchen Plato eingeführt wird. Über die allgemeine Wertschätzung Platos vgl. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jhdts. dargestellt*, in Baeumker u. v. Hertling, *Beitr. z. Gesch. der Philosophie d. Mittelalters*, Münster 1896. Bd. 2. H. 4. S. 9. Anm. 1.

[2]) Werner, *Die Kosmologie u. Naturlehre d. scholast. Mittelalters mit spezieller Beziehung auf Wilh. v. Conches, Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wissensch., philos.-histor. Kl.* 1873. Bd. 75. S. 309 ff.

[3]) Werner, *Wilhelms von Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrhdts., Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wissensch.; philos.-histor. Kl.* 1873, Bd. 74. S. 120 ff.

war. Denn erst seit der Mitte des 12. Jhdts., nachdem der reiche Schatz der arabischen Litteratur dem Abendlande von Spanien aus erschlossen, und so der Gesichtskreis der Scholastik bedeutend erweitert worden war, übte die arabische Wissenschaft, vor allem auch die Philosophie, eine nachhaltige Wirkung aus. Diese Bekanntschaft mit den Arabern hat aber insofern greifbaren Einfluß auf ihn gewonnen, als er die Wichtigkeit der Natur-Erkenntnis und Natur-Behandlung kennen lernte. Demgemäß betont er, daß empirische Forschung und Speculation in gewissem Sinne gleichberechtigte und sich gegenseitig ergänzende Erkenntnismethoden seien, die man nicht vorgefaßt beurteilen dürfe, sondern recht verstehen müsse. Seine Empirie fußt also nicht lediglich auf dem Boden der schriftlichen Autorität, sondern gründet sich auf eine für seine Zeit immerhin ziemlich ausgedehnte, nicht ganz gewöhnliche Welt- und Naturbeobachtung (32, 28; 33, 18). Offenbar hat er aber mit diesen empirischen Bestrebungen nicht ganz allein gestanden, wie dies das Interesse an lebendiger Natur-Erkenntnis bei Wilhelm von Conches[1]) erweist. Trotz dieses empiristischen Individualismus teilt sein Denken völlig die platonisierenden Tendenzen seiner Zeit und ist unberührt von irgendwelchen tiefer wirksamen Einflüssen des Aristoteles, die sich bald nach ihm als Beginn der peripatetischen Scholastik und somit als der entscheidende Wendepunkt innerhalb der Entwicklung der Philosophie des Mittelalters in höherem Grade bemerkbar machen. So ist Adelard durch die Vielseitigkeit seiner Bildung, durch den weiten Kreis seiner wissenschaftlichen Bestrebungen, die ihn nach den verschiedensten Richtungen hin führten, eine anziehende Erscheinung in jener Zeit der Gährung, in welcher die mannigfachsten Tendenzen der wissenschaftlichen Spekulation einander heftig befehdeten, und die zugleich die Vorbereitungs-Epoche für die Blüte der Scholastik im 13. Jhdt. ist.

Bei der Analyse der Schrift wird zunächst die Erkenntnistheorie und Metaphysik, sodann die Psychologie behandelt werden, der sich die Darlegung der Ethik und zum

---

[1]) Werner *a. a. O.*

Schluß der Abriß der sieben freien Künste anreihen wird. Doch war eine scharfe Scheidung der einzelnen philosophischen Disziplinen bei der engen Verwandtschaft der Gebiete nicht immer streng durchführbar.

I.

Erkenntnistheorie und Metaphysik.

Der erkenntnistheoretisch-metaphysische Standpunkt Adelards wird im allgemeinen dadurch charakterisiert, daß er seinen Ausgang von Platos Realismus nimmt. Mit diesem sucht er indessen die Berücksichtigung des Empirischen und Individuellen zu vereinigen, was bei dem Verfasser der *„Quaestiones naturales“* nicht anders zu erwarten ist. Daher kommt er auch in der wichtigsten erkenntnistheoretisch-metaphysischen Frage der damaligen Zeit, der Universalienfrage, zu einer Anschauung, die unter Festhaltung der platonischen Ideenlehre das Reale zugleich in die Individuen setzen will.

Was das erste Element des Erkenntnis-Prozesses, die sinnliche Erkenntnis, betrifft, so bleibt hier die psychologische Frage nach dem Wesen und der Entstehung der Sinneswahrnehmung außer Betracht. Adelard beschränkt sich darauf, bei der Rezeption der Gesichtswahrnehmung durch die Seele auf den Gegensatz hinzuweisen, welcher zwischen der roh sensualistischen Vorstellungsweise Epikurs, der zufolge die Gestalt des gesehenen Gegenstandes unmittelbar selbst in die Seele dringt und dort einen Abdruck hinterläßt, und der Anschauung anderer Philosophen besteht. Eingehend erörtert er die Schwierigkeiten dieses Problems in den *„Quaestiones naturales“* [1]). Dort schließt er sich in der Theorie des Sehens unter ausdrücklicher Widerlegung von drei anderen Auffassungen an Plato [2]) an, während er die Erklärung der Gehörsempfindungen aus Boethius [3]) schöpft.

[1]) Cp. 20 ff. Vgl. Baumgartner, *Alanus*, S. 18 Anm. 4 u. 5.

[2]) *Timaeus* 45 B ff. (ed. Wrobel S. 52 ff.) und *Chalcidius* S. 271 n. 236 ff.

[3]) *de musica* I, 14.

Die gleichen Anschauungen teilt Wilhelm von Conches[1]. In der vorliegenden Schrift richtet Adelard sein Hauptaugenmerk auf die erkenntnistheoretische Seite und sucht den objektiven Geltungswert der Sinnes-Erkenntnis zu bestimmen. Derselben ist keine Beweiskraft zuzuerkennen; sie vermittelt uns kein sicheres, objektives Wissen, sondern nur eine subjektive Anschauung oder Meinung (13, 20), für welche lediglich der unmittelbare Eindruck eines jeden Gegenstandes maßgebend ist. Denn die Thätigkeit der Sinne ist auf den Kreis der körperlichen Objekte eingeengt; sie geht nur auf das Concrete und Individuelle, nicht aber auf das Allgemeine, das intelligible Sein (12, 11). Darum ist den Aussagen der Sinneswahrnehmung nicht der geringste Wert der Gewißheit beizulegen. Der Erkenntniswert der sinnlichen Eigenschaften ist ein völlig schwankender, wie dies Beispiele aus dem Gebiete der alltäglichen Erfahrung erhärten (13, 5 ff.). Die auf solchem Wege entstandenen Vorstellungen sind zwar dem vorwissenschaftlichen Denken geläufig, doch halten sie einer näheren Prüfung nicht stand. Denn die Wahrnehmung ist unendlich vielen Täuschungen ausgesetzt und vermag uns darum keine wahre Erkenntnis zu bieten. Wiederholt wird die platte sensualistische Anschauung, alles, was uns sinnfällig in die Erscheinung tritt, als wahr und seiend anzunehmen, bekämpft. Dabei wird die Subjektivität[2]) in allen Wahrnehmungsurteilen klar und scharf hervorgehoben, da ein und dasselbe Objekt verschiedene Empfindungen hervorrufen kann. Die Sinneswahrnehmung trägt demnach so wenig den Charakter des irrtumsfreien Wissens an sich, daß sie uns vielmehr gewaltsam von der Erforschung der Wahrheit dadurch abhält, daß sie den Geist in der Bethätigung seiner Kräfte hemmt[3]) (13, 23). Denn letztere können sich erst dann frei entwickeln und entfalten (5, 3), wenn die Mannigfaltigkeit der

---

[1]) **Wilh. v. Conches** (Honorius Augustod.) *de philosophia mundi libri quatuor.* IV, 26. **Migne**, *PL.* 172, p. 96 A f.

[2]) Vgl. **Boeth.**, *de consol. phil.* Lib. V, 4 (S. 133, 71): Omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui uim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem.

[3]) Vgl. *Tim.* 44 A (S. 49) **Chalcid.** n. 210 (S. 249).

sinnlichen Erscheinungen nicht in beständigem Wechsel bis zu dem „Sitze[1]) der Seele" tritt (13, 26). Denn gerade durch die Eindrücke der Außenwelt wird die Kraft des Geistes geschwächt (13, 28), von der wahren Einsicht abgelenkt (12, 14) und das Licht der Erkenntnis verdunkelt (16, 26). Hierbei trägt Adelard nicht nur rein metaphysische Theoreme vor, sondern er zeigt vielmehr auch für die äußeren Erscheinungen Aufmerksamkeit und verbindet so mit der Spekulation die Empirie. Er ist mithin weit davon entfernt, die relative Bedeutung der Sinneswahrnehmung gänzlich außer acht zu lassen. Anderseits darf diese aber auch nicht überschätzt werden. Sind doch die Sinne außer stande, uns anzugeben, wie sie empfinden, und was sie selbst sind (14, 9). Sie nehmen weder ihr Empfinden, noch sich selbst wahr, vielmehr bedarf es hierzu einer höheren seelischen Kraft. Durch die Wahrnehmung erkennen wir weder die Art und Weise ihrer Entstehung, noch ihr Wesen, mithin auch nicht das Wesen eines Dinges überhaupt. Zur Erkenntnis dieser Vorgänge gelangen wir allein durch die Analyse des Wahrnehmungsbildes mittelst des Denkens (14, 5; 27, 17). Somit ist der Betrachtungsweise aller derer, die sich auf die Wahrnehmung als die höchste Autorität berufen, der Boden entzogen und der Sensualismus zu Falle gebracht, indem die Unhaltbarkeit desselben dargethan ist.

So verwirft Adelard das Zeugnis der Wahrnehmung zu Gunsten der Verstandes-Erkenntnis und spricht dieser die alleinige Gewißheit zu (14, 33). Nicht aus der Sinnlichkeit, sondern lediglich aus dem Verstande können die Kriterien der Gewißheit, die allgemeinen Begriffe, begründet werden (13, 4). Nur eine Auffassung, die höher steht als die sinnliche, die geistige Seelenkraft, vermag über die Erscheinungen zu einer höheren Erkenntnisweise, zur Wahrheit vorzudringen. Der Verstand unterliegt keiner Täuschung wie die Sinne, sondern er ist es, der allein die Menschen zum eigentlichen Erkennen befähigt und somit die einzige Quelle des Wissens bildet. Er ist der Führer

---

[1]) Vgl. Chalcid. n. 194 (S. 237): Est ergo sensus passio corporis quibusdam extra positis et pulsantibus uarie, eadem passione usque ad animae sedem commeante.

und Gebieter seiner Diener, der äußeren Sinne, welche er beherrscht und überragt (14, 2). Durch ihn entsteht nicht bloß das Wissen von der Außenwelt, sondern auch das von den Objekten der geistigen Innenwelt, das Wissen des Geistes von sich selbst, insofern die Seele mittelst des Verstandes sich selbst im Selbstbewußtsein erfaßt (10, 23). Die Seele erkennt alles Körperliche und Intelligible. Sie vermittelt uns einerseits die Kenntnis des Wesens der Dinge, ihrer Ursachen und deren höchster Prinzipien, anderseits gelangt sie bei der Reflexion auf ihr eigenes Inneres auf dem Wege der Selbstbeobachtung zur Selbsterkenntnis, zur Erkenntnis der Vernunft und des Verstandes, von denen erstere das Werkzeug ihres Erkennens, letzterer das ihres Forschens ist (10, 6). In Anlehnung an Augustin[1], der zuerst das Prinzip der Selbstgewißheit des Bewußtseins mit voller Klarheit ausgesprochen und als Ausgangspunkt der Philosophie formuliert und behandelt hat, wird die Erforschung der inneren Erfahrung als der Grundfaktor der Weltauffassung, die Selbstbeobachtung, die Unmittelbarkeit des seelischen Selbsterkennens, die begründet ist in der Geistigkeit und Einfachheit der Seele, als Grundlage aller Erkenntnis hingestellt. Die Seele muß sich nicht, wie die Sensualisten mit Unrecht behaupten, mit dem Denkinhalt begnügen, welchen ihr die Sinne durch ihre Einwirkung von außen zuführen, sondern sie besitzt neben den sinnlichen, durch die leiblichen Organe vermittelten Vorstellungen auch ohne diese Vermittlung im eigenen Inneren erzeugte, nichtsinnliche, rein gedankenhafte Erkenntnisse (10, 14), denen eine höhere Wertung als den Sinneserscheinungen zukommt. Nur diese von den Sinnen unabhängigen, intelligiblen Erkenntnisse

---

[1]) Augustin, *de trinit.* Lib. VIII, 6. u. 9 (Migne *PL.* 42, p. 953): Quid enim tam intime scitur seque ipsum esse sentit, quam id, quo etiam cetera sentiuntur, id est, ipse animus? ibid. X, 7 n. 10 (*PL.* 42, p. 979): Quid enim tam cognitioni adest, quam id quod menti adest? Aut quid tam menti adest quam ipsa mens? ibid. X, 8 ff. ibid. XIV, 4 n. 7 (*PL.* 42, p. 1040): Nihil enim tam nouit mens, quam id, quod sibi praesto est; nec menti magis quicquam praesto est, quam ipsa sibi. ibid. XIV, 5, n. 8 (*PL.* 42, p. 1041): Quid enim scimus, si quod est in nostra mente nescimus, cum omnia, quae scimus, non nisi mente scire possimus. Vgl. Storz, *Die Philosophie des heil. Augustinus.* Freiburg i. B. 1882. S. 38.

können Anspruch erheben auf objektive Allgemeingültigkeit und absolute Wahrheit. Diese Begriffe, welche die Seele aus sich selbst schöpft, sind die höchsten Grundsätze des Erkennens überhaupt, und nach ihnen beurteilt die Seele das durch die Sinne überkommene Vorstellungsmaterial (10, 11). Aus dem sinnlichen Erfahrungsstoff werden aber nicht, wie bei Aristoteles, die Begriffe durch Abstraktion gewonnen, sondern die Seele wird durch denselben nur äußerlich zur Bethätigung ihres intellektuellen Erkenntnisvermögens angeregt. In Übereinstimmung mit Augustin wird die Unmittelbarkeit des seelischen Selbsterkennens im Gegensatz zu der von Aristoteles vertretenen Mittelbarkeit des Erkennens betont. Die Ideen ruhen in der Seele schon vor dem Eintritt derselben in den Körper (10, 4). Daher empfängt die Seele durch die Sinne keinen neuen Erkenntnis-Inhalt, sondern sie wird durch die Wahrnehmung gewissermaßen nur an die ihr schon innewohnenden Ideen erinnert [1] (10, 10). Allerdings ist ihr geistiges Erkenntnisvermögen durch ihre Verbindung mit dem Leibe sehr geschwächt, doch hat sie das Wissen, welches ihr im Zustande der Präexistenz zu Teil geworden ist, nicht gänzlich eingebüßt (10, 9). Demgemäß ist sie auf Grund der Thatsache, daß sie die Ideen in einem früheren Leben geschaut hat, imstande, einerseits das Zusammengesetzte in seine Teile aufzulösen, und diese selbst bis auf die einfachsten begrifflichen Urelemente hin zu verfolgen, anderseits aber wiederum letztere allmählich mit den ihnen eigentümlichen Formen oder individuellen Bestimmungen, Qualitäten, Proprietäten zu umkleiden und so zu der Mannigfaltigkeit der zusammengesetzten, sinnfälligen Dinge zu gelangen [2] (10, 11 ff.). Diese Fä-

[1]) Boeth. *de consol. phil.*, Lib. V, 5 (S. 136, 1 ff.): Quod si in corporibus sentiendis, quamuis afficiant instrumenta sensuum forinsecus obiectae qualitates animique agentis uigorem passio corporis antecedat, quae in se actum mentis prouocet excitetque interim quiescentes intrinsecus formas: si in sentiendis inquam corporibus animus non passione insignitur, sed ex sua ui subiectam corpori indicat passionem, quanto magis ea quae cunctis corporum affectionibus absoluta sunt, in discernendo non obiecta extrinsecus sequuntur, sed actum suae mentis expediunt.

[2]) Boeth. *de consol. phil.*, Lib. V 4 (S. 134, 85 ff.): Intelligentiae uero celsior oculus existit: supergressa namque uniuersitatis ambitum ipsam

higkeit der Seele, aus dem Einzelnen das Allgemeine abzuleiten und in gleicher Weise den entgegengesetzten Weg einzuschlagen, aus der intelligiblen Welt die Sinneswelt hervorgehen zu lassen, stellt sich als eine Entfaltung des Seelenlebens und Idealisierung der Sinnlichkeit dar, insofern als die verschiedenen Grade der Abstraktion mit den Stufen der metaphysischen Realität identificiert werden. In gewissem Sinne tritt hier eine umgestaltete Nachwirkung des logischen Realismus von Duns Scotus Eriugena zu Tage, dessen Lehre sich wiederum als eine Umbildung der Anschauungen des Gregor von Nyssa und des Pseudo-Dionysius Areopagita charakterisiert und in letzter Instanz auf den neuplatonischen Realismus zurückgeht. So erfaßt der Geist rein aus sich durch das reine Denken die Wahrheit, während alles, was die Sinne für Wissen ausgeben, zu verwerfen ist, da sie uns nur Trug- und Schattenbilder der Wahrheit vorgaukeln (12, 9). Die objektive Gewißheit der rationalen Erkenntnis büßt dadurch nichts in ihrem Werte ein, daß einzelne Forscher in den Ergebnissen ihrer Untersuchungen nicht übereinstimmen (6, 25 ff.), wenn beispielsweise Ptolemaeus [1]) behauptet, daß aus den Proportionen Oktave und Quarte eine musikalische Consonanz entstehe, im Gegensatz zu den Pythagoreern, die diese Symphonie bestreiten, oder wenn Cicero [2]) dem hypothetischen Syllogismus fünf [3]), Boethius hingegen nur drei Teile zuerkennt, oder wenn endlich Epikur [4]) in der Theorie

illam simplicem formam pura mentis acie contuetur. ibid. v. 92 ff.: sed intelligentia quasi desuper spectans concepta forma quae subsunt etiam cuncta diiudicat: sed eo modo quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, comprehendit. Nam et rationis uniuersum et imaginationis figuram et materiale sensibile cognoscit nec ratione utens nec imaginatione nec sensibus, sed illo uno ictu mentis formaliter, ut ita dicam, cuncta prospiciens. ibid. Lib. V metr. 4. v. 18 ff. (S. 135). Bernardus Siluestris, *Megacosmus et Microcosmus*, Lib. I, 4 v. 19 (S. 29): Sic igitur prouidentia de generibus ad species, de speciebus ad indiuidua, de indiuiduis ad sua rursus principia repetitis anfractibus rerum originem retorquebat. ibid. v. 93 (S. 31): Ex mundo intelligibili mundus sensilis perfectus natus est ex perfecto. ibid. vv. 102 u. 128 (S. 32).

[1]) Vgl. Boeth., *de instit. mus.* II, 27; V, 7 ff.

[2]) Vgl. Cic., *Ars rhet.* I, 37, 66 f.

[3]) Vgl. Boeth., *de syllog. hypoth.* Lib. I. Migne, *PL.* 64, p. 843 D ff.

[4]) Vgl. S. 44.

der Gesichtsempfindungen anderen Philosophen entgegensteht (6, 35). Nur der Philosoph vermag sich zur intellektuellen Betrachtungsweise zu erheben. Daher wird ein solcher mit einem gewissen Selbstbewußtsein und mit dem Gefühl der geistigen Überlegenheit und Selbständigkeit wiederholt [1]) dem dialektisch Nichtgebildeten, der nicht zu zweifeln versteht, gegenübergestellt (14, 11). Er jagt nicht flüchtigen, trügerischen Spitzfindigkeiten, seinem eigenen Schatten nach, so daß sein Streben nach Wissen ein fruchtloses wäre, aus dem unzählige Bedenken und Zweifel wieder hervorwachsen (5, 6), sondern er dringt bis zur Erkenntnis der letzten Prinzipien vor und kann mit Recht ausrufen: „Felix, qui potuit rerum cognoscere causas" [2]) (6, 22).

Mit der konsequenten Durchführung und Aufrechterhaltung des platonischen Intellektualismus, der uns allein den Zugang zum Problem der Erkenntnis eröffnet, läuft parallel die stete Berücksichtigung der Wirklichkeit, indem Adelard trotz der scharfen Absage gegen den Sensualismus bei seiner Beweisführung immer auf die Erfahrung zurückgeht. Er versucht somit die Methode der platonischen und aristotelischen Forschung miteinander zu verbinden, wenn auch in unvollkommener Weise. Den Unterschied beider kennzeichnet er treffend dahin, daß erstere die Untersuchungen mit den Begriffen, den Urbildern der Dinge vor ihrem Eintritt in die Körperwelt, letztere mit den zusammengesetzten Dingen der Sinnenwelt beginnt (11, 6 ff.). Ist aber auch der beiderseitige Ausgangspunkt ein verschiedener, so begegnen sie einander doch in ihren Ergebnissen. Daher ist die Verschiedenheit ihrer Erkenntnisweisen im Verein mit der Identität ihrer Resultate ein Beweis für die Richtigkeit und Zuverlässigkeit der letzteren. Dies veranschaulicht der Übersetzer zahlreicher arabischer Schriften der Mathematik ins Lateinische durch ein Gleichnis aus dieser Wissenschaft. Methode nnd endgiltiges Ergebnis bedingen einander in ähnlicher Weise, wie die Rechentabelle [3]) die Rich-

---

[1]) Vgl. S. 3, 20; 4, 8; 5, 9; 12, 4; 20, 7 des Traktats.

[2]) Vergil, *Georg.* II, 490.

[3]) Vgl. Boeth., *de instit. arithm. et mus.* S. 395 v. 3 f.; 25 ff. Cantor, *Vorlesungen über Gesch. d. Math.* Lpzg. 1894². I, 542 ff.; 836; 852. Hankel, *Zur Gesch. d. Math. im Altert. u. Mittelalter.* Lpzg. 1874. S. 317 ff.

tigkeit eines Produkts aus Einern und Zehnern durch Division erweist (11, 15).

Demgemäß sucht Adelard auch in dem umstrittensten Problem seines Jahrhunderts, der Universalien-Frage, einen Ausgleich zwischen den Anschauungen der beiden Denker hinsichtlich des Verhältnisses der Allgemeinbegriffe zur realen Wirklichkeit herbeizuführen, indem er ihre fundamentale Übereinstimmung in dieser Frage betont und dadurch das Wesen der von ihm vertretenen Theorie zu bestimmen versucht.

Die Allgemeinbegriffe sind von hoher Bedeutung für die wissenschaftliche Erkenntnis. Denn als allgemeinste Begriffe unseres Erkennens überhaupt bilden sie die Grundlage jedes speziellen Erkennens. Sonach ist alle wissenschaftliche Bestimmung von ihnen abhängig. Da nun Erkenntnisse im Gegensatz zu Fiktionen oder in sich selbst widersprechenden, leeren Einbildungsvorstellungen nur diejenigen Vorstellungen sind, deren wir uns als giltiger bewußt sind, also solche, welche Giltigkeit für das Objektive, das Wirkliche, haben, so bildet die Frage nach der realen Giltigkeit der Allgemeinbegriffe den Schwerpunkt aller metaphysisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Sie hat schon innerhalb der griechischen Philosophie die verschiedensten Beantwortungen gefunden. Die Gegensätze des Altertums klingen in der mittelalterlichen Philosophie wieder, vermittelt durch Quellen der patristischen Zeit und vielfach zugleich weitergeführt im Zusammenhang mit theologischen Problemen, wie Trinitäts- und Erlösungslehre. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, hier eine auch nur skizzenhafte Darstellung des geschichtlichen Verlaufs dieser Frage zu geben, vielmehr mag folgender kurzer Hinweis genügen, um die Hauptphasen der Entwicklung nur in den gröbsten Zügen zu veranschaulichen.

Den extremen Realismus der neuplatonischen Schule vertritt Duns Scotus Eriugena, in erster Linie auf Pseudo-Dionysius Areopagita fußend, dessen stark pantheistisch gefärbte Mystik eine Hauptquelle für den Neuplatonismus des Mittelalters ist, daneben auch Gregor von Nyssa einseitig ausbildend und in pantheistischem Sinne umdeutend. Der gemäßigte Platonismus, dem sich schon vorher Remigius von

Auxerre und Odo von Clugny angeschlossen, kehrt wieder bei Anselm, jedoch umgebildet unter dem Einflusse der Lehre Augustins, des großen Führers des Mittelalters, welcher den Ursprung der Allgemeinbegriffe mit den göttlichen Ideen in Verbindung bringt.

Der Nominalismus endlich knüpft vor allem an den Stoicismus der Schrift über die Kategorieen an, welche unter dem Namen Augustins ging, und wird nach dem Vorgange Heirics von Auxerre[1]) zuerst von Roscellin zur Geltung gebracht.

Zwischen diesen beiden Extremen steht der gemäßigte Realismus des Aristoteles als die zwischen excessivem Realismus und Nominalismus vermittelnde Erklärung. Für dessen Lehre sind besonders zwei Momente charakteristisch. Durch den Satz, daß die Allgemeinbegriffe nicht eine von den sinnlichen Einzeldingen gänzlich gesonderte Existenz haben, sondern nur in und an ihnen wirklich sind und daher von ihnen ausgesagt werden können[2]), tritt sie dem platonischen Realismus entgegen. Durch die Betonung des Gesetzes der Synonymie, nach welchem jede Wesenheit aus einer wesensgleichen entsteht, der Mensch wieder einen Menschen erzeugt[3]), weist sie auf das Typische in der Natur als das sachliche Fundament des Allgemeinbegriffs hin und setzt sich dadurch in Gegensatz zum Nominalismus. Indes waren diese aristotelischen Anschauungen dem früheren Mittelalter nicht aus der orginalen Quelle bekannt. Denn von Aristoteles selbst waren bis auf Thierry von Chartres nur die Schriften *de categoriis* und *de interpretatione*

[1]) Von der Benutzung des Pseudo-Augustinus bei Heiric sehe ich hier ebenso ab, wie von der durch Clervals Schrift *Les écoles de Chartres au moyen-âge*, Paris 1895, wieder aktuell gewordenen Frage nach Johannes Sophista als Vorgänger Roscellins.

[2]) Vgl. Aristot., *Anal. post.* I, 11. 77 a 5: *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη. οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ᾖ.*

[3]) Vgl. Aristot., *Metaphys.* XII, 3, 1070 a 5 u. 8: *ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία . . . ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.* Ähnlich VII, 7, 1032 a 24. Außerdem IX, 8, 1049 b 29: *πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινός τι καὶ ὑπό τινος καὶ τοῦτο τῷ εἴδει τὸ αὐτό.*

im Gebrauch. Wohl aber kannte man seine Anschauungen durch **Boethius**, den neben Augustin wichtigsten Lehrer des früheren Mittelalters, der sie erläutert, sonst aber mehr der platonischen Auffassung sich zuneigt.

Sind im Vorhergehenden die eigentlich treibenden Motive der verschiedenen Schulbildungen angegeben, so dürfte für die formale Ausgestaltung eine bekannte Stelle des Porphyrius, der Cousin, Hauréau u. a. freilich eine zu hohe Bedeutung beilegen, sowie der Kommentar des Boethius zu ihr nicht ohne nachhaltigen Einfluß gewesen sein. Hat doch besonders die Glossen-Litteratur neben der pseudo-augustinischen Schrift an diese boethianischen Erörterungen angeknüpft. **Porphyrius**, der Systematiker und Popularisator des Neuplatonismus Plotins selbst, schließt sich entsprechend der dieser Lehre innewohnenden Tendenz zur Verschmelzung verschiedener Systeme und der anderseits eben hierdurch bedingten immanenten Divergenz der Anschauungen mehr dem Aristotelismus als dem Platonismus an. In seiner „Einführung in die aristotelische Kategorienlehre“ [1]), die nach des Boethius Übertragung der aristotelischen ‚Kategorienlehre‘ in der vorperipatetischen Scholastik für das grundlegende logische Lehrbuch galt, unterzieht er diejenigen höchsten logischen Allgemeinbegriffe, welche die Grundlage aller logischen Fragen und somit auch die Vorbereitung zur Kategorienlehre bilden, die sogenannten Prädikabilien oder Universalien, einer eingehenden Untersuchung. Hierbei drängen sich ihm drei Aporieen auf, deren Wichtigkeit er zwar anerkennt, die er aber in Rücksicht auf den pädagogischen Zweck seiner Schrift als zu schwierig aus dem Bereiche der Betrachtung ausschließt. Als ein der Untersuchung bedürftiges Problem erweisen sich ihm die Fragen, ob Gattungen und Arten unabhängig von uns Existenz haben, objektive Realitäten, Substanzen oder rein subjektive Produkte unseres Denkens sind, ferner, wenn sie etwas Wirkliches außer uns, ob sie körperlicher oder geistiger Natur sind, und endlich, ob sie in letzterem Falle mit Plato selbständige, von den Dingen verschiedene, jenseits derselben befindliche

---

[1]) **Migne**, *PL.* 64, p. 77 A.

immaterielle Substanzen sind, oder ob sie entsprechend dem objektiven Element der aristotelischen Theorie nur in den sinnfälligen Objekten, nur in und mit den Einzeldingen existieren. Diese Fragen, welche hier nur aufgeworfen werden, greift Boethius[1]) in seinem oben erwähnten Kommentar auf und erörtert sie des Näheren. Indem er am Schlusse dieser Erörterung die beiden einander entgegenstehenden Auffassungen des Plato und Aristoteles erwähnt, enthält er sich zwar einer bestimmten Entscheidung, — „denn diese sei Sache einer tiefer eindringenden philosophischen Betrachtung" — ist aber doch mehr geneigt, der Ansicht des ersteren beizutreten[2]). Wie das Allgemeine in den Dingen sein, wie den Begriffen etwas Wirkliches und Wesenhaftes in den Dingen der Sinnenwelt entsprechen könne, hat er aber nicht gezeigt. Während nun der Nominalismus die Realität der Universalien leugnet, sie als lediglich subjektive Gebilde unseres Erkennens auffaßt, suchen die verschiedenen Formen des gemäßigten Realismus klar zu legen, wie das Allgemeine, obschon als solches nur in unserem Begriffe, doch zugleich auch in den Dingen begründet sein könne. Bei der eindringenden und vielseitigen Behandlung dieses Gegenstandes ist es erklärlich, wenn sich eine reiche Mannigfaltigkeit von Antworten der verschiedensten Schattierungen auf die hierbei sich erhebenden Fragen ergab.

Auch die als Indifferenzlehre zu bezeichnende Theorie Adelards nimmt zu diesem Problem Stellung und sucht, die daraus entstehenden Schwierigkeiten zu überwinden. Sie nimmt ihren Ausgang von der Existenz des Individuellen, dem allein ein eigentliches Sein zukommt (11, 20). Dies Individuelle ist aber auch zugleich das Allgemeine, so daß jedes In-

[1]) Migne, *PL.* 64, p. 82 B ff.

[2]) Migne, *PL.* 64, p. 86 A: Sed Plato genera et species ceteraque non modo intellegi uniuersalia, uerum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat, Aristoteles uero intellegi quidem incorporalia atque uniuersalia, sed subsistere in sensibilibus putat. Quorum diiudicare sententias aptum esse non duxi — altioris enim est philosophiae —; idcirco uero studiosius Aristotelis sententiam executi sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est.

dividuum seinen Art- und Gattungsbegriff schon in sich schließt. Die in der empirischen Wirklichkeit gegebenen Einzeldinge sind nicht sinnliche, individualisierte Besonderungen der Allgemeinbegriffe, sondern diese selbst, mit ihnen identisch. In jeder Wirklichkeit des Dinges ist zugleich die Idee desselben vollkommen erschöpft, jedes Ding ist sinnliche Realität und geistige Wesenheit zugleich. Entscheidend für das eine oder das andere ist die jeweilige Auffassung des Individuellen durch das erkennende Subjekt, wobei der begriffliche Gehalt der Worte den Ausschlag giebt. Die Verschiedenheit des Sinnes und der Bedeutung der Worte, welche demselben Dinge beigelegt werden, bedingt die entsprechende Bestimmung des Dinges als Individuum oder Art. Wird ein Ding von uns nur so weit aufgefaßt, als es durch die Sinneswahrnehmung erkannt wird, also in seiner räumlichen und numerischen Bestimmtheit, so wird es als ‚Individuum' bezeichnet, wie Socrates, Plato. Faßt man aber bei dem Individuum nur diejenigen Eigentümlichkeiten ins Auge, welche durch das Wort ‚Mensch' festgelegt werden, so erhält man den Artbegriff. Betrachtet man endlich in demselben nur diejenigen Bestimmungen, welche das Wort ‚Lebewesen' zusammenfaßt, so gelangt man zum Gattungsbegriff. Doch werden weder bei der Art-Auffassung eines Dinges die individuellen Formen oder Eigenschaften, noch bei der Gattungs-Betrachtung die für die Art charakteristischen Bestimmungen in ihrer Existenz aufgehoben, sondern nur beiseite gesetzt, außer acht gelassen, absichtlich vergessen (11, 30). So bezeichnet das Wort ‚Lebewesen' die organische, mit sinnlicher Empfindung begabte Substanz; das Wort ‚Mensch' schließt alle diese Bestimmungen gleichfalls in sich, enthält aber außerdem noch die eigentümlichen Wesensdifferenzen der Vernünftigkeit und Sterblichkeit. Das Wort ‚Socrates' aber berücksichtigt neben allen übrigen erwähnten Merkmalen noch die numerische Bestimmtheit der Accidenzien. Gattungen werden somit zu Arten und letztere zu Individuen durch Hinzufügung neuer Merkmale, durch das successive Hinzutreten beschränkender Differenzen, doch so, daß die höheren Begriffe nicht ohne und neben den Individuen existieren, sondern vielmehr schon in der Individualvorstellung ganz enthalten sind. Während nun die Auffassung der Dinge ledig-

lich in ihrer Individualität Sache der praktischen Weltanschauung ist, und hierin das Wissen „des in die Wissenschaft Nicht-Eingeweihten", des gröber denkenden Durchschnittsmenschen besteht, hat die theoretische, metaphysisch durchgearbeitete Weltansicht die Betrachtung der Objekte als Arten zum Gegenstande (12, 3). Diese bietet indessen nicht nur dem naiv Denkenden, sondern sogar dem philosophisch Geschulten erhebliche Schwierigkeiten. Denn die wissenschaftliche Betrachtung des Wirklichen wird durchzogen von einer Reihe von Voraussetzungen der praktischen Weltanschauung und bildet sich erst ganz allmählich aus dieser heraus, um so immer höhere Stufen der Erkenntnis zu erreichen. Demgemäß wird auch das Streben des Menschen, sich zur reinen Anschauung der Art emporzuringen, durch die eben diese Anschauung bedingende sinnliche Wahrnehmung gehemmt. Die klare, abstrakte, von aller Erfahrung losgelöste Auffassung der Dinge wird gewissermaßen durch einen Nebelschleier getrübt (12, 9), der sich vor den Geist legt, weil die Anschauungsbilder in ihrer Begrenzung nach Raum und Zahl stets in den Vordergrund treten. Hierdurch wird das geistige Erkennen beschränkt und verdunkelt. Daher unterscheiden wir die Dinge lediglich nach ihren zufälligen, äußeren Merkmalen von einander. Erst die philosophische Betrachtung zeigt uns jedes Einzelding im tiefsten Grunde seines Wesens und somit die spezifische Verschiedenheit desselben von jedem anderen Dinge. Bei dieser Unterscheidung sind wir von den sinnlichen äußeren Accidenzien gänzlich unabhängig. Die Begriffe in ihrer Reinheit und sonach die absolute Wahrheit zu erfassen, dazu reicht die Kraft der endlichen Vernunft nicht hin (12, 14). Diese Unzulänglichkeit und Einseitigkeit der menschlichen Geisteskraft ist der Grund unserer unvollkommenen Einsicht in das wahre Wesen der Dinge und hindert uns, die Begriffe rein zu erfassen, nötigt uns vielmehr, sie nur unter körperlichen Bildern, als sinnliche, in sich mehr oder minder verworrene Erscheinungen zu erkennen.

Was jedoch der menschlichen Schwäche versagt bleibt, ist der Gottheit allein vorbehalten (12, 15). Von ihr leitet Adelard den Ursprung der Allgemeinbegriffe her. Nur der göttliche Verstand, die absolute Denkthätigkeit, vermag sich zur reinen An-

schauung der Ideen zu erheben, die Artbegriffe in ihrer absoluten Klarheit, frei von allen Schlacken der Sinnlichkeit zu betrachten. Er ist es, der die Materie, das allgemeine, gleiche Substrat der zahlreichen, in dem Artbegriffe zusammengefaßten Wesenheiten, durch mannigfache, fein abgestufte Formen oder Proprietäten näher differenziert und determiniert. Daher ist er allein imstande, die Materie ohne die Formen und ebenso letztere gesondert von der ersteren, oder auch beide in ihrer Vereinigung deutlich zu erkennen, ohne in dieser Betrachtung durch die störenden Einflüsse der Einbildungskraft gehindert zu werden. Denn alle sinnfälligen Dinge waren vor ihrer Zusammensetzung in ihrer Einfachheit im göttlichen Verstande. Das Allgemeine existiert als solches nicht im Raume, so daß man es irgendwo im Universum sinnlich wahrnehmen kann, sondern hat seine Vorbilder im göttlichen Nus, wie unter lebhaftem Tadel derjenigen, welche sich nicht vom Sinnlichen zum Intelligiblen erheben können und die Universalien als Phantasiegebilde betrachten, ausgeführt wird (12, 13). Die Art und Weise dieser Inhärenz der Ideen in Gott aber wird nicht näher auseinandergesetzt, sondern von der Erörterung an dieser Stelle ausdrücklich ausgeschlossen und auf ihre Darstellung in einer anderen Abhandlung verwiesen (12, 21). Da nun jedes Sinnending zugleich Individuum, Art und Gattung ist, so setzt einerseits Aristoteles mit Recht die Allgemeinbegriffe in das Individuelle. Sind sie doch nichts anderes als das Sinnenfällige selbst, doch in schärferer Betrachtung (12, 25). Anderseits behauptet aber auch Plato mit gleichem Recht, daß die Universalien außerhalb des sinnlich Wahrnehmbaren existieren, nämlich in dem göttlichen Verstande (12, 28). Denn kein Mensch vermag sie bestimmt und klar, frei von den Fesseln der Einbildungskraft anzuschauen, vielmehr ist nur die Gottheit dessen fähig. Demnach besteht zwischen beiden Philosophen eine völlige sachliche Übereinstimmung, und der Gegensatz ist nur ein scheinbarer, betrifft nur die Worte, nicht aber den eigentlichen Kern ihrer Anschauungsweise (12, 30).

Fassen wir diese Theorie näher ins Auge, so ergiebt sich, daß sie auf eine innere Vermittlung und Ineinsbildung des realistischen und nominalistischen Elements das größte Gewicht legt.

Dem extremen Realismus tritt sie offenbar dadurch entgegen, daß sie vom Individuum, nicht von der Art als dem real Gegebenen ausgeht. Dem Nominalismus gegenüber aber betont sie, daß wir im Allgemeinbegriffe eine Sache, etwas Objektives, Reales, ein von uns verschiedenes Wirkliches erfassen. So sehr sie es sich auch angelegen sein läßt, das Verhältnis der Universalien zu den empirischen Einzeldingen zu verdeutlichen, so ist es ihr dennoch nicht gelungen, das innerste Wesen derselben mit begrifflicher Durchsichtigkeit und Schärfe zu bestimmen. Weder existiert ein Allgemeines an sich, noch ein Individuelles schlechthin, sondern zwischen beiden besteht eine gewisse Wechselbeziehung. Die Art derselben ist aber nicht mit der bei einer erkenntnistheoretischen Zergliederung notwendigen Deutlichkeit präcisiert und entbehrt der sorgfältigen Begründung. Denn einerseits wird durch die subjektive Denkoperation, welche in der stufenweisen Nichtberücksichtigung der individuellen Differenzen besteht, der Schein erweckt, als wäre die Relation zwischen Allgemeinem und Besonderem nur eine subjektive, anderseits tritt aber klar hervor, daß die Allgemeinbegriffe nicht lediglich subjektive Zusammenfassungen oder Sammelbegriffe sind, welche die Individuen derselben gleichartigen Natur in eine Einheit zusammenschließen. Ihre Existenz ist nicht gänzlich unabhängig von den Einzeldingen, sondern vielmehr durch diese bedingt. Die Beziehung und Gliederung ist also nicht subjektiv, sondern objektiv. Hat sich demnach diese Ansicht, die geeignet ist, die schwersten Mißverständnisse in das Problem hineinzutragen, nicht zu voller Klarheit hindurchgerungen, so daß sie einer tiefer gehenden Erkenntnis nicht stand hält, so ist dies eben auf das Bestreben zurückzuführen, den Gegensatz der platonischen und aristotelischen Auffassung nicht nur abzuschleifen, sondern gänzlich aufzuheben, ja sogar als überhaupt nicht vorhanden hinzustellen. Daß dieser Ausgleichsversuch, der der allgemeinen Tendenz der Schule von Chartres[1]), eine

[1]) Vgl. Joh. Saresb., *Metalog.* II, 17; Migne *PL.* 199, p. 875 D: Egerunt operosius Bernardus Carnotensis et eius sectatores, ut componerent inter Aristotelem et Platonem, sed eos tarde uenisse arbitror et laborasse in uanum, ut reconciliarent mortuos, qui, quamdiu in uita licuit, dissenserunt.

Concordanz zwischen Plato und Aristoteles herbeizuführen, seinen Ursprung verdankt, keine organische, harmonische Verschmelzung, die der Natur der Sache nach unmöglich ist, sondern eine rein äußerliche, gewaltsame Zusammenschweißung heterogenster Denkweisen darstellt und somit an einem inneren Widerspruch leidet, ist offenkundig. Beruht er doch im tiefsten Grunde auf der Hypostasierung oder Substanziierung des Allgemeinen, einer vor dem Besonderen außerhalb des Bewußtseins real existierenden Wesenheit, also auf der platonischen Ideenlehre, was schon Hauréau[1]) erkannt hat. Denn die Universalien existieren nur für die menschliche Auffassung als Individuen, thatsächlich aber ist ihr Sein ein intelligibles. Doch wird anderseits die Auffassung der Ideen als selbständiger, von den Dingen verschiedener, immaterieller Substanzen, rein objektiver Realitäten nicht streng festgehalten, sondern sie werden als Gedanken Gottes[2]) bezeichnet, indem, um die späteren Termini zu gebrauchen, dem universale in re das universale ante rem zur Seite gestellt wird. Somit wird der echte platonische Standpunkt und damit auch zugleich die excessiv realistische Anschauung verlassen. Denn das Allgemeine existiert nicht ohne das Einzelne, ersteres aber ist in Gott. Der göttliche Nus trägt die einfachen, immateriellen Urbilder aller Dinge, die Ideen, in sich, eine Ansicht, welche in erweiterter Ausführung bei Bernhard von Chartres[3]) und

[1]) Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique.* Paris 1872. I, 359: ... cette thèse de la non-différence est encore le réalisme dissimulé.

[2]) Über den historischen Prozeß der Umwandlung der platonischen Ideen in göttliche Gedanken vgl. Baumgartner, *Alanus* S. 54

[3]) Vgl. Joh. Saresb., *Metalog.* IV, 35; Migne *PL.* 199, p. 938 D ff.: Et licet Stoici materiam et ideam Deo crederent coaeternam; alii uero, cum Epicuro prouidentiam euacuante, idem omnino tollerent: iste (sc. Bernardus Carnotensis) cum illis, qui philosophantur, Deo neutram dicebat coaeternam. Acquiescebat enim Patribus, qui, sicut Augustinus testis est, probant, quia Deus est, qui omnia fecit de nihilo, omnium creauit materiam. Ideam uero aeternam esse consentiebat: admittens aeternitatem prouidentiae, in qua omnia semel et simul fecit, statuens apud se uniuersa, quae futura erant in tempore, aut mansura in aeternitate. Coaeternitas autem esse non potest, nisi in his, quae se, nec natura maiestatis, nec priuilegio potestatis, nec auctoritate operis, antecedunt. Itaque solas tres personas, quarum est una natura, potestas singularis, operatio inseparabilis, fatebatur esse coaequales et coaeternas; nam in illis omnimoda parilitas est. Ideam uero, quia in hanc parilitatem non consurgit, sed quodammodo natura posterior est, et uelut

Bernhard Silvester[1]) wiederkehrt. Die Ideen sind nach ihm von Gott geschaffen, daher zwar ewig, aber nicht gleich ewig mit ihrer Ursache, Gott, sondern dieser existiert vor ihnen. In der intelligiblen Welt der Ideen ist alles Sein und Geschehen der Sinnenwelt hinsichtlich der Gattung, Art und individuellen Differenzierung schon präformiert und determiniert. So sind die Ideen eine aus Gott emanierte Schöpfung. Diese emanatistische neuplatonisierende Grundanschauung streift bisweilen hart an den Naturalismus an.

Um die Klarheit in dem Entwicklungsgange des Problems durch ein methodisches Vorgehen zu fördern, wird die Auseinandersetzung über Adelards Ansicht durch die nähere Entwicklung ihrer Entstehung und ihrer Beziehung zu der zeitgenössischen Problemstellung vertieft werden. Dieselbe weist gewisse gemeinsame Züge auf und bekundet sonach die weite Verbreitung und den großen Umfang, welchen die Indifferenztheorie hatte. Zuvörderst finden wir den Kern derselben im wesentlichen wieder bei Johannes Saresberiensis. Ihm verdanken wir einen sehr verdienstvollen geschichtlichen Überblick[2]) über die zahlreichen Schulmeinungen der Universalienlehre. Daher ist auch die Indifferenztheorie vor allem durch

quidam effectus, manens in arcano consilii, extrinseca causa non indigens, sicut aeternam audebat dicere, sic coaeternam esse negabat.

[1]) Bernardus Siluestris, *De mundi uniuersitate libri duo etc.* I, 2, v. 152 ff. (S. 13): Ea igitur noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex eius diuinitate nata natura. In qua uitae uiuentis imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita. Erat igitur uidere uelut in speculo tersiore quicquid generationi, quicquid operi Dei secretior destinarat affectus. Illic in genere, in specie, in indiuiduali singularitate conscripta, quicquid hyle, quicquid mundus, quicquid parturiunt elementa.

[2]) Joh. Saresb., *Metalog.* II, 17; Migne, *PL.* 199, p. 874 D ff.: Eorum uero, qui rebus inhaerent (die Realisten), multae sunt et diuersae opiniones, siquidem hic, ideo quod omne quod unum est, numero est (lies: ideo quod omne, quod est, unum numero est; vgl. Boeth. in Porphyr. comm., Migne *PL.* 64, p. 83 B), [aut] rem uniuersalem (das vorhergehende aut ist zu streichen; rem uniuersalem ist Subjekt) aut unam numero esse, aut omnino non esse concludit. Sed quia impossibile substantialia non esse, existentibus his, quorum sunt substantialia, denuo colligunt, uniuersalia singularibus, quod ad essentiam, unienda. Partiuntur itaque status, duce Gautero de Mauritania, et Platonem in eo, quod Plato est, dicunt indiuiduum; in eo, quod homo, speciem; in eo, quod animal, genus, sed subalternum: in eo, quod substantia, generalissimum. Habuit haec opinio aliquos assertores, sed pridem hanc nullus profitetur.

ihn den Geschichtsschreibern der Philosophie bekannt geworden. Die Universalien sind nicht losgelöst von dem Individuellen, sondern mit demselben essentiell vereinigt. Je nach den verschiedenen Zuständen oder Status ist ein und dasselbe Ding Individuum, Art, Gattung, Substanz. Das Individuelle, dem neben dem Allgemeinen die selbständige Existenz gewahrt bleibt, bildet also auch hier den Ausgangspunkt der Betrachtung. Wird hierdurch jede Ausschreitung des Realismus vermieden, so besteht die Unklarheit dieses Vermittlungsversuches darin, daß er über Natur und Grund der verschiedenen Status keine ausreichende Erklärung giebt. Grade dieser Grundbegriff ermangelt, wie bei Adelard der Begriff der Indifferenz, einer zureichenden Definition, ist unklar und widerspruchsvoll. Hier wie dort sucht man nach einem Gesichtspunkte, unter dem das bloß Individuelle und die typische Variation untersucht werden soll, ohne aber einen solchen gefunden zu haben. Wir vermissen die Grundlegung, wie gewisse unwandelbare Eigentümlichkeiten und Schranken der Art und Gattung statuiert werden sollen. Johannes Saresberiensis stellt zwar Walther von Mortagne als den Urheber dieser Anschauung hin, doch finden sich die wesentlichen Faktoren derselben bereits bei Adelard, was schon Hauréau[1]) gesehen hat. Die sachlichen Kriterien weisen ihr die gleiche Stellung zu wie der Indifferenztheorie.

Ihr gemeinsamer Kern tritt klar hervor in der Schrift *de generibus et speciebus*[2]) eines unbekannten Verfassers. Da-

[1]) Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique.* Paris 1872. I, 345 ff.; 355.

[2]) Vgl. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard.* Paris 1836. S. 518: *De generibus et speciebus*: Nunc itaque illam, quae de indifferentia est, sententiam perquiramus. Cuius haec est positio: Nihil omnino est praeter induiduum, sed et illud aliter et aliter attentum species et genus et generalissimum est. Itaque Socrates in ea natura, in qua subiectus est sensibus, secundum illam naturam, quam significat adesse Socrati, indiuiduum est, ideo, quia tale est proprietas cuius nunquam tota reperitur in alio. Est enim alter homo, sed Socratitate nullus homo praeter Socratem. De eodem Socrate quandoque habetur intellectus non concipiens quicquid notat haec uox, Socrates, sed Socratitatis oblitus, id tantum perspicit de Socrate, quod notat idem ‚homo', id est animal rationale mortale, et secundum hoc species est; est enim praedicabilis de pluribus in quid de eodem statu. Si intellectus post-

nach ist das Individuelle und das Allgemeine nicht ein schlechthin und unbedingt, absolut Beziehungsloses, sondern beide existieren nur in Beziehung auf einander. Jedes Ding hat einen Zustand der Individualität und zugleich einen der Allgemeinheit, welche durch die Verschiedenheit der Betrachtung bedingt sind. Die individuelle Substanz vereinigt in sich die Accidenzien, sowie das Wesen der Art, Gattung und allgemeinen Substanz. Das dieser Auffassung zu Grunde liegende Prinzip ist der Begriff des Unterschiedslosen oder Indifferenten. Was mehreren Dingen als ein Unterschiedsloses, Gemeinschaftliches eigentümlich ist, bildet eben den Artbegriff. Socrates, insoweit er Socrates ist, hat keine indifferente Bestimmung an sich, die auch bei anderen Individuen wiederkehrt. Wird er aber als Mensch betrachtet, so finden sich dieselben indifferenten Merkmale, welche man hierbei ins Auge faßt, wieder bei Plato und anderen Individuen. Denn Plato ist auf ähnliche Weise Mensch wie Socrates, obschon er nicht essentiell, auf wesentliche Weise derselbe Mensch ist wie Socrates. Das Allgemeine ist also dem Verschiedenen nicht essentiell, sondern indifferent gemeinschaftlich. In den Individuen ist ein unterschiedslos Gleichartiges, aber nicht Identisches neben den das Individuum constituierenden Differenzen. Auch hier wird ausgegangen von der begrifflichen Zergliederung des uns allein in der Erfahrung gegebenen Individuellen. Der Autor hat die Theorie weiter ausgebaut und den Versuch einer eingehenderen Begründung gemacht, indem er die Lehre vom Status mit der der Indifferenz verknüpft hat. Das Schwergewicht legt er

---

ponat rationalitatem et mortalitatem, et id tantum sibi subiciat, quod notat haec uox ,animal', in hoc statu genus est. Quod si, relictis omnibus formis, in hoc tantum consideremus Socratem, quod notat ,substantia', generalissimum est. Idem de Platone dicas per omnia. Quod si quis dicat proprietatem Socratis in eo, quod est homo, non magis esse in pluribus quam eiusdem Socratis in quantum est Socrates; aeque enim homo, qui est Socraticus, in nullo alio est nisi in Socrate, sicut ipse Socrates; uerum quod concedunt; ita tamen determinandum putant: Socrates, in quantum est Socrates, nullum prorsus indifferens habet, quod in alio inueniatur; sed in quantum est homo, plura habet indifferentia, quae in Platone et in aliis inueniuntur. Nam et Plato similiter homo est, ut Socrates, quamuis non sit idem homo essentialiter, qui est Socrates. Idem de animali et substantia.

auf die Bestimmung des Begriffs der Indifferenz. Das Indifferente ist *nicht* lediglich Bewußtseins-Inhalt, sondern hat auch *objektiven* Wert. Doch bleibt es unklar, wie die Objektivität aus ihm hergeleitet werden soll.

Dieselben Schwierigkeiten erheben sich bei der dieser Anschauung verwandten Lehre von der ‚maneries rerum‘ [1]), in welcher aber mehr die subjektive Auffassungsweise hervortritt.

Endlich fällt Licht auf die Indifferenzlehre durch anonyme Schriften, welche uns Hauréau [2]) zuerst zugänglich gemacht hat, der auch sonst sehr wichtiges Material für die innere Entwicklungsgeschichte der Scholastik zusammengetragen hat.

Von Bedeutung [3]) für den vorliegenden Zweck ist zunächst ein Commentar zum Sendschreiben der porphyrianischen Isagoge an Chrysaorios. Danach haben das Individuelle, die Art und die Gattung ein und dasselbe Subjekt, so daß Einzelnes und Allgemeines in jedem Individuum ist. Nach dem Gesichtspunkte der Betrachtung bestimmt sich die sinngemäße Auffassung eines Dinges. Dieselbe wird ganz in Adelards Art kurz charakterisiert und durch den Vergleich mit einer gekrümmten Linie, die von außen gesehen convex, von innen concav erscheint, veranschaulicht. Hauréau überschreitet in seinem Streben, die Bedeutung des Commentators zu bestimmen, mannigfach die nötigen Grenzen der erlaubten Deutung. Wir

---

[1]) Vgl. Joh. Saresb., *Metalog.* II, 17; Migne, *PL.* 199, p. 876 A: Nunc enim, cum genus audit uel species, res quidem dicit intelligendas uniuersales, nunc rerum materiem interpretatur. Hoc autem nomen in quo auctorum inuenerit, uel hanc distinctionem, incertum habeo, nisi forte in glossematibus aut modernorum linguis doctorum. Sed et ibi quid significet, non uideo, nisi rerum collectionem cum Gausleno, aut rem uniuersalem, quod tamen fugit materiem dici; nam ad utrumque potest ab interpretatione nomen referri: eo quod materies rerum numerus aut status dici potest, in quo talis permanet res. Nec deest, qui rerum status attendat et eos genera dicit esse et species. (Statt materiem des Migneschen Druckes ist hier immer maneriem zu lesen.) Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard.* Paris 1836. S. 523: Item idem Boethius in commentario super categorias dicit: Quoniam rerum genera decem sunt prima, necesse fuit decem quoque esse simplices uoces, quae de simplicibus rebus dicerentur. Hi tamen exponunt genera, id est manerias. Prantl, *Gesch. d. Logik im Abendlande.* Leipzig 1885². II, 125; 363, A. 208.

[2]) Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits Latins de la bibliothèque nationale.* Bd. 5. Paris 1892. S. 293 ff.

[3]) Vgl. Hauréau *a. a. O.* S. 293—96. Siehe unten Anhang I.

können ihm daher in seiner kritischen Beurteilung weder im einzelnen folgen, noch dem allgemeinen Resultat beipflichten, das sich vielmehr als unhaltbar erweist. Er hält den Verfasser für einen erklärten Nominalisten[1]) in dem Sinne, daß dieser den Universalien den Wert von subjektiven Vorstellungen des menschlichen Geistes beilegt, und für einen Gegner des Platonismus, welcher von dem größten Vertrauen zur nominalistischen Theorie beseelt sei, mit deren Hilfe er alle Schwierigkeiten zu beseitigen wisse. Eine unbefangene Prüfung muß jedoch zu einem diametral entgegengesetzten Ergebnis gelangen. Hauréau vindiciert sein eigenes Urteil dem Verfasser, der thatsächlich nicht sowohl ein überzeugter Anhänger des Aristoteles, als vielmehr ein echter Platoniker ist, für dessen Anschauung Boethius die ausschließliche Quelle bildet. Denn der ganze von Hauréau veröffentlichte Abschnitt ist mit Ausnahme der auf die Indifferenzlehre hinweisenden Stelle nichts als eine Paraphrasierung und Kommentierung des boethianischen Kommentars zu Porphyrius[2]), wie eine Vergleichung der beiderseitigen Texte lehrt. Diese Thatsache hat Hauréau übersehen. Der Anonymus deutet keineswegs, wie Hauréau annimmt, die Erklärungen des Boethius in seinem Sinne um, sondern hält an ihnen durchaus fest. Ebensowenig bekämpft er dieselben, entnimmt vielmehr im Gegenteil sogar alle Waffen seiner Argumentationen und angeblichen Widerlegungen des Boethius wieder dem Arsenale seiner Vorlage selbst. Demnach können seine Ausführungen nicht den Anspruch erheben auf die Gelehrsamkeit und Gründlichkeit, welche ihnen Hauréau zuspricht, der die überaus enge Abhängigkeit des Anonymus von Boethius gänzlich verkannt hat.

Als ein treuer Verfechter der Indifferenztheorie erweist sich ferner der Verfasser eines Traktats über die Gattungen und Arten[3]), der nach Abweisung der extrem realistischen Lehrmeinungen seine Ansicht über das Problem in diesem Sinne

[1]) Hauréau *a. a. O.* S. 296 ff.

[2]) Vgl. Boethii *commentaria in Porphyrium*. Lib. I; Migne, *PL.* 64. p. 82 B—86 A.

[3]) Vgl. Hauréau *a. a. O.* S. 312 ff. Siehe unten Anhang II.

darlegt. Alles, was in der Wirklichkeit existiert, ist ein Individuum. Da nun Gattungen und Arten die Materie, das Substrat der Individuen sind, also deren Wesen bezeichnen, so sind sie notwendig selbst Individuen. Umgekehrt sind auch die Individuen zugleich Arten und Gattungen. So ist Socrates Individuum, Art, Gattung und allgemeinster Gattungsbegriff überhaupt. Hierbei ist aber die subjektiv-menschliche Betrachtung ohne Einfluß auf die Wesenheit der Dinge, für ihr Sein oder Nichtsein ohne Belang. Diese Auffassung hat vielmehr in der objektiven Natur selbst ihren Grund. Denn Socrates als das Individuum, welches er ist, mit allen seinen individuellen Eigentümlichkeiten betrachtet, ist als solcher von allen anderen Menschen verschieden durch die Socratitas, die Idee des Socrates, deren substantieller Träger er allein ist. Denn in Hinsicht auf den Status des Socrates ist ihm nichts ähnlich. Dadurch, daß Socrates das Socrates-Sein in sich birgt, Träger desselben ist, ist er eben jenes bestimmte Etwas, nämlich Socrates. Ohne die Socratitas kann Socrates als Socrates überhaupt nicht gedacht werden; sie ist eben für Socrates als solchen die wesentliche Bestimmung. Zugleich ist aber Socrates als Socrates auch Träger des Gattungsbegriffs, Gattung in Bezug auf die Natur seiner Accidenzien schlechthin, nicht aber in Bezug auf die einer Gattung untergeordneten Arten. Denn der Gattungsbegriff inhäriert dem Socrates nicht in der ihm eigentümlichen Form, so daß er das mehreren Arten Gemeinsame umfaßt, sondern in analoger Weise, in Bezug auf seine Accidenzien. Betrachtet man hingegen Socrates als Menschen, so ist er hinsichtlich dieses Status unterscheidbar und ununterscheidbar. Unterscheidbar ist er von jedem anderem existierenden Dinge insofern, als Socrates selbst weder hinsichtlich des Status Mensch, noch hinsichtlich eines anderen Status in essentieller Weise irgend Etwas des Übrigen ist. Zugleich ist er ununterscheidbar d. h. ähnlich dem Plato und anderen Individuen darin, daß er, wie alle anderen, Mensch ist. In dieser Hinsicht sind sie eins und dasselbe, aber nicht in wesenhafter Weise, sondern sie sind eins d. h. ununterscheidbar hinsichtlich des Status Mensch. In Bezug auf die Art Mensch ist Socrates der unterste Artbegriff, also Individuum. In Bezug

auf den Status Lebewesen ist er Gattung und Art, weil das Lebewesen eine Gattung des Menschen und eine Art des Körpers ist. Endlich ist er in Bezug auf den Status Substanz der allgemeinste Gattungsbegriff. Hinsichtlich des Status Mensch ist Socrates Art und daher die Materie vieler Individuen, nicht auf essentielle, sondern indifferente Weise. Essentiell ist er Materie nur seiner selbst, indifferent Materie Platos und anderer Individuen. Ebenso ist Socrates hinsichtlich des Status Lebewesen Gattung und Materie aller Lebewesen und seiner selbst sowie in Bezug auf den Status Substanz der Gattungsbegriff aller Substanzen und seiner selbst in demselben Sinne.

Wieso ist nun Socrates hinsichtlich des Status Mensch Materie seiner selbst hinsichtlich des Status Socrates? Er ist nicht so im Menschen wie in anderen Dingen, welche wirklich existieren vor der Aufnahme gewisser Formen, durch deren Hinzutreten sie selbst bestimmt werden, wie etwa das Erz existiert, das später durch gewisse hinzutretende Eigentümlichkeiten zur Statue verarbeitet wird. Er ist aber anderseits nicht so in Socrates, daß er wirklicher Mensch früher wäre als Socrates, weil er zugleich Mensch und Socrates war. Vielmehr wird er mit einer gewissen Analogie als Materie seiner selbst bezeichnet. Denn wie das Erz früher ist als die Bestimmungen, welche es zur Statue machen, so auch jene Wesenheit, die zugleich Socrates und früher Mensch war und eher die Fähigkeit besaß, die Proprietäten des Menschen, Vernünftigkeit und Sterblichkeit, als die des Socrates, das Socrates-Sein, aufzunehmen. Socrates ist als Mensch früher als Socrates als eben dieses Individuum. Nach seiner Vernichtung hinsichtlich des Status Mensch kann Socrates nicht zurückbleiben. Denn es ist unmöglich, daß irgend eine Wesenheit Mensch nicht sei und doch Socrates sei. Hingegen kann Socrates der Socratitas verlustig gehen, und dabei bleibt doch die Wesenheit als Mensch bestehen.

Zugleich erhebt der Autor gegen die von einem Anhänger des Magisters W. — es ist nach Hauréau[1]) Wilhelm von Champeaux — vertretene Auffassung Einwendungen. Danach

---

[1]) *a. a. O.* S. 322.

wird in dem Urteile ‚Socrates ist ein Mensch‘ Socrates von Socrates prädiciert in Hinsicht auf den Status Mensch. Denn in dieser Beziehung sind Socrates, Plato und andere Individuen identisch, in Bezug auf den Individual-Status aber verschieden. Die Meinung des Anonymus geht dahin, daß im obigen Satze kein Ding von Socrates prädiciert wird, weil weder Socrates, noch sonst irgend Etwas an und für sich existiert. Es wird zwar Socrates von Socrates prädiciert, was aber nicht durch den Satz bezeichnet wird, sondern durch das Wort ‚Mensch‘. Dies ist an und für sich ein reiner Begriff, schließt aber in dieser Verbindung in gleicher Weise eine Beziehung auf Socrates und andere Menschen in sich, so daß sich als Sinn des Satzes ergiebt ‚Socrates ist irgendeiner der Menschen‘. Das Wort ‚Mensch‘ bezieht sich also hier nur auf wirklich existierende Individuen, ist also durch diese Relation in seiner Bedeutung eingeschränkt, während es absolut, an und für sich den Begriff eines vernünftigen, sterblichen Lebewesens bezeichnet ohne Rücksicht auf seine reale Existenz. Socrates, Plato und andere Menschen sind verschieden als Individuen, aber identisch als Menschen. Hauréau bringt diese dem Magister W. zugeschriebene Anschauung in Übereinstimmung mit der Darlegung der Auffassung Wilhelms von Champeaux bei Abaelard [1]), indem er aus den Worten, ‚*secundum statum indiuidualem*‘ bei dem Anonymus die Richtigkeit der Variante ‚*indiuidualiter*‘ ableitet und beide Ausdrücke unter Verwerfung der anderen Lesart Abaelards ‚*indifferenter*‘ als gleichwertig betrachtet. Weiter behauptet er, daß diese Theorie der der Indifferenz inhaltlich sehr nahe steht und nur formell von ihr verschieden ist. Doch läßt er außer acht, daß bei Abaelard die Identität der Universalien in den Individuen,

[1]) Petri Abaelardi opera ed. Cousin. Paris 1849. I. p. 5: ... inter cetera disputationum nostrarum conamina, antiquam eius (sc. Guillelmi Campellensis) de uniuersalibus sententiam patentissimis argumentorum disputationibus ipsum commutare, imo destruere compuli. Erat autem in ea sententia de communitate uniuersalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret indiuiduis; quorum quidem nulla esset in essentia diuersitas, sed sola multitudine accidentium uarietas. Sic autem istam tunc suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter in singulis, sed indifferenter diceret.

aber nicht, wie hier, mit den Individuen bezeichnet wird. Mithin ist diese Identifikation beider Theorien unstatthaft. Der Autor des Traktats, in dem Hauréau [1]) Walter von Mortagne sieht, ohne dies jedoch hinreichend beweisen zu können, bekämpft zwar, wie Hauréau [2]) mit Recht bemerkt, den extremen Realismus und macht dem Nominalismus in den Worten zahlreiche Zugeständnisse, doch verharrt er sachlich auf dem realistischen Standpunkt. Die Art der Abhängigkeit und die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Dingen und Allgemeinbegriffen läßt auch hier eine scharfe und klare Formulierung vermissen. Grade dies Moment, welches den Kardinalpunkt der ganzen Frage bildet, bedarf einer eingehenderen Untersuchung und ist in seiner Tiefe zu wenig berücksichtigt and gewürdigt. Das beweist schon das Schwanken im Gebrauch der verschiedenen Schlagwörter.

Versucht man nun die Indifferenztheorie durch eine nähere Erklärung auf ihren wahren Sinn zurückzuführen, so ergiebt sich, daß sie eine in ihrem Kern im Beginne des 12. Jhdts. allgemein verbreitete Auffassungsweise ist. Denn die charakteristischen Resultate dieser Denkrichtung liegen bei verschiedenen Philosophen vor, welche sich bemühen, in der viel umstrittenen Universalienfrage die entscheidenden Punkte scharf herauszuarbeiten. So sehr sie sich auch in der sprachlichen Formulierung derselben im einzelnen unterscheiden mögen, so besteht doch zwischen ihnen kein sachlicher Gegensatz. Entkleidet man nämlich die Erklärungsversuche ihrer besonderen Ausgestaltungen, so zeigt sich, daß der allgemeine Grundgedanke, der sie kennzeichnet, derselbe ist. Bei allen bildet die Basis die Betrachtung des Einzeldinges. Diese ist aber nicht von fundamentaler Bedeutung für die weitere Entwicklung. Die Theorie bleibt auf dem Boden der Erfahrung nicht stehen, weil sie überhaupt thatsächlich gar nicht auf demselben erwachsen ist Das Wesen und Recht der Lehre ist nicht tief genug begründet. Nicht allein der Inhalt des Objekts, sondern auch die Abhängigkeit vom Subjekt ist von entscheidender Bedeutung. Die Recht-

[1]) *a. a. O.* S. 304. — [2]) *a. a. O.* S. 325.

mäßigkeit des Anspruchs, den die Allgemeinbegriffe erheben, der subjektive Ausdruck des objektiv sachlichen Thatbestandes zu sein, ist nicht erwiesen. An diesen unhaltbaren Schwierigkeiten leiden alle auf den Gedanken der Indifferenz, der Ähnlichkeit, des Status gegründeten Hypothesen. Es ist ihnen nicht gelungen, diese logischen Grundbegriffe unter Festhaltung der Erfahrung zu umgrenzen und sicher zu bestimmen und so Kriterien von unumstößlicher Gewißheit für die sachlichen Begriffe, die das Indifferente in den Dingen ausdrücken, aufzustellen. Denn alle diese zur Aufhellung des Problems verwendeten Begriffe sind gleich problematisch, im Grunde nicht aus der Erfahrung entnommen, sondern Idealbegriffe.

Um eine genetische Darstellung dieser Lehre anzubahnen und zu zeigen, wie diese Auffassungsweise mit Notwendigkeit hervortreten mußte, müssen neben den Vorläufern derselben, wie dies bereits am Anfang der Darstellung geschehen ist, auch die zeitgenössischen Einflüsse klar gelegt werden. Die Lehre stellt sich dar als eine Stufe innerhalb der Entwicklung der einander verwandten Gestaltungen, die den Widerstreit zwischen Plato und Aristoteles zu überbrücken suchen. Ein solcher Ansatz mußte naturgemäß unklar sein in einer Zeit, wo die Kenntnis des Aristoteles nur durch Boethius vermittelt wurde und daher sehr beschränkt war, wo das Alte noch fest haftete, und das Neue sich erst ganz allmählich aus demselben heraus entwickelte und in seiner wahren Bedeutung noch gar nicht klar erkannt worden war. Daher birgt dieser Vermittlungsversuch eine gewisse Unwahrheit oder Selbsttäuschung in sich, die dazu führte, daß man die Theorie für beweiskräftig hielt und dabei gänzlich die Schwierigkeiten übersah, welche sie als unzulänglich erweisen. Schon das unklare Schwanken des Ausdrucks verrät die Unklarheit der Gedanken; doch erstreckt sich diese Unklarheit nicht nur auf die Terminologie, sondern geht auch die Sache selbst und deren Behandlung an. Daher involviert die Auffassung einen inneren Widerspruch, da sie den Platonismus, allerdings nicht mehr den echten, geistig nicht überwindet. Ohne ihre Mängel zu verkennen, kann man sie doch immerhin in gewisser Hinsicht als eine Fortentwicklung bezeichnen. Sie spielt insofern

eine Rolle, als sie durch die Verschmelzung des platonischen und aristotelischen Gedankenkreises den Boden für die Folgezeit vorbereitete, die das Verständnis des aristotelischen Realismus förderte und ihm zum endgiltigen Siege verhalf, da man schließlich die Immanenz der Begriffe in den Dingen statuierte. Auf dem Wege zu diesem Ziele hin bildet die Indifferenztheorie eine Etappe innerhalb der Entwicklungsreihe der verschiedenen Anschauungen und charakterisiert sich als eine weitere Vorbereitung der Lösung der Frage, und zwar im Sinne Gilberts [1]), bei welchem diese Bestrebungen den klarsten Ausdruck fanden. Dieser unterscheidet von den Urbildern, den ewigen Ideen im göttlichen Geiste, deren Abbilder, die formae natiuae, die geschaffenen irdischen Formen, die objektivierten Gattungs- und Artbegriffe. Letztere sind als Einzelexistenzen den Dingen immanent, deren individuell existierende Formen. Das Allgemeine ist also in die Einzeldinge gelegt und besteht in der Conformität oder Gleichförmigkeit der singulären Formen, also in der Relation oder Ähnlichkeitsbeziehung zwischen letzteren. Dieser individualistische Realismus, welcher die göttlichen Ideen als die Grundlage der Allgemeinbegriffe betrachtet, demnach platonische und augustinische Anschauungen verknüpft, nimmt im wesentlichen die Lehrmeinung voraus, welche in der Scholastik des 13. Jhdts. die herrschende war und einen dreifachen Zustand der allgemeinen Wesenheiten unterschied. Danach existieren diese als die göttlichen Urbilder oder Ideen vor den Dingen, an sich, als Formen in den Individuen und endlich als Allgemeinbegriffe nach den Dingen im menschlichen Intellekt. Die gleiche Formulierung kehrt bei den arabischen Philosophen Alfarabi und Avicenna wieder, wo sie dem Einflusse des Neuplatonismus ihre Entstehung verdankt und vielleicht aus

[1]) Joh. Saresb, *Metal.* II, 17; Migne, *PL.* 199, p. 875 D: Porro alius, ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto, episcopo Pictauiensi, uniuersalitatem formis natiuis attribuit et in earum conformitate laborat; est autem forma natiua originalis exemplum et quae non in mente dei consistit, sed rebus creatis inhaeret; haec Graeco eloquio dicitur *εἶδος*, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus uniuersalis.

Proclus[1]) geflossen ist. Die scholastische Fassung ist trotz ihrer Identität mit der arabischen in ihrem Ursprung und in ihrer Entwicklung nicht ausschließlich auf diese Einflüsse zurückzuführen, sondern hat sich zugleich in Anlehnung an die verschiedenen Vermittlungsversuche herausgebildet, von denen ihr die Indifferenzlehre am nächsten kommt. Der gemeinsame Boden aber, auf dem diese Theorie wie die ihr verwandten Gedankenbildungen entsprossen sind, ist die Grammatik, während die arabische Anschauung aus dem Gegensatze von individualisierender Materie und an sich gleichförmiger Form erwachsen ist. Das Bestreben, Gegensätze, die keine Zwischenformen gestatten, zu mildern, ja aufzuheben führte infolge des Mangels an Einsicht in diesen Zusammenhang zu immer neuen Einkleidungen und Modifikationen. Die verschiedenartigen Begründungen betreffen jedoch, da sich die Verquickung der gegensätzlichen Anschauungen sehr widerspruchsvoll gestaltete, naturgemäß mehr die Terminologie als das Wesen der Sache selbst, da nicht sachliche, sondern sprachliche Gründe hierbei entscheidend in die Wagschale fallen[2]). Zur sicheren Erkenntnis fehlte vor allem eine scharfe Definition grade der Grundbegriffe. Vergebens sucht man den individuellen Charakter derselben abzustellen, indem man den Gebrauch der Worte auf gewisse Vorstellungen einschränkt oder ersteren wieder andere Worte hinzufügt, um sie zu verdeutlichen. Doch auch so wird das Schwanken nicht beseitigt. So hat die verschiedene Auslegung der maßgebenden Begriffe, wie Indifferenz, Status, ihren Grund darin, daß man nicht scharf umgrenzt hat, was man unter jenen Ausdrücken verstanden wissen will. Der Wert und die Haltbarkeit der Begriffe hält einer Vergleichung und näheren Prüfung nicht Stand. Schon Johannes Saresberiensis hat unter Hinweis auf den[3]) historisch bedingten Wechsel des Sprachgebrauchs und die so

---

[1]) Procli Diadochi *in primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. Friedlein. Prolog. II. S. 50 f.

[2]) Vgl. Hauréau *a. a. O.* S. 326 ff.

[3]) Joh. Saresb., *Metalog.* III. 3, *PL.* 199, p. 899 C. D. III, 4. *PL.* 199, p. 902 A. *Enthet.* v. 27—30. *PL.* 199 p. 965 C Prantl, *Gesch. d. Logik* II², 245.

entstandene Vieldeutigkeit der Worte den Universalienstreit als einen kindischen [1]) bezeichnet, ist aber von Prantl [2]) mit Recht zurückgewiesen worden. In der That ist dies absprechende Urteil in solcher Begründung wenig stichhaltig. Anderseits ist aber nicht zu verkennen, daß die Lösung der Frage von dieser Grundlage aus als ein bisweilen sich stark geltend machender Formalismus keine inhaltliche Erkenntnis bietet.

Eine völlige Klarheit darüber, wer die in der Indifferenzlehre vorliegende Denkrichtung geschaffen, für sie den Namen geprägt und sie zur Geltung gebracht hat, läßt sich in die Überlieferung nicht bringen. Ob ihr grade Adelard die originelle Gestaltung gegeben, oder ob sie schon früher entstanden ist und erst damals schärfer hervortrat, so daß sie allgemeine Anerkennung fand, ist bei der Dürftigkeit der Quellen nicht mit Sicherheit auszumachen: jedenfalls geschieht ihrer zuerst hier Erwähnung. Denn aus der Widmung der Schrift an den Bischof Wilhelm von Syracus [3]) erhellt, daß sie in den Jahren 1105—16 verfaßt ist.

In der Kosmologie, der Lehre über die Entstehung, Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Welt, sind christianisierter Platonismus und neupythagoreische Gedankenkreise miteinander verbunden. Sie berührt sich daher mit den Anschauungen Wilhelms von Conches, Bernhards Silvester und Thierrys von Chartres. Die Gestaltung derselben ist durch physikalische und metaphysische Interessen bedingt. Hierbei wirken insbesondere religiöse und ethische Motive mit, um so eine mit den Prinzipien seiner allgemeinen Weltanschauung vereinbare physikalische Erklärung des Weltganzen auf theistischer Grundlage herbeizuführen. Wie in allen kosmologischen Spekulationen der Scholastik [4]), so bildet auch bei ihm die Grundlage der Weltbildung das Dogma von der Weltschöpfung. Die Welt und ihre letzten Prinzipien sind nicht, wie bei Plato, ewig, son-

[1]) Joh. Saresb., *Metal.* III, 1. *PL.* 199, p. 891 A ff.

[2]) Prantl *a. a. O.* II², 247.

[3]) Jourdain, *Recherches critiques* S. 259.

[4]) Vgl. Baumgartner, *Alanus* S. 70 f., wo die mannigfachen kosmologischen Standpunkte in der voraristotelischen Periode der Scholastik erörtert werden.

dern geschaffen (9, 34; 15, 10 ff.). Gott ist die denknotwendige Voraussetzung der Welt. Freilich wird die schöpferische Ursache sowohl, wie ihre Thätigkeit mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet, die der erforderlichen Klarheit ermangeln. So spricht Adelard bezüglich des Schöpfungsaktes nur von einer formierenden Thätigkeit der göttlichen Vorsehung in Anknüpfung an Boethius [1]. Zugleich baut er seine Kosmogonie auf physikalischer Basis auf. Indem er als Dualist an dem unaufheblichen Unterschiede zwischen der geistigen und körperlichen Realität festhält, adoptiert er inbetreff des Begriffs der Materie die Atomenlehre Demokrits (13, 8), stellt sich also auch hier als Empirist, ebenso wie Wilhelm von Conches [2], in Gegensatz zur idealistischen Grundanschauung der platonischen Kosmologie [3]. Die Korpuskulartheorie ist eine naturgemäße Folge der Übertragung der Realität auf die Einzelwesen, von welcher er in der Ontologie ausgegangen. Aus den kleinsten, qualitätslosen, der Sinneswahrnehmung nicht zugänglichen, sondern allein durch den Verstand erfaßbaren Grundteilchen constituiert sich die Mannigfaltigkeit der empirischen Qualitäten. Gott hat die verworrene, form- und ordnungslose, aber nicht gänzlich bestimmungslos gedachte, sinnfällige Stoffmasse geschaffen und mit verschiedenen Bestimmtheiten ausgestattet (15, 10 ff.), so daß sie das Substrat oder der Träger aller accidentellen Veränderungen ist [4]. Die Materie ist an sich indifferent, leblos, träge und schwer (15, 16). Von Natur aus ist sie eine passive Substanz, der keine Beweglichkeit und Empfindlichkeit eignet. Darum

---

[1] Boethius, *De trinit.* 2. (ed. Peiper) S. 152 v. 20. Wie Boethius auch Alanus, Thierry u. a. Vgl. Baumgartner *a. a. O.* S. 126 f. u. 133.

[2] Vgl. Wilh. v. Conches (Honorius Augustod.), *De philos. mundi* I. cp. 21; Migne, *PL.* 172, p. 49 B: Elementa ergo sunt simplae et minimae particulae, quibus haec quattuor constant quae uidemus. Haec elementa nunquam uidentur, sed ratione diuisionis intelliguntur. Adelard auch in den *Quaestiones naturales* Vgl. Baumgartner *a. a. O* S. 70. Über das Fortleben der Atomistik im Mittelalter vgl. Baumgartner *a. a. O.* S. 50. A. 4. und Lasswitz, *Gesch. d. Atomistik.* Hamburg u. Leipzig 1890. I, 31 ff.

[3] Baeumker, *Das Problem der Materie in der griech. Philosophie.* Münster 1890. S. 186.

[4] Vgl. Bernardus Siluestris *a. a. O.* II, 13. S. 61.

muß sie infolge der mangelnden Selbstbewegung den Impuls von einer außerhalb stehenden Ursache erhalten. Ihr Leben ist das Werk eines besonderen Geistes, der ihr als „Baumeister“ [1]) oder „Künstler“, ähnlich dem platonischen Demiurgos, gegenübergestellten Gottheit, des unveränderlichen Bewegers [2]), welcher sie in Thätigkeit setzt und den Stoff erst der Entwicklung fähig macht. Die Materie ist den göttlichen Ideen gemäß gestaltet und die ganze Welt daher eine Schöpfung der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes [3]) (9, 34; 15, 10). Die Dinge, welche er geformt hat, sind ein Abbild seiner Wesenheit, dieser ähnlich, Nachahmungen und Abprägungen der göttlichen Ideen (9, 34). Eine nähere Beleuchtung des Gedankens, ob diese gestaltende, künstlerische Thätigkeit Gottes und der Schöpfungsakt in einen Moment zusammenfallen, wie **Augustin** [4]) lehrt, — nach ihm

[1]) Vgl. S. 9, 34 conditor; S. 15, 10 fabricator; S. 14, 1; 21, 18 artifex; S. 16, 14; 17, 6 auctor. Artifex auch bei **Alanus** (vgl. **Baumgartner** *a. a. O.* S. 133), bei **Bernardus Siluestris**, bei **Thierry** oft. (Vgl. **Hauréau**, *Notices et extraits*. Paris 1890. I, 61 ff.)

[2]) Nähere Ausführung in den *Quaest. nat.* cp. 60. Vgl. **Baumgartner**, *Alanus* S. 109. A. 5. **Boethius**, *De consol. phil.* IV, 6, 108 v. 21 ff. u. III., 9 metr. S. 70. v. 3.

[3]) Vgl. *Timaeus* 29 E (ed. **Wrobel** S. 26): Ab optimo porro inuidia longe relegata est. Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiuscunque natura capax beatitudinis esse poterat, effici uoluit.

[4]) **Augustinus** als Theolog denkt an *Ecclesiasticus* 18, 1: Qui uiuit in aeternum, creauit omnia simul. *De genesi ad litteram* I, 15, n. 29, *PL.* 34, p. 257: Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum et unde factum est et quod factum est. Sicut enim uox est materia uerborum, uerba uero formatam uocem indicant non autem qui loquitur, prius emittit informem uocem, quam possit postea colligere atque in uerba formare: ita creator Deus non priore tempore fecit informem materiam et eam postea per ordinem quarum naturarum quasi secunda consideratione formauit; formatam quippe creauit materiam. ... potuit diuidere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus faciendi temporibus non diuisit ... cum simul utrumque Deus fecerit, et materiam quam formauit, et res in quas eam formauit ... Non itaque dubitandum est ita esse utcumque istam informem materiam prope nihil, ut non sit facta nisi a Deo, et rebus quae de illa factae sunt simul concreta sit. *Ibid.* IV, 34 n. 53, *PL.* 34, p. 319: ... cum simul uniuersam creaturam, sicut simul facta est, et in primis atque incommutabilibus rationibus, per quas condita est, contemplaretur ... omnia simul omnia facta sunt. *Ibid.* n. 55, *PL.* 34, p. 320: In his ergo, ...l facta sunt, nemo uidet, quid prius posteriusne fieri debuerit, nisi ...entia, per quam facta sunt omnia per ordinem simul. *Ibid.* V, 5

sind in der Materie die Keime zur weiteren Entwicklung eingeschlossen und bilden so die Grundlage der Organismen — oder ob die Erschaffung der Geistes- und Körperwelt sich successive, nicht zugleich und auf einmal, vollzogen hat, liegt wegen der Schwierigkeit der Entscheidung außerhalb seiner Absicht. Doch neigt er sich mehr der einen zeitlichen Verlauf statuierenden, auf den platonischen Timaeus zurückgehenden Auffassung zu (15, 19). Zwar spricht er auch von den „Samen der Dinge" (14, 21), doch ist diese gelegentliche Erwähnung ohne Einfluß auf die dogmatische Grundlage seiner Lehre [1]).

Die Einheit und Ordnung der Welt wird durch die Hereinziehung der neupythagoreischen Zahlenlehre [2]) begreiflich gemacht, die, wie bei Thierry von Chartres und Bernhard Silvester, auf metaphysischem und kosmologischem Gebiete eine hervorragende Bedeutung gewinnt. Der Zahl unterliegen alle sinnfälligen Dinge (23, 8), sie sichtet und sondert die unsichere, verworrene Mannigfaltigkeit der zusammengesetzten Erscheinungen, ordnet und verknüpft sie zur Einheit [3]) (23, 19). Auf ihr beruht das Sein der Dinge, sie ist deren Prinzip und liegt ihnen als das Urbild zu Grunde [4]), von dem sie durch Vermittlung der Gottheit ihre durch sie bedingte Schönheit empfangen haben (23, 21). Die Zahl stellt den gesetzmäßigen Zusammenhang der Welt, die Harmonie [5]), welche als das ver-

---

n. 12; *PL.* 34, p. 326: . . . operatus est omnia simul . . . *Contra aduers. leg. et proph.* I, 8 n. 11; *PL.* 42, p. 609: creatura, quae ita facta narratur sine interuallis temporalium morarum . . . Storz *a. a. O.* S. 219. Fr. L. Graßmann, *Die Schöpfungslehre des heil. Augustinus und Darwins.* Regensburg 1889. S. 19 ff.

[1]) Über die Samen- und Keimformen der körperlichen Welt vgl. Baumgartner, *Alanus* S. 52 A. 1. Graßmann *a. a. O.* S. 17 f.

[2]) Über ihre historische Ausbreitung vgl. Baumgartner *a. a. O.* S. 74 f.

[3]) Vgl. Bernard. Silv. *a. a. O.* II, 2, v. 9 (S. 35) I, 2, v. 85 f. (S. 11).

[4]) Vgl. Macrobius, *Somnium Scipionis* I, 6, 4: procedens autem tractatus inuenit numeros et ante animam mundi fuisse, quibus illam contextam augustissima Timaei ratio naturae, ipsius conscia testis expressit. Ähnlich Alanus u. a. Vgl. Baumgartner *a. a. O.* S. 74 f.

[5]) Vgl. Bernard. Silv. *a. a. O.* I, 1 v. 22 (S. 7); I, 2, v. 42 (S. 10); ibid. v. 81 (S. 11). Zeller, *Die Philosophie der Griechen.* Leipzig 1892[5]. I, 1. S. 357 f.

knüpfende Band der Elemente die Gegensätze zur Einheit zusammenschließt, her und bildet in dem steten Wechsel des Werdens das einigende Band. Weil die Zahl so vor allen anderen Wesenheiten ausgezeichnet ist, darum nennt Xenocrates, um den Adel ihrer Natur hervorzuheben, mit Recht die Seele eine sich selbst bewegende mathematische Zahl, indem erstere vor der letzteren insofern den Vorzug hat, als ihr die Eigenbewegung zukommt [1]) (23, 22); ja die Idealzahl, als der Grund der Dinge, steht sogar über der Seele (24, 2). Alles, was existiert, existiert nur, weil es eines ist oder mehreres, eben durch die Zahl (23, 9). In der Art-Einheit ist die Vielheit als freie Entfaltung des in der Einheit eingeschlossenen Mannigfaltigen zusammengefaßt. Die Art wird so durch die Einheitlichkeit der Auffassung charakterisiert, ist jedoch nicht eine bloße Summe, die in der höheren Einheit zusammengefaßt wird. Jedes Ding empfängt also durch die Einheit seine Existenz; sein Wesen, sein Sein beruht auf dem Eins-Sein. Die Lehre, daß durch die Einheit die Existenz eines jeden Dinges bedingt sei, findet sich in fast wörtlicher Wiederholung bei Dominicus Gundissalinus [2]), wo, wie bei Ibn Gebirol, die Einheit mit der Form identificiert wird. Sie geht im letzten Grunde auf Aristoteles [3]) zurück, wird von den Neupythagoreern und Neuplatonikern umgebildet, von welchen sie Augustin und Boethius übernehmen. Einen viel größeren Einfluß als bei Gundissalinus hat dieses neupythagoreisch-neuplatonische Element bei Alanus [4]). Hier ist der Begriff der Einheit zum Mittelpunkt der Betrachtungen über das Wesen Gottes geworden, so daß sich aus ihm alle Bestimmungen desselben ergeben, und hat sich zu einer mystischen, auf die Gottheit übertragenen Zahlenspekulation

[1]) Vgl. Macrobius *a. a. O.* I, 14, 19: Hinc est, quod pronuntiare non dubitauere sapientes, animam esse numerum se mouentem.

[2]) Dom. Gundissalin., *De unitate* S. 10 v. 17: Quicquid enim est, uel est unum uel plura, in Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate.* Münster 1891. in Baeumker u. v. Hertling Beitr. I, 1. Vgl. S. 45.

[3]) Correns *a. a. O.* S. 16 f.; 41, 44 f.

[4]) Baumgartner, *Alanus* S. 112; 124 ff. Vgl. ferner Macrobius, *Somn. Scip.* I, 6, 8 ff.

verdichtet, und zwar in Anlehnung an Thierry von Chartres[1]), der als Hauptvertreter dieses christlichen Neupythagoreismus gelten kann.

Die mathematische Ordnung und Einheit, wie Leben und Bewegung werden in die Welt eingeführt durch die aus Plato entlehnte und im Anschluß an Chalcidius von den damaligen Platonikern angenommene Weltseele oder Natur (15, 19; 26, 34), die als Personifikation der Naturkräfte außer bei Adelard bei Wilhelm von Conches, Thierry von Chartres und Bernhard Silvester wiederkehrt und überhaupt sehr verbreitet war[2]). Auch sie ist, wie alle anderen Dinge, nach dem Bilde einer Idee von Gott geschaffen, ihm untergeordnet und von ihm abhängig (15, 21), hingegen übt sie der Körperwelt gegenüber ihre Herrschaft und Macht aus (27, 3). Als die herrschende Wesenheit ist sie früher als der dienende Körper geschaffen und überragt diesen durch ihre Kräfte, vermittelst derer sie sich gestaltend bethätigt. Sie begreift alle Zahlen- und Maßverhältnisse, die durch den göttlichen Willen in ihr gewirkt sind, ursprünglich in sich. Daher stammt von ihr alle Zahlen-Bestimmtheit und alle harmonische Gesetzlichkeit der Welt[3]) (27, 4 f.). Sie ist das lebendige mathematische Gestaltungsprinzip der Welt, dessen Wirken wiederum durch die Gottheit bedingt ist. Als die alles zusammenhaltende, in sich selbst har-

[1]) Vgl. Hauréau, *a. a. O.* I, 63 ff. Vnitas igitur singulis rebus forma essendi est. Vnde uere dicitur: omne, quod est, ideo (so ist mit Baeumker, *Archiv f. Gesch. d. Phil.* X. 1897. S. 137,37 zu lesen statt in Deo) est, quia unum est. Boethius, *Comment. in Porphyr.* Lib. I. *PL.* 64, p. 83 B: Omne enim quod est, idcirco est quia unum est. Damit wird Hauréaus (*Histoire de la philos. scolastique.* Paris 1872. I, 400 u. *Notices et extraits.* Paris 1890. I, 69) spinozistische Auffassung von Thierrys Lehren hinfällig. Ebenso bei Joh. Saresb., *Metalog.* II 17. *PL.* 198, p. 874 D (s. oben S. 60. Anm. 2); Gundissal., *de unitate* S. 3, 8. *de processione mundi* (Correns *a. a. O.* S. 37). Auch sonst oft, vgl. Correns *a. a. O.* S. 17. Baumgartner *a. a. O.* S. 134. A. 2.

[2]) Vgl. Wilh. v. Conches (Honorius Augustod.) *de philosophia mundi* I, 15: Migne, *PL.* 172, p. 46 C f. Bernard. Silv. *a. a. O.* I, 2. v. 5 (S. 9); II, 2 v. 19 (S. 35); II, 9, v. 31 (S. 53); II, 14, v. 170 (S. 70). Über Thierry vgl. Hauréau *a. a. O.* I, 61. Allgemein: Baumgartner *a. a. O.* S. 76 ff. S. 80 ff.

[3]) Vgl. Macrobius, *Somn. Scip.* II, 2, 19 u. 23 ff. ibid. II, 3, 11 u. 15.

monische Einheit teilt sie grade diese ihre vornehmste Eigenschaft, die Harmonie, allen Teilen und Gliedern des Weltalls mit. Sie ist das Beseelungsprinzip der obersten Weltsphäre. Es unterstehen daher ihrer Leitung [1]) nicht nur die Gestirne, sondern auch das von diesen ursächlich bestimmte irdische Geschehen, die gesamte organische und unorganische Natur mit Einschluß des Menschen. Auch besitzt sie die Erkenntnis aller Dinge [2]) (32, 10). In ähnlicher Weise macht sich die Betonung der Einflüsse der Gestirne hinsichtlich ihrer intellektiven, nicht rein physikalischen Natur besonders bei Wilhelm von Conches geltend, der uns auch die verschiedenen Fassungen der Ansichten über die Weltseele überliefert [3]). Während sie bei einigen Philosophen, wie Adelard, Wilhelm von Conches [4]), Thierry mehr zurücktritt, hat sie in der phantasievollen, begrifflich und philosophisch weniger abgeklärten Darstellung Bernhards [5]) eine besondere Macht. Hier emaniert die Weltseele, Endelechie, aus dem göttlichen Verstande, aus dieser die Natur, aus letzterer das Fatum, und die Welt erscheint fast in pantheistischer Weise in allen Teilen belebt.

II.

Psychologie.

Entsprechend der streng intellektualistischen Anschauung in der Erkenntnistheorie und Metaphysik trägt auch die diesen Disciplinen zu Grunde liegende Psychologie die charakteristischen Merkmale eines einseitigen Spiritualismus an sich. Wenn sich auch hier in einzelnen Punkten Einwirkungen der Empirie geltend machen, und der Blick für das thatsächlich Gegebene, der Sinn für die Wirklichkeit gegenüber der durchaus vorherrschenden Spekulation in beschränktem Sinne zu seinem Rechte kommt,

[1]) Vgl. Bernard. Silv. *a. a. O.* II, 9, v. 31 (S. 53).

[2]) Vgl. Baumgartner *a. a. O.* S. 81 A. 1.

[3]) Vgl. Baumgartner *a. a. O.* S. 80 Anm. 2. Wilh. v. Conches *a. a. O.* Migne, *PL.* 172, p. 46 C f.

[4]) Wilh. v. Conches behandelt sie in seinen früheren Schriften, aber nicht im *Dragmaticon*. Vgl. Werner *a. a. O.* Bd 75, S. 310. u. 313.

[5]) Bernard. Silv. *a. a. O.* I, 4, v. 122 (S. 32).

so kann doch kein Zweifel daran aufkommen, daß die Ausführungen ganz im Sinne Platos und des von diesem beeinflußten Augustin gehalten sind. Waren doch platonisch-augustinische Anschauungen bis ins 13. Jahrhundert herrschend, während von da an aristotelische unter sachgemäßen Modifikationen allmählich immer weitere Verbreitung fanden. Dies gilt insbesondere von der Lösung der zwei Grundprobleme der Psychologie, der Frage nach dem Wesen der Seele und ihrem Verhältnis zum Leibe.

Das Wesen der Seele wird in rein abstrakt-metaphysischer Weise bestimmt. Die Seele ist nicht ausgedehnt, also nicht teilbar, immateriell, nicht sinnlich und daher absolut einfach; stets sich selbst gleich, kennt sie an sich weder Größe noch Kleinheit (15, 33). Sie ist demnach eine dem Sein und Wirken nach von allem Sinnlichen unabhängige und sich innerlich unterscheidende Substanz. Die Seele allein verleiht dem Körper die Bewegung, nur ihr eignet die sinnliche Wahrnehmung und die geistige Erkenntnis. Die Sinne sind nur Mittel und Werkzeuge, deren sich die Seele bedient, um das Wahrnehmbare zu erfassen und zu behalten. Nur in der Seele ist die Einheit des menschlichen Organismus begründet, da sonst dem Menschen aller einheitlicher Charakter genommen würde.

Bezüglich des Ursprungs der Seele verficht Adelard den Creatianismus. Im Gegensatze zu Augustin, der zwischen Traducianismus und Creatianismus hin und her schwankt, ist nach ihm die Seele von Gott geschaffen, ein Produkt seiner freien Entschließung [1]) (10, 1; 15, 23; 17, 6).

Die Kräfte, durch welche die Seele ihre Wirkungen äußert, sind im herkömmlichen augustinischen Sinne nicht von der Seelensubstanz real verschiedene Vermögen, sondern mit ihrem Wesen identisch, unmittelbare Manifestationen, Bethätigungsformen oder Zustände der Seele selbst, wie sich dies, ohne daß es

---

[1]) Ebenso Wilh. v. Conches, *De phil. mundi* IV, 32; Migne, *PL.* 172, p. 98 C u. *Secunda phil.* bei Cousin, *Fragments de philosophie du moyen-âge.* Paris 1856. S. 346 (über die *Secunda philosophia* und ihr Verhältnis zum *Dragmaticon* vgl. Reginald Lane Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought.* London 1884 S. 124 ff.).

ausdrücklich hervorgehoben wird, aus der Bestimmung des Wesens der Seele als einer geistigen, einfachen, unteilbaren Substanz ergiebt. Die verschiedenen Arten der psychischen Funktionen, welche nicht gesonderte Kreise, sondern die untrennbar miteinander vereinigten Seiten eines und desselben Aktes sind, der nach seinen verschiedenen Beziehungen auf verschiedene Weise wirkt, werden von Adelard in mannigfacher Weise klassifiziert. Lediglich unter Berücksichtigung der erkennenden Thätigkeit der Seele scheidet er sechs Vermögen: *sensus* (10, 18; 13, 3; 14, 7), *imaginatio* (12, 14 u. 18 u. 27; 32, 33), *opinio* (10, 10; 13, 3 u. 20), *memoria* (10, 10; 33, 1), *ratio* (10, 6; 12, 14; 13, 3; 14, 2; 15, 4; 32, 33), *mens* (7, 18; 9, 31; 10, 1; 15, 3). Einer ähnlichen Einteilung begegnen wir bei Wilhelm von Conches[1]). Gehören die drei ersten Potenzen der niederen Stufe der Erkenntnis an, so wird wahres Wissen nur durch die zwei obersten Erkenntnisthätigkeiten erworben. Diese sind rein geistige Kräfte, durch welche die Wesenheit der Dinge erfaßt wird. Die *ratio* ist die dem Menschen spezifisch eigentümliche Thätigkeit, durch welche er sich wesentlich vom Tiere unterscheidet. Daneben tritt noch eine andere, mehr ethischen Erwägungen entspringende platonische Klassifikation auf, indem die *ratio* der *ira* und *cupiditas* oder *concupiscentia* entgegengestellt wird. Den beiden letzteren liegt die Aufgabe ob, auf den Körper einzuwirken, insofern die *ira* die ungestümen Ausschreitungen des Zuviel und Zuwenig niederhalten, die *cupiditas* die sinnliche Begehrlichkeit in Schranken halten und das rechte Mittelmaß herbeiführen soll (15, 31). Sie zeigen sich jedoch bisweilen ihrer Aufgabe nicht gewachsen und unterliegen den verderblichen Einflüssen des Körpers, so daß das ihnen innewohnende Maßhalten geschwächt und in das Gegenteil verkehrt wird (16, 4 ff.). Darum werden sie von der *ratio* unterstützt und geleitet, um ihre wahre Bestimmung zu erfüllen (16, 2).

---

[1]) Wilh. v. Conches, *De phil. mundi* IV, 34; Migne, *PL.* 172, p. 98 D zählt außer *sensus* und *imaginatio*, die der Mensch mit dem Tiere gemein hat, als dem Denkleben der Seele angehörige Funktionen auf *ingenium, opinio, ratio, intelligentia, memoria*. *Sec. phil.* bei Cousin *a. a. O.* S. 443 ff u. 346 ff.

Denn die intellektiven Bethätigungen der *ratio* ergeben sich unmittelbar aus dem Wesen der Seele, die anderen Kräfte hingegen treten erst infolge ihres Verhältnisses zum Leibe hervor. Sie hält daher die niederen Triebkräfte im Zaume, um sie nach ihren Geboten und Ratschlägen zu beherrschen. Parallel mit dieser Fassung der psychischen Funktionen läuft eine andere Einteilung, in der aber das Anatomische und Physiologische vorwiegt. In Anlehnung an Plato und in Übereinstimmuug mit der Philosophie seiner Zeit führt er uns eine dreifache, dem Range nach einander untergeordnete Seele vor Augen: die rationale, animalische und vegetative[1]). Erstere dient der Erkenntnis, die beiden anderen haben nur eine physiologische Bedeutung (32, 29 ff.). Die rationale Seele ist im Kopfe lokalisiert. Ihre Kräfte sind auf verschiedene Teile desselben verteilt, und zwar die *imaginatio* auf das Vorder-, die *memoria* auf das Hinterhaupt, während das Mittelhaupt der *ratio* vorbehalten ist (32, 33 f.). Diese bei Wilhelm von Conches und auch sonst häufig wiederkehrende Lokalisations-Theorie ist im Abendlande zuerst wohl durch Constantinus Africanus verbreitet worden[2]). Der Sitz der animalischen Seele ist das Herz, dessen rechte Kammer venöses Blut enthält, während die linke Hälfte arterielles umschließt (33, 2). Von ihr hängt die Bluterzeugung und Empfindung ab. Die vegetabilische Seele hat ihren Sitz in der Leber (33, 3), nach Plato im Unterleib. Ihr ist das Ernährungsvermögen eigen, welches wieder vier Kräfte in sich befaßt, die den Ersatz, die Hemmung oder Festhaltung, Verarbeitung oder Verdauung und Ausscheidung vermitteln[3]). Durch diesen Blutbildungs-Prozeß, welcher den Mittelpunkt des gesamten Ernährungs-Prozesses darstellt und den das Leben bedingenden Stoffwechsel unterhält, wird das richtige Mischungsverhältnis der vier Hauptsäfte des Organismus, der humores, erzeugt, von denen

---

[1]) Wilh. v. Conches, *De philos. m.* IV, 18; Migne, *PL.* 172, p. 91 B scheidet ähnlich dreierlei Arten von Kräften, die *virtus naturalis, spiritualis, animalis.* Er selbst schöpft aus Constantinus Africanus. Vgl. Werner *a. a. O.* Bd. 75, 382.

[2]) Vgl. Wilh. v. Conches, *De philos. m.* IV, 24; Migne, *PL.* 172, p. 95 B. Baumgartner *a. a. O.* S. 94. A. 4.

[3]) Vgl. Macrobius, *Saturnal.* VII, 4, 14 ff.

ein jeder seinen besonderen Sitz an der Stelle hat, an welcher er entsteht. Gelbe und schwarze Galle, Blut, Schleim haben als eigenartige Mischungen der ursprünglichen Elemente je zwei verschiedene Qualitäten des Warmen. Kalten, Feuchten und Trocknen an sich (33, 3 ff.) und sind als organische Bestandteile des Körpers warm und trocken, kalt und trocken, warm und feucht, kalt und feucht. Als solche sind sie die anziehenden, anhaltenden, absondernden und austreibenden Kräfte, die den anderen Grundkräften der Seele untergeordnet sind. Diese auch von Wilhelm v. Conches[1]) ausgeführten physiologischen Anschauungen, gewissermaßen die somatologische Grundlage der rationalen Psychologie, beruhen auf der von Galen durchgeführten Theorie des Humorismus, der seinerseits auf Hippokrates' Schultern steht. Wir begegnen ihnen auch bei Avicenna. Adelard wie Wilhelm und die medizinische Schule von Salerno, die auf ersteren befruchtend und anregend eingewirkt hat, fußen auf Constantinus Africanus, der, von Isaac Israeli abhängig, zuerst die Kenntnis der Schriften Galens sowie der arabischen und jüdischen Ärzte durch Übersetzungen dem Abendlande in weiterem Umfange zugänglich gemacht hat. So sind Kopf, Herz und Leber in Übereinstimmung mit der traditionellen Anschauungsweise die Organe der mannigfachen seelischen Funktionen und als solche in gewisser Weise selbständig, anderseits aber stehen sie in unlöslicher Beziehung zur Seele. Denn die Wirksamkeit der Seele erstreckt sich auf alle übrigen Körperteile, und die Seele ist sonach als das einheitliche Prinzip zu betrachten, das den Menschen zu einem Lebewesen konstituiert. Hinsichtlich der Verteilung der seelischen Thätigkeiten auf die einzelnen Körperteile ist der Mensch ein Abbild des gesamten Weltalls (33, 7 ff.); gewissermaßen eine Welt im kleinen, steht er als mikrokosmisches Wesen dem Makrokosmos gegenüber. Denn wie die seelischen Verrichtungen in dem einzelnen Individuum an verschiedene Organe gebunden sind, so ist auch die Entwicklung bestimmter typischer Charakterzüge des Geisteslebens der verschiedenen Stämme beeinflußt von

---

[1]) Vgl. Wilh. v. Conches, *De phil. m.* IV, 19; Migne, *PL.* 172. p. 92 A. ff. Über Lokalisation und Humoralphysiologie im Altertum vgl. Siebeck, *Gesch. d. Psychol.* I, 2. Gotha 1884. S. 268 ff. 279 ff.

der Geistes-Anlage derselben und von der Beschaffenheit der äußeren Natur. Die psychischen Differenzierungen erklären die besonderen Ausgestaltungen der Wissenschaften bei den verschiedenen Völkern, den Arabern, Galliern, Griechen, Römern, da die Wissenschaft die verschiedene Objektivierung des menschlichen Geistes zu ihrem Gegenstande hat (32, 25 ff.). Die Auffassung des Menschen als Mikrokosmos findet sich wieder bei Wilhelm von Conches, in weiterem Ausbau bei Bernhard Silvester, Alanus, ebenso bei anderen, und ist überhaupt eine im Mittelalter sehr verbreitete Fortführung und Erweiterung eines platonischen Gedankens [1]).

Was das Verhältnis von Leib und Seele anlangt, so besteht zwischen beiden entsprechend dem schroffen Gegensatz zwischen sinnlicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis eine scharfe Trennung, wie dies die platonisch-augustinische Auffassung lehrte. Leib und Seele sind zwei völlig verschiedene, von einander unabhängige, selbständige Substanzen, deren Vereinigung nur eine rein äußerliche, accidentelle ist, da sie ganz entgegengesetzte Eigenschaften an sich tragen. Dem Körper eignet Zusammensetzung und Veränderlichkeit, der Seele Einfachheit und Unvergänglichkeit. Die Erschaffung der Seele und ihr Eintritt in den Leib fallen nicht in einen Moment zusammen, sondern sie wird, wie das Mittelalter fast allgemein annahm, erst auf einer späteren Stufe der Entwicklung des Leibes mit demselben vereinigt (10, 1: 15, 19; 25, 21). Der Körper ist demnach etwas Zufälliges, Unwesentliches für die Seele. Vermöge ihres Ursprungs und ihrer Kräfte ist die Seele die Herrin und rechtmäßige Gebieterin des Körpers, welchen sie schützt [2]) (15, 23). Sie existierte schon ohne den Körper und vor demselben und war in jenem vorweltlichen Zustande reiner Geistigkeit frei und ungebunden. Mit dem Eintritt in das irdische Leben aber ist sie ganz anderen Daseinsbedingungen unterworfen. Jedes inner-

[1]) Vgl. Baumgartner *a. a. O.* S. 88. A. 2. Doctor, *Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht.* Münster 1895. S. 18 ff. in Baeumker u. v. Hertling, *Beitr.* II, 2.

[2]) Vgl. *Timaeus* 34 C. (S. 31).

liche Band zwischen Leib und Seele fehlt jedoch, obschon die beiderseitige Verbindung keine organische ist, nicht gänzlich, insofern als die Musik und Harmonie, mittelbar also die Zahl, eine engere Anfügung herstellt (23, 19; 25, 16; 27, 4). In ähnlicher Weise erklärt auch Wilhelm von Conches[1]) die Verbindung. Es tritt also hier, wie schon früher in der Kosmologie, gleichfalls die Zahlenlehre hervor, deren Bedeutung in dieser Rücksicht bei Bernhard Silvester[2]), Hugo von St. Victor und Alanus[3]) eine ungleich höhere ist. Die Seele ist in platonischer Weise vom Leibe als ihrem Kerker, in dem sie gefangen gehalten wird, eingeschlossen, so daß sie in ihrem geistigen Aufschwung gehemmt wird (10, 7). Während dieses irdischen Lebens haften ihr viele Mängel und Gebrechen an, ihre geistige Kraft und Klarheit wird durch die Berührung mit dem sinnlichen Stoff geschwächt und getrübt. Wie einerseits im Schlaf wegen des Fehlens der Sinneseindrücke die Denkkraft weniger gebunden ist, so kommt anderseits infolge der durch den Ernährungs-Prozeß bedingten Überfüllung des Gehirns der Verstand erst nach Beendigung desselben, besonders am Morgen, mehr zur Geltung[4]) (13, 29 ff.). Das Ruhen des intellektiven Seelenteils bei erhöhter Wirksamkeit der vegetativen Funktionen setzt auch Wilhelm von Conches[5]), wie Adelard, in Anlehnung an Constantinus Africanus auseinander. Durch die Verbindung der Seele mit dem Leibe ist das Wissen nicht ganz verloren gegangen, sondern es schlummert potentiell in der Seele. Die Begriffe sind aber in keinem Dinge rein, ohne trübende Umhüllung enthalten. Daher ist erst dann, wenn alle Hemmnisse des Körpers gefallen sind, für die Seele eine absolute intellektuelle Erkenntnis möglich. Denn nur durch das

---

[1]) Wilh. v. Conches, *Sec. phil.* bei Cousin *a. a. O.* S. 345.

[2]) Bernard. Silv. *a. a. O.* I, 2, v. 188 (S. 14); II, 8, v. 27 (S. 51); II, 11, v. 51 (S. 56).

[3]) Vgl. Baumgartner, *a. a. O.* S. 104 f.

[4]) Vgl. Macrobius, *Comment. in somn. Scip.* I, 3, 18 (ed. Eyssenhardt).

[5]) Wilh. v. Conches, *De philos. m.* IV, 21 f.; Migne, *PL.* 172, p. 94 A. f. Werner *a. a. O.* Bd. 75, 396 f.

reine Denken erfaßt und schaut die Seele die Wahrheit, die ihr verwandten Ideen (10, 4). Dieses Streben, aus der Sinnenwelt in die Intellektualwelt hinaufzusteigen und so die höchste Vollkommenheit zu erreichen, ist ein Streben nach Wiedergewinnung eines früheren Zustandes, in welchem sie sich im Vollbesitze der Ideen befand (16, 34 f.). So wird der Ursprung der Erkenntnis erklärt durch die platonische, jedoch christianisierend umgeformte Lehre von der Wiedererinnerung der Seele an das im vorzeitlichen Leben Geschaute (17, 8 ff.). Das Wissen der Seele ist ein Erbteil ihres früheren Daseins; sie besaß schon früher, als sie ohne den Körper existierte, vernünftige Einsicht. Sie hat alle Ideen vor aller Anschauung im Zustande der Präexistenz oder Leiblosigkeit von Gott erhalten. Sie gewinnt dieselben nicht etwa erst durch Abstraktion von dem sinnlich Wahrgenommenen, sondern findet sie schon in sich vor (10, 11). Beim Anblick ihrer Abbilder, der Sinnendinge, erwacht in der Seele die Erinnerung an die reinen Urbilder, deren unvollkommene Abdrücke durch die Wahrnehmung der empirischen Welt gegeben sind (10, 13 ff.). Alles Erkennen ist demnach eine durch ähnliche oder gegensätzliche Empfindungen und Vorstellungen hervorgerufene Erinnerung an frühere Bewußtseinsinhalte (25, 24; 26, 25), wofür die Belege den Thatsachen der Erfahrung entnommen werden.

III.

Ethik.

Die ethischen Untersuchungen Adelards stehen in engstem Zusammenhang und völligem Einklang mit seiner ganzen Weltanschauung. Aus der Metaphysik und Psychologie, welche den Unterbau für die Betrachtung der sittlichen Welt bilden, werden die mit denselben systematisch verknüpften Prinzipien folgerichtig auf platonischer Grundlage entwickelt. Die Natur des Menschen wird nach ihrer intellektuellen, wie sittlichen Seite hin als ein Glied des großen Ganzen, zu dem sie gehört, aufgefaßt. Wie der gesamte Kosmos wird auch das Menschenleben unter dem nämlichen spiritualistischen Gesichtspunkte betrachtet. Der

gleiche schroffe Dualismus der idealen Vernunft-Erkenntnis und der sinnlichen Wahrnehmung ist nach der praktischen Seite hin ausgestaltet. Auch für die ethischen Fragen ist eine völlige Loslösung von den realen Bedingungen der Sinnlichkeit statuiert. Im Zustande der Leiblosigkeit ist die Seele von Natur gut und mit sich selbst harmonisch übereinstimmend, weil sie göttlichen Ursprungs und Wesens ist (15, 33; 16, 9). In diesem Zustande der sich stets gleich bleibenden Ruhe besitzt sie, der ideellen Betrachtung zugewandt, Vernunft und Einsicht, auf Grund deren sie handelt, da die ethische Richtung mit der intellektuellen in dem innigsten wechselseitigen Zusammenhange steht (14, 4; 15, 24). Bei ihrer Einpflanzung in den Körper hat die Seele die Bestimmung erhalten, in demselben das rechte Maß und Gleichgewicht herzustellen und zu erhalten (15, 31). Doch ist der Leib eine Fessel ihrer vollkommensten und höchsten Geistesthätigkeit, die Ursache und Quelle alles Bösen [1]) (16, 31). Denn durch die Vergesellschaftung der Seele mit dem Erdenleibe sind Sinnlichkeit und Leidenschaft mit ihr verwachsen. War die Seele vorher rein, geistig gehoben und sittlich frei, so verliert sie nunmehr in ihrer irdischen Laufbahn das Bewußtsein ihrer Abkunft und Bestimmung und fällt von ihrer ursprünglichen Geisteshöhe in die sinnliche Niedrigkeit. Infolge der Verführungen und Lockungen der Sinnlichkeit verliert sie Besonnenheit, Überlegung, Vernunft, wird in der ungetrübten Anschauung und stetigen Festhaltung der Ideen gestört und verfehlt somit ihr Endziel (16, 12 ff.). Denn ihre ursprünglichen, natürlichen, guten Dispositionen verkehren sich in das Gegenteil. Es ist in der menschlichen Natur begründet, daß keine volle Harmonie der Seele besteht. Denn die unreinen Begierden trüben die ursprüngliche, alles durchdringende und umfassende, lautere Vernunft-Einsicht und verhindern so bei jeder Handlung die Übereinstimmung des Denkens und Wollens. Schon rein physiologische Funktionen, wie Aufnahme und Verdauung der Nahrung, bewirken, daß die Bewegungen der Seele regellos und ungeordnet sind (13, 32). In noch höherem Grade gilt dies

[1]) Vgl. Boeth., *de cons. phil.* V, 2. v. 15 ff. (S. 124).

vom Übermaß der Lust und des Schmerzes sowie von allen Affekten überhaupt[1] (16, 1). Letztere sind die größten Krankheiten der Seele. Denn sie rauben ihr die Überlegung und stören das Gleichgewicht zwischen Leib und Seele. Nicht allein die Verderbtheit und Entartung der *ira* und *cupiditas* wird durch die Einwirkung des Leibes hervorgerufen, sondern auch die *ratio* selbst verliert durch sie die Herrschaft über die beiden ihr untergeordneten Vermögen und ist außer stande, deren Ausschreitungen zu unterdrücken. Die Seele wird unruhig, betäubt, verwirrt, stumpf, ungelehrig, vergeßlich. Sie taumelt, und geblendet von den sinnlichen Lebensgütern, giebt sie diesen den Vorzug vor sich selbst und ihrem göttlichen Urheber, nicht eingedenk der in ihrem eigenen Wesen angelegten Eigenschaften (16, 15). Ohne das Wahre vom Falschen scheiden zu können, geht sie maßlos auf in dem Streben nach dem von der Philokosmie ihr angepriesenen Nichtigen und Vergänglichen, dessen Unwert sie, berauscht durch den Sinnesreiz, welchen sie mit **Epikur** für das höchste Gut hält, nicht zu erkennen vermag[2] (16, 18). Daher glaubt sie fälschlich, durch die Erringung desselben das Glück und den inneren Frieden zu erlangen. Das Gefühl für ihre Würde und Freiheit ist in ihr völlig abgestumpft, so sehr, daß sie, die geschaffen ist, dem Körper zu gebieten, sich vielmehr völlig von ihm beherrschen läßt. Doch kann der Adel ihrer Wesenheit nicht gänzlich getilgt werden. Sie muß ihre primitive Natur, von der sie abgefallen ist, und ihre verlorene Geistigkeit wiedergewinnen. Der fortwährende, harte sittliche Kampf, welcher durch den Widerstreit zwischen dem guten und bösen Element entsteht, kann nur dadurch geschlichtet werden, daß die Seele von jeder sinnlichen Neigung, jedem irdischen Triebe geläutert wird. Erlösung von den Banden des Leibes, welche sie in tiefster Unwissenheit und Selbsttäuschug festhalten, Rückkehr in den Urzustand ihrer Vollkommenheit, Überwindung der Begierden und Affekte ist nur möglich durch die Selbstbesinnung der Seele, durch die Rückkehr zu sich selbst, zu dem

[1] Vgl. *Tim.* 42 A. f. (S. 45 f.). **Chalcid.** n. 193 ff. (S. 238 ff.).
[2] Vgl. **Boeth.**, *De cons. phil.* III, 2, v. 46 (S. 53).

ihr eigentümlichen Denken und Schaffen, durch die eindringende Beschäftigung mit der Philosophie und den sieben freien Künsten[1]) (16, 33). Dies sind die einzigen Hilfsmittel gegen alle Nachteile und Schäden, welche der Seele aus der einseitigen Hingabe an die Sinnlichkeit erwachsen. Die Wissenschaften, welche der Seele allein die Existenz verdanken und ihr Produkt sind, geleiten sie anderseits wieder von ihrem tiefen Falle zur einstigen Höhe empor (17, 5). Auf ihr Geheiß sind sie in der schriftlichen Überlieferung aufbewahrt, weil die Seele in weiser Voraussicht ihres künftigen Geschickes in ihnen allein die Möglichkeit sah, vermöge ihrer Unterstützung das durch leibliche Einflüsse matt und bleich gewordene Licht der Vernunft wieder in altem Glanze erstrahlen zu lassen (17, 3). Nur durch eifrige Pflege der Wissenschaften kann sich die Seele wieder zur Wahrheit erheben (17, 8). Diese lehren die Seele wieder die scharfe begriffliche Unterscheidung und die Abhängigkeit von ihrem Urheber sowie die Obmacht über alle anderen Existenzen erkennen. Dann herrscht sie, ledig der Bürde des Körpers, über die Triebe, welche vergebens ihre intellektive Erkenntniskraft verdunkeln und niederzuhalten suchen. Voll Abscheu gegen die Sinnlichkeit, gelangt sie zu der beseligenden Anschauung Gottes wie ihrer selbst (17, 10). Diese harmonische Ruhe macht ihr Wesen aus und ist der stärkste Beweis für ihre innere Vollendung. Somit ist die Vernunft, welche durch edle Geistesthätigkeit geleitet wird und so der das Verhalten des Menschen bestimmende Faktor wird, die wahre Führerin jedes Einzelnen zum einzigen ethischen Ziele, dem Maßhalten, in welchem allein die wahre Tugend besteht. Denn dieses ist in der theoretischen wie praktischen Welt das allein Wesenhafte. Beruht die sittliche Bethätigung auf dem Maße, so wird eben deshalb ganz im Sinne der Platoniker und Neupythagoreer das größte Gewicht auf die Musik gelegt, durch welche man die in der Harmonie der Sphären sich kundgebende Gesetzmäßigkeit

[1]) Ähnliche Ausführungen, aber in mehr christlich-theologischer Modifikation und in ethisch-religiösem Sinne, finden sich bei Wilhelm von Auvergne, *De anima* und sonst. Vgl. auch Werner *a. a. O.* Bd. 74, 122 ff.

in sich aufnimmt (26, 24). Durch sie dringt Rhythmus und Harmonie in die Seele ein. Infolge dessen wird jede Störung des Gleichmaßes der Geisteskräfte, der Vorstellungen und Gefühle wie Triebe, aufgehoben oder überhaupt unmöglich gemacht (26, 18).

IV.

Abriss der sieben freien Künste.

Um die Philosophie gegen die wider sie erhobenen Angriffe zu verteidigen und zugleich ihren Nutzen und Wert als Bollwerk gegen die Sinnlichkeit zu erweisen, wird den Erörterungen über den Begriff und das Wesen der Philosophie ein Kompendium der sieben freien Künste beigefügt, welche als der ‚siebengestaltige Bach' aus ihrer gemeinsamen Quelle, der Philosophie, gespeist werden (3, 20). Als vorbereitende Disciplinen sind sie Gehilfinnen und Dienerinnen der Philosophie, welche die verschiedenen Zweige derselben veranschaulichen. Die einzelnen Wissenschaften sind hinwieder durch die Philosophie, welche sie alle verknüpft und belebt, zu einem organischen Ganzen verschmolzen. Sie wachsen aus ihr hervor und stellen die sich von selbst ergebende Entwicklung und Entfaltung dessen dar, was dem Keime nach schon in der Philosophie vorgebildet liegt. Es ist demnach diese Darstellung die Fortführung und notwendige Ergänzung des bereits früher Behandelten. Diese kurze, gedrängte, farb- und leblose, abgerissene Übersicht ist rein äußerlich gehalten, vermeidet jedes tiefere Eingehen und beschränkt sich auf eine starre, eintönige Aufzählung der wesentlichen Bestandteile der einzelnen Wissenschaften. Trotz der mosaikartigen Darstellung und des überaus fragmentarischen Verfahrens ist es doch möglich, einen Einblick in das dem Autor zur Verfügung stehende Quellenmaterial, das auf die Autoritäten und Überlieferungen des Altertums zurückgeht, zu thun. Als charakteristisch ist hervorzuheben, daß auch hier den Ausgangspunkt für die Betrachtung in gewissem Sinne die Erfahrung bildet, nämlich die Beziehung der Wissenschaften auf den Menschen. In Anlehnung daran wird die Stellung der einzelnen

Disciplinen im Umkreise der Wissenschaften näher bestimmt. Zuerst werden die Wissenschaften, welche die *uoces*, die Namenbezeichnungen, dann diejenigen, welche die *res*, die Eigentümlichkeiten der Dinge als solcher, zum Gegenstande haben, behandelt. Beide sind wechselseitig von einander abhängig und bilden als *triuium*, der Schlüssel zur Welt des Geistes, als *quadriuium*, der Schlüssel zum Reiche der Körper, die Grundlage der damaligen höheren Bildung (23, 1).

Zuerst erscheint die Grammatik als Jungfrau, welche die übrigen Künste schon in ihrer Wiege säugt, ihre Ernährerin und Pflegerin ist (18, 1). Daher ist sie auch für die Menschen die Wurzel aller Bildung und Gesittung vornehmlich deshalb, weil sie dieselben mit dem Geschenk der vernünftigen Sprache beglückt hat (18, 11). Die Sprache, welche die Menschen spezifisch vom Tiere unterscheidet, ist ersteren das Mittel zur gegenseitigen Mitteilung ihrer Gedanken und zur Benennung der Einzeldinge geworden. Sie erschließt den Menschen die Erkenntnis ihrer selbst und der objektiven Realwelt (18, 10). Darum wird die Bedeutung der Grammatik als Fundament des wissenschaftlichen Studiums nicht nur der Römer, unter denen Adelard in seiner Darstellung dem Priscian folgt, und Griechen, sondern auch der Araber und aller Völker überhaupt hervorgehoben und somit die Universalität der Bildung, welche durch die Grammatik vermittelt wird, ausdrücklich betont (19, 5 ff.). Im Vordergrund der Erörterung stehen Ausführungen über das Wesen und die erkenntnistheoretische Bedeutsamkeit der Sprache infolge ihres engen Zusammenhanges mit der Logik, also das Verhältnis des subjektiven Denkens zur Form des Sprachausdrucks und zur Objektivität. Hingegen tritt die Erforschung der rein grammatischen Gesetze hinsichtlich der Verbindung der Laute und Silben zu Worten [1]) gänzlich zurück (19, 3). Der sprachliche Ausdruck erlangt seine volle Bedeutung erst in der Verknüpfung im Satze. Erst im Satze erfüllen die Worte als Elemente des Urteils ihre eigentliche Aufgabe, und erst dann

[1]) Vgl. Priscian (Keil, *Grammatici Latini* Bd. 2. u. 3. Lips. 1855 u. 59). Lib. I, 3 ff.; II, 1 ff.; II, 14. XVII. XVIII.

wird ihre wahre Bedeutung klar. Denselben Dingen werden je nach ihrer Beziehung zum erkennenden Subjekt verschiedene Wortbezeichnungen beigelegt (18, 14 ff.). So wird dasselbe sinnfällige, vernünftige Lebewesen bei der rein begrifflichen Bestimmung als allgemeine Wesenheit Mensch genannt, bei der Betrachtung der individuellen Besonderheiten aber heißt es Socrates. Das oben Gesagte gilt in gleicher Weise für die Dinge, wenn sie in ihrer Existenz an und für sich oder in Verbindung mit anderen Dingen als Substanzen oder Accidenzen aufgefaßt werden. Es stehen mithin sprachlich einander Gattungswort und Eigenname, Haupt- und Eigenschaftswort gegenüber. Um nun die Vielheit der Worte zu einer Einheit zusammenzufassen, ihre Gleichheit und Verschiedenheit hervortreten zu lassen, sind die einzelnen Individualworte als Bezeichnungen der Dinge wieder acht anderen Wortklassen [1] als ihren höheren Einheiten ohne unmittelbare Rücksicht auf den begrifflichen Gehalt des Wortes untergeordnet (18, 27). Da die Vernunft, so führt Adelard in leisem Nachklang an Ausführungen, die Hauréau Heiric von Auxerre [2] zuschreibt, aus, nicht genug Schöpferkraft besitzt, um für alle Gegenstände eigene Ausdrücke zu erfinden, so ist infolge des der Sprache innewohnenden Unvermögens, jeden begrifflichen Inhalt vollständig auszudrücken, dasselbe Wort sowohl Zeichen eines Dinges, wie eines Wortes (18, 29). In letzterem Falle ist es eine rein grammatische Bezeichnung ohne Anwen-

[1] Vgl. Priscian *a. a. O.* Lib. II, 22. VIII, XI—XVI.

[2] Vgl. Hauréau, *Histoire de la philos. scolastique.* Paris 1872. I, 192. A. 2 (Heiric): Posset aliquis dicere non esse hoc uerum (sc. quaecumque praedicari de animali possunt, eadem et de homine). Nam de animali praedicatur genus, est enim animal genus, non autem praedicatur genus de homine; neque enim homo genus, sed species: ac per hoc, inquit, non possunt praedicari de homine quaecumqne praedicantur de animali. Sed huic occurrimus dicentes genus non praedicari secundum rem (id est substantiam), sed designatiuum nomen esse animalis, quo designatur animal de generibus specie differentibus dici. Namque neque rationem animalis potest habere genus, cum dicitur animal est substantia animata et sensibilis; similiter nec species dicitur de homine secundum id quod significat, sed iuxta illud quod de numero differentibus praedicatur. — Freilich steht die Zugehörigkeit dieser Glosse in der Pariser Handschrift zu denen Heiric's nicht sicher; sie dürfte etwas später sein.

dung auf den primären dinglichen Sinn, bezeichnet also nur seine eigene Qualität als Wort, berücksichtigt aber nicht seine begriffliche Funktion. Es ist also durch das objektive Ding zunächst die Bedeutung des Wortes bedingt, und erst von dieser hängt das Wort als solches ab. Der Satz ‚der Mensch geht spazieren' enthält eine Aussage über das durch das Wort ‚Mensch' bezeichnete, diesem zu Grunde liegende objektive Reale; hingegen ist der Satz ‚Mensch ist ein Nomen' eine Aussage über das Wort ‚Mensch' als Wort. Dort kommt das Wort auch als Bestimmung an einer Sache zur Geltung, hier wird es lediglich auf seinen materialen Gehalt hin betrachtet, bezeichnet also nicht ein Ding, sondern selbst wieder ein Wort ohne unmittelbare Beziehung zur objektiven Realität und wird deshalb als solches *materiale impositum* oder *significans et significatum* [1])

[1]) Vgl. Johannes Saresber., *Metalog.* III, 5; Migne, *PL.* 199, p. 904 A: Volenti autem scire, quid agatur, necesse est uim sermonis excutere: qua ignota, fidus uerborum intellectus constare non potest. Eo spectat illud Augustini, tractum quidem ab Aristotele, quoniam de fonte isto hauserunt omnes, quia in omni enuntiatione spectanda sunt tria: dictio, dicibile et res. Est autem res, de quo aliquid, dicibile, quod de aliquo, dictio, quo dicitur hoc de illo. Interdum tamen dictionem rem esse contigit, cum idem sermo ad agendum de se assumitur, ut in iis, quae praeceptores nostri *materialiter* dicebant *imposita* et dicibilia, quale est: homo est nomen, currit est uerbum. Porro res, ut in pluribus, et dicibilia pertinent ad naturam, dictio uero ex hominum pendet arbitrio. Itaque ad ueri examinationem necesse est rem non omnino notitiae esse subtractam, rei subiectae, id est de qua agitur, dicibile conuenire, et dictionem, ut omnis increpandi tollatur occasio, utrique esse cognatam. Abaelard, *Dialect.* p. 248 (Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris 1836): Quidam tamen transitiuam grammaticam in quibusdam propositionibus esse uolunt, qui quidem propositionum alias de consignificantibus uocibus, alias uero *de significante et significato* fieri dicunt, ut sunt illae, quae de ipsis uocibus nomina sua enuntiant hoc modo: homo est nomen uel uox uel disyllabum. Sed hos profecto talis ratio confundit: cum dicitur ‚homo est nomen' quaero, de quo per subiectum nomen agitur, ac dicitur, quia de se ipso. At si de se ipso per ipsum agitur, tunc in ipso ipsum intellegitur atque ab ipso ipsum etiam significatur. Quod si uox subiecta se ipsam nominat, ac rursus praedicata ipsa nominetur, profecto praedicata uox et subiecta in eadem re conueniunt, atque hoc modo consignificant. Prantl, *Gesch. d. Log.* II², 157. An anderer Stelle nennt Joh. Saresb. diese Urteilsform *secunda impositio;* vgl *Metalog.* I, 15; Migne, *PL.* 199, p. 842 A: Procedat ratio ad *secundae impositionis* originem, ubi, etsi non tam liquido, dominantis tamen naturae claret auctoritas. Rebus

genannt (18, 35 f.). Ein und dasselbe Wort kann also in verschiedenem Sinne angewendet werden. Daher ist seine materiale und formale Bedeutung streng auseinander zu halten. Diese bestimmt man aber nicht, wenn das Wort isoliert, rein für sich dasteht, sondern erst dann, wenn es in einen Zusammenhang eingegliedert ist, so daß sich eine gewisse Beziehung ergiebt. Denn dasselbe Wort erweckt nicht immer gleiche Vorstellungen, sondern der Vorstellungs-Inhalt ist ein wechselnder und wird erst durch die Stellung des Wortes in einem größeren Gefüge bestimmt. Es ist mithin die Bedeutung eines Wortes durch die Dinge, zugleich aber auch durch das erkennende Subjekt bedingt, eine Auffassung, welche die Lehre Abaelards von den conceptus intellectus vorbereitet. Daß dieselben Worte sprachliche Zeichen der real existierenden Einzeldinge wie der aus einem logischen Prozeß hervorgegangenen Gattungen und Arten sind, die als solche zugleich mit den Individuen eine konkrete Existenz haben, diese grammatische Thatsache ist eine Hauptstütze für Adelards Betrachtung der Allgemeinbegriffe auf der Grundlage der Indifferenztheorie.

Der Grammatik steht die Rhetorik nahe. Da ihr die Aufgabe zufällt, dem Ausdruck einerseits Schönheit und Schmuck, anderseits Kraft und Schärfe des Gedankens [1]) zu verleihen, so tritt sie als Jungfrau mit heiterem, freundlichem Gesichtsaus-

---

itaque, ut dictum est, cum nomina primitus essent imposita, reuersus ad se animus imponentis, ipsis nominibus uocabula indidit, per quae sermonum doctrina procederet, dum eorum adminiculo alter in mentem alterius suum traiiceret intellectum. Ergo quod casualiter flectitur et temporis expers est, dictum est nomen substantiuum quidem, si substantiam significat, aut substantiue. Adiectiuum id quod formaliter, ut sic dici liceat, inest substantiae, uel aliquid ad imaginem eius. Quod autem motum eius significat temporalem uerbum est appellatum. . . . Ad similitudinem itaque dictionum primae impositionis, earum, quae secundario processerunt, facta est institutio; ut quemadmodum in illis, tam substantiuis quam adiectiuis, dicuntur quaedam propria singulorum, alia plurium sunt sua ratione communia, ita quaedam singulariter dicta, quaedam accepta communiter inueniantur in istis. Vgl. auch Prantl, *Gesch. d. Log.* II², 257.

[1]) Vgl. Volkmann, *Rhetorik der Griechen und Römer.* Leipzig 1885², S. 12. u. 32: „Nach der Auffassung der Stoiker befaßt sich der eine Teil der Rhetorik mit der Schönheit, der andere mit der Stärke der Rede.“

druck, aber zugleich mit stolzem Selbstbewußtsein auf (19, 12). Ihr praktischer Zweck besteht vor allem in der hohen Bedeutung für die Kultur (19, 20 ff.). Sie hat die Menschen aus dem Urzustande der Wildheit befreit und sie zu wahrer Menschlichkeit geführt. Die erste, fest gegliederte sociale Gemeinschaft, durch Recht und Gesetz innerlich verbunden, der Staat, ist ihr Werk. Die Rechtsordnung und Wohlfahrt des Staates beruhen auf ihr. Sie leitet alle Bürger zum gemeinsamen öffentlichen Besten, zügelt alle Leidenschaften, indem sie bei Verletzung des Rechtes der Staatsgewalt wirksam eingreift (19, 24). Aus ihrer Einwirkung auf den menschlichen Geist erhellt die Wichtigkeit der Rhetorik für einen jeden, besonders aber für den Philosophen. Denn der Redner genießt bei den Freunden hohe Achtung und Wertschätzung, für die Feinde aber ist er ein Gegenstand der Besorgnis und Furcht (20, 6). Als mustergiltiges Beispiel hierfür kann Cicero gelten, der mit berechtigtem Selbstgefühl die Überlegenheit seiner Kunst über das Waffenhandwerk rühmt mit den Worten: „Cedant arma togae, concede, laurea linguae“ [1]). Nach diesen allgemeinen Bestimmungen über das Wesen der Rhetorik, die für ihre Bedeutung im öffentlichen und staatlichen Leben überhaupt grundlegend sind, werden im Anschluß an Quintilian und Cicero einzelne Lehrpunkte ganz summarisch behandelt. Zunächst wird die Einteilung der Beredsamkeit in die beratende, epideiktische und gerichtliche [2]) erwähnt. Innerhalb jeder einzelnen dieser drei Hauptgattungen werden wieder fünf Teile, Auffindung, Anordnung, Ausdruck, Gedächtnis und Vortrag [3]), geschieden (19, 32). Diese Festsetzung wird irrtümlich dem Socrates zugeschrieben (19, 27), während sie durch Aristoteles zur Geltung gekommen ist, der an anderer Stelle (21, 2) als der Schöpfer wesentlicher Teile der Rhetorik genannt wird. Da stets ein besonderes, bestimmtes Thema den Ausgangs- und Mittelpunkt jeder Rede bildet, so hat hinsichtlich der moralischen Beschaffenheit des in den jewei-

---

[1]) Vgl. Cic., *In Pisonem* cp. 29 f. § 72 ff. (*de consulatu suo libri III.*)
[2]) Vgl. Quintilian, *Instit. orat.* III, 3, 14. Cic., *De inuentione* I, 5, 7.
[3]) Vgl. Quintil. *a. a. O.* III, 3, 1. Cic. *a. a. O.* I, 7, 9.

ligen, speziellen Fragen behandelten Gegenstandes die Materie eine fünffache Qualität. Sie ist eine sittlich gute, eine auffallende oder kaum der Verteidigung würdige, welcher als Unterart die unanständige Materie subsumiert ist, eine schlechte oder niedrige, eine zweifelhafte, endlich eine dunkle und daher schwer verständliche[1] (21, 3). Jeder dieser fünf Arten muß die Einleitung angepaßt sein, welche darauf hinzielt, die jedesmal erforderliche günstigste Stimmung im Gemüte des Zuhörers zu erzeugen und dessen Überzeugung für sich zu gewinnen (21, 8). Doch ist nicht allein das ethische Moment bei der speziellen Frage in Anschlag zu bringen, sondern die Bestimmung derselben, der Begebenheiten, Personen, Zeiten und anderer Umstände ist auch abhängig von den verschiedenen Behauptungen der Parteien, die über einen und denselben Punkt vorgebracht werden. Daher nimmt man bei der Fassung des eigentlichen Themas und der Feststellung des Streitpunktes, welche für die weitere rhetorische Behandlung von größter Wichtigkeit ist, vier verschiedene Grundformen an (21, 13). Entweder steht der Thatbestand nicht fest oder die Bezeichnung der Thatsache oder die Beschaffenheit derselben nach ihrer Gesetzlichkeit oder die Kompetenz des Klägers und des Gerichtshofes ist streitig[2]). Es kommen dem entsprechend die Indicien, die juristische Definition, die Umstände der That, Person und Forum in Frage.

Die **Dialektik** hebt alle aus der Grammatik und Rhetorik entstehenden Zweifel und Unsicherheiten auf, löst die sophistischen Knoten und zieht die Wahrheit ans Licht, indem sie die Bestimmtheit und Klarheit der Worte herbeiführt (21, 26). Denn die Worte sind keineswegs sichere Stützen der Begriffe, sondern ihre Bedeutung ist variabel und erst dann von Wert, wenn sie scharf umgrenzt ist, so daß jeder Irrtum und Streit ausgeschlossen ist. Durch Erwägung und Prüfung der verschiedenen Aussagen stellt die Dialektik das Wahre fest und steht daher mit der Grammatik in innigster Verbindung (21, 23). Ihr Wesen beruht in der Argumentation. Das Mittel zur Auflösung der Trug-

---

[1]) Vgl. **Quintil.** *a. a. O.* IV, 1, 40 ff. Cic. *a. a. O.* I, 15, 20 ff. **Volkmann** *a. a. O.* S. 19 ff.

[2]) Vgl. Cic. *a. a. O.* I, 8, 10. **Volkmann** *a. a. O.* S. 44.

schlüsse sind die Topik und Analytik, welche in einander übergreifen (21, 31). Durch die letztere gelangen wir unmittelbar zur sicheren Erkenntnis (21, 34); erstere giebt uns nur allgemeine formelle Gesichtspunkte an die Hand, die zur Auffindung, Vergleichung und Beurteilung der verschiedenen Gründe dienen (22, 1). Als Grundlage der Analytik wird die Topik derselben auch vorausgeschickt[1]) und stellt als die rhetorische Seite der Dialektik die Verknüpfung mit der Rhetorik und Grammatik her. Die Wortbezeichnungen der realen, sinnfälligen Objekte werden durch die zehn Kategorien festgelegt, welche zugleich die Erkenntnis ihres Wesens vermitteln (22, 3). Denn sie sind nicht lediglich subjektive Gebilde, sondern als die Bezeichnungen der höchsten Genera alles Geschaffenen die allgemeinsten Begriffe mit objektivem Geltungswert, deren Erörterung vor allem der Dialektik obliegt. Diese lehrt uns die Erkenntnis der logischen Beziehungen, welche zwischen den Allgemeinbegriffen bestehen, also des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen dem Besonderen und Allgemeinen. Sie ist demnach die Wissenschaft von der Zergliederung und Zusammenfassung der Begriffe, Arten und Gattungen (22, 7). Denn alles Erkennen ist auf die logische Gliederung der Begriffe gerichtet. Die Begriffsbildung selbst ist eine zweifache, eine reflexive und eine direkte. Letztere beginnt mit dem Allgemeinsten, der obersten Einheit, dem Unbestimmtesten, dem Wesen aller Dinge und schreitet zu dem Abgeleiteten, Bestimmten herab (22, 10). Von den allgemeinsten Begriffen werden die engeren, von diesen aus schließlich die Einzeldinge dadurch bestimmt, daß allmählich die besonderen Wesensbestimmungen, Formen oder Proprietäten hinzutreten. Die reflexive Begriffsbildung beginnt mit dem Bestimmten und erhebt sich in allmählich aufsteigender Richtung vom Konkreten, subsumierend und die Formengleichheit berücksichtigend, zum Höheren und Allgemeineren, bis sie zu den höchsten und allgemeinsten Begriffen gelangt. Sonach bemüht sich die Dialektik, die Universalien in ihrer ursprüng-

[1]) Vgl. Boeth., *In Topica Cic. comment.* I; Migne, *PL.* 64, p. 1044 C; 1045 A. D; 1047 D.

lichen, ideellen Reinheit, frei von allen Differenzierungen, so wie sie vor der Zeit in dem göttlichen Verstande aufgefaßt werden, zu schauen (22, 15). Hingegen sind der nichtdialektischen Betrachtung nur ihre in den Einzeldingen existierenden Abbilder zugänglich. Durch eine solche Analyse der Sinneswelt kommt man auf Grund des Abstraktionsprozesses, welcher die Grundbedingung aller geistigen Thätigkeit ist, zu rein rationalen Elementen, die, als Realitäten gefaßt, einander untergeordnet sind. Diese Ordnung unter den Begriffen herzustellen vermag allein die Dialektik. Darum bildet sie den Unterbau für die übrigen Wissenschaften, welche mit ihrer Hilfe unerschütterlich feststehen, ohne sie aber wanken und keinen Bestand haben (22, 31). Die Dialektik weist eine dreifache Wertung der Urteile nach dem Grade ihrer Gewißheit auf. Denselben kommt absolut evidente Wahrheit, zufällige Wahrheit oder thatsächliche Falschheit zu (22, 21). Die aus ihnen sich ergebende Argumentation ist eine notwendige, wahrscheinliche oder falsche (22, 23). Die obersten Gesichtspunkte für die Beweise liegen in der Natur der Sache selbst oder außerhalb derselben, in dem unmittelbar aus der Substanz Folgenden, oder sie nehmen eine mittlere Stellung zwischen beiden ein und sind nach beiden Richtungen hin ausgewählt [1]) (22, 24). Ebenso sind einander coordiniert die Division des Subjekts an sich und die nach seinen Accidentien, wie die Essential- und die Accidental-Definition. Den Beschluß macht die Lehre von den Figuren und Modi des Syllogismus (22, 27). Diese trockenen, zusammenhangslosen Aufzählungen machen es wahrscheinlich, daß Adelard bereits das ganze aristotelische Organon in der Übersetzung des Boethius sowie dessen Ergänzungen gekannt hat. Hierdurch wird die Ansicht Clervals [2]), nach welcher dasselbe durch Thierrys *„Heptateuchon“* in den Schulgebrauch eingeführt wurde, ergänzt.

[1]) Vgl. Boeth., *De diff. top.* II, Migne, *PL.* 64, p. 1186 D. Prantl *a. a. O.* I, 640.

[2]) Vgl. Clerval, *L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XII^e siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres* in *Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 8. au 13. avril 1888.* Paris 1889. II, 277—96.

Die **Arithmetik**, in deren Darstellung Adelard dem **Boethius** folgt, überragt an Bedeutung alle übrigen ihr untergeordneten Disciplinen des Quadriviums (23, 4). Dieser Hochschätzung begegnen wir auch sonst in der Scholastik [1]). Alles ist seinem Wesen nach Zahl; die Dinge bestehen aus Zahlen, die Zahl ist oberstes Gesetz der Welt (23, 8). Ihre psychologische und kosmologische Bedeutung ist schon früher hervorgehoben worden. Die Griechen haben die Arithmetik als „das Vermögen der Zahl" bezeichnet (24, 7), weil gerade sie das Wesen der Zahl als Maß einer jeden Größe, die verbindende und ordnende Macht derselben zum prägnantesten Ausdruck bringt und die Grundlage der anderen Wissenschaften ist [2]) (23, 15). Die Arithmetik bestimmt das Wesen, die Eigenschaften und die Einteilung der Zahlen, indem sie ihre Beziehungen zu einander feststellt. Grund und Ursprung der Zahl ist die Einheit, alle Zahlen bestehen aus lauter gleichartigen Einheiten [3]) (24, 10). Die Eigenschaften der Zahlen sind nicht an ihnen absolut haftende, sondern stellen sich erst in der Vergleichung mit anderen Zahlen heraus. Man scheidet Zahl- und Raumgrößen [4]), die prinzipiell von einander getrennt sind und in gar keiner Verbindung miteinander stehen (24, 15). Die Zahlen werden in gerade und ungerade geteilt [5]) (24, 13). Erstere zerfallen wieder in drei Klassen (24, 17). Der geradernal-geraden [6]) Zahl, die durch fortgesetzte Halbierung bis auf die Einheit geteilt werden kann, ist entgegengetzt die gerade-ungerade [7]), bei der man schon durch einmalige Halbierung auf einen ungeraden Quotienten kommt. Eine mittlere Stellung nimmt die ungerade-gerade [8]) Zahl ein, die durch fortgesetzte Halbierung auf eine ungerade Ziffer zurückgeführt werden kann. Letztere beiden Arten können

[1]) Vgl. **Baumgartner** *a. a. O.* S. 74. A. 5.
[2]) Vgl. **Boethius**, *De instit. arithm.* I, 1 (ed. **Friedlein**).
[3]) Vgl. **Boethius** *a. a. O.* I, 3. **Macrob.**, *Somn. Scip.* I, 6, 7 f.
[4]) **Boeth.** *a. a. O.* I, 1.
[5]) **Boeth.** *a. a. O.* I, 3.
[6]) **Boeth.** *a. a. O.* I, 8 f.
[7]) Vgl. **Boeth.** *a. a. O.* I, 10.
[8]) **Boeth.** *a. a. O.* I, 11.

aber nicht, wie die erste, bis zur Einheit geteilt worden. Eine offen ersichtliche Erklärung für diese Zahlen-Beziehungen giebt eine Zahlentabelle, die von **Nicomachus** so genannte „wunderbare Figur“ [1]) (24, 28). Dieser Einteilung der geraden Zahlen geht eine andere zur Seite. Dieselben werden nämlich ferner je nach der Summe der einzelnen Zahlen, die aus ihnen durch Teilung entstehen, in unvollständige, vollkommene, übervollkommene [2]) gruppiert (25, 4). Dieser Trichotomie der geraden Zahlen entspricht die gleiche Einteilung der ungeraden Zahlen in die unzusammengesetzten, absoluten [3]) Primzahlen, die aus dem Produkt der ungeraden Primzahlen entstandenen zusammengesetzten, abgeleiteten [4]) Sekundärzahlen sowie die ungeraden [5]) relativen Primzahlen, welche an und für sich zusammengesetzt, in Bezug auf eine andere Zahl aber Primzahlen sind (24, 30). Die Methode, welche zur Entdeckung und Bestimmung der absoluten Primzahlen durch Vernichtung oder Aussiebung aller zusammengesetzten Zahlen führt, ist die von Eratosthenes eingeführte ‚Siebmethode‘ [6]) (25, 2).

Die **Musik**, welche gleichfalls in Anlehnung an **Boethius** behandelt wird, ist insofern der Arithmetik nahe verwandt, als letztere die Zahlen an und für sich, erstere die Zahlen in ihrer Beziehung zu anderen, also die Zahlenverhältnisse in ihrer Abstraktheit [7]) zum Gegenstande hat (28, 2). Es ist somit die Arithmetik die Vorbereitungswissenschaft für das Studium der theoretischen Musik. Von der Musik sind die gesamten Consonanzen, welche die musikalische Modulation bedingen, abhängig (25, 16). Ihre tiefgehende Wirkung zeigt sich überall

---

[1]) **Boeth.** *a. a. O.* I, 26. **Nicomachi Geraseni Pythagorei** *Introductionis arithmeticae libri II* ed. **Hoche.** Leipzig 1866 I, cp. 19. S. 51. **Nesselmann,** *Versuch einer kritischen Gesch. der Algebra.* Berlin 1842. S. 193. **Cantor,** *Vorlesungen über Gesch. d. Mathematik.* Leipzig 1894². I, 402 f.

[2]) Vgl. **Boeth.** *a. a. O.* I, 19.

[3]) **Boeth.** *a. a. O.* I, 14.

[4]) **Boeth.** *a. a. O.* I, 15.

[5]) **Boeth.** *a. a. O.* I, 16.

[6]) Vgl. **Boeth.** *a. a. O.* I, 17. **Cantor** *a. a. O.* I, 317.

[7]) Vgl. **Boeth.**, *De instit. arithm.* I, 1.

im Universum [1]). Bei den Menschen äußert sie sich in mannigfacher Weise, indem sie hemmend oder anregend auf das Seelenleben wirkt (25, 20; 26, 5 u. 16). Nicht minder offenkundig ist ihr Einfluß auf die Tiere (26, 26), was an der Hand der Erfahrung erläutert wird. Zur Charakterisierung der Einwirkung der Musik auf die leblose Natur wird auch die Mythologie herangezogen (26, 11). Die nähere Entwicklung der kosmologischen, psychologischen und ethischen Bedeutung der Musik erübrigt sich, weil diese schon vorher in sinngemäßem Zusammenhange dargelegt worden ist. Ihre theoretische Grundlage verdankt sie dem Pythagoras [2]), der drei Gattungen, die Musik des Weltalls, die menschliche und die Instrumental-Musik unterschied und die akustischen Prinzipien festsetzte (27, 10). Der Grund der musikalischen Consonanz [3]), welche die einheitliche Verbindung unter einander verschiedener Töne darstellt, wird auf die Weltseele zurückgeführt. (25, 24; 27, 1). Alle Harmonie ist Zahlenbeziehung; Zahlenverhältnisse sind die Grundbedingungen aller Schönheit. Der intellektuellen Harmonie entspricht die sinnliche. Erstere ist durch Zahlen bedingt und wird infolge der Unbeständigkeit und großen Veränderlichkeit des Urteils der Sinne durch den Verstand erschlossen [4]) (27, 17). Letztere haftet an den Instrumenten, welche die Basis für ihre Betrachtung bilden, und wird nach den Sinneseindrücken beurteilt. Erstere ist objektiv, göttlich, letztere subjektiv, menschlich. Pythagoras ergründete die arithmetische Natur der musikalisch-harmonischen Ton-Intervalle und machte auf Grund von Experimenten [5]) die Entdeckung des Gesetzes, daß alle unseren Ohren harmonisch erklingenden Intervalle mit den einfachsten rationalen Zahlenverhältnissen in realem Zusammenhange stehen [6]) (27, 7). Er analysierte die durch die Consonanzen gegebenen

[1]) Macrob., *Somn. Scip.* II, 3, 7 ff.
[2]) Vgl. Boeth., *De instit. mus.* I, 2. Macrob., *Somn. Scip.* II, 1, 2 ff.
[3]) Vgl. Boeth. *a. a. O.* I, 8.
[4]) Boeth. *a. a. O.* I, 9.
[5]) Vgl. Boeth. *a. a. O.* I, 10 u. 11. Macrob. *a. a. O.* II, 1, 8 ff. u. 13 ff.
[6]) Boeth. *a. a. O.* I, 10 u. 16.

Zahlenverhältnisse und erkannte ihre ästhetische Bedeutung (27, 20). Nicht alle Töne, sondern nur die harmonischen Intervalle [1]), zwischen denen ein bestimmtes, mathematisch ausdrückbares Verhältnis besteht, eignen sich für die Consonanzen (27, 14). Die Symphonien sind ihrerseits aus Ganz- und Halbtönen gebildet [2]). Der Ganzton besteht aus zwei einander ungleichen Halbtönen und einem Komma [3]), der Differenz zwischen dem erhöhten und erniedrigten Halbton (27, 28). Mit dem Hinweis auf die durch das nach bestimmten Proportionen geteilte Monochord [4]) herbeigeführte Scheidung der Klanggeschlechter, welche als Inbegriff mehrerer Intervalle ein System bilden, schließt dieser Abschnitt unter Hervorhebung der Schwierigkeit gerade dieser Materie (27, 32).

Geometrie und Astronomie behandeln körperliche Größenverhältnisse. Obzwar jene in dieser Hinsicht dieser untergeordnet ist, so ist doch die Astronomie von der Geometrie abhängig. Die eine betrachtet die unveränderliche und unbewegliche Erdengröße, die andere erforscht die Natur und Beschaffenheit der beweglichen himmlischen Masse [5]) (28, 7). Der Begriff der Geometrie ist also völlig verschoben und in Übereinstimmung mit dem etymologischen Sinn des Wortes lediglich auf die Erdmessung eingeschränkt [6]) (28, 10). Theoretische Geometrie und Geodäsie, die praktische Feldmeßkunst, werden identificiert. Zugleich eröffnet aber die Geometrie als Stütze der Astronomie ihrem Jünger den Weg zum Himmel, indem sie ihn die Größe und Verschiedenheit der Weltkörper erkennen lehrt. Die praktische Feldmeßkunst ist ein wichtiger

[1]) Boeth. *a. a. O.* I, 7.

[2]) Vgl. Boeth. *a. a. O.* I, 16; III, 6 f.

[3]) Boeth. *a. a. O.* III, 8. — [4]) Boeth *a. a. O.* IV, 5.

[5]) Vgl. Boeth., *De instit. arithm.* I, 1.

[6]) *Oeuvres* de Gerbert. ed. Olleris. Paris 1867. S. 401 (*Prologus in geometriam*) = Gerberti, *opera mathematica* ed. Bubnov. Berol. 1899. S 49, 1: Haec uero disciplina a terrae mensura nomen accepit. Cassiodorus, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* cp. 6, Migne, *PL.* 70, p. 1213 A ff. = [Boethii] *Ex demonstratione artis geometricae excerpta* in Blume-Lachmann-Rudorff, *Die Schriften der röm. Feldmesser.* Berlin 1848. I, 393. Geometria Latine dicitur terrae dimensio. Cantor *a. a. O.* I², 61.

Faktor bei der Staatenbildung gewesen (28, 13). Gemäß der traditionellen Auffassung der Scholastik ist der Staat ein künstliches Produkt des menschlichen Willens, entstanden durch freie Übereinkunft der Menschen zum Zwecke der Herbeiführung und Erhaltung der gemeinsamen öffentlichen Ordnung. Aus dieser freiwilligen Einigung sind alle Rechte und Pflichten entstanden, auf ihr basiert die Rechtsordnung der allgemeinen Gerechtigkeit. Die Hauptaufgabe des Staates ist die Sorge für das Recht, besonders Eigentumsrecht, das mit den Rechten anderer in Einklang gebracht werden muß. Dem Mangel einer Unterscheidung des individuellen Privat-Grundbesitzes machte nicht die tyrannische Gewalt des Eroberers, sondern der friedliche Vergleich durch Ausmessung und zweckentsprechende Zuteilung des Bodens an die einzelnen ein Ende (28, 16). In gleicher Weise wurden spätere Streitigkeiten über die Eigentumsverhältnisse geschlichtet. Die rechtliche Entscheiduug aller Grenzstreitigkeiten, welche infolge elementarer Naturereignisse [1]) entstanden, wurde von der Geometrie gefällt. In teilweiser Anlehnung an Gerbert von Auvergne und römische Agrimensoren wird auch die Theorie der Geometrie, welche einem Manne, „hervorragend durch Feinheit des Verstandes", Euclid [2]), zu danken ist, kurz berührt (28, 24). Indem der Autor den Ausgang von den elementarsten geometrischen Gebilden [3]), den Punkten, Linien, Flächen, Körpern, nimmt, geht er sofort zur Einteilung des Erdkreises [4]) und zu dem auf die Feldmeßkunst bezüglichen mathematischen Bestimmungen über. Hierbei beschränkt er sich aber lediglich auf eine starre, eintönige Nomenklatur (28, 29). Hingegen verweilt er länger bei der angewandten Geometrie und führt uns eine Anzahl von Aufgaben aus derselben sowie deren Lösungen zugleich mit den graphischen Darstellungen vor Augen. So

[1]) Vgl. Gerbert *a. a. O.* S. 401 = Gerb. ed. Bubnov S. 49, 5 ff. Cassiodorus *a. a. O.* Migne, *PL.* 70, p. 1213 ff. Cantor *a. a. O.* I², 802.

[2]) Über die Übersetzung des Euclid aus dem Arabischen in das Lateinische durch Adelard vgl. Cantor *a. a. O.* I², 249 u. Gerbert ed. Bubnov S. 174 ff.; 180 n. 2.; 188 n. 23; 215 n. 38.

[3]) Vgl. Gerbert *a. a. O.* S. 403 f. (*Geometria* cp. 1) = Gerb. ed. Bubnov S. 51 ff.

[4]) Vgl. Blume-Lachmann-Rudorff *a. a. O.* I, 407.

werden die praktischen Operationen der Feldmeßkunst bei der Messung der Höhe eines Turmes und eines Schattens, der Ausdehnung einer Fläche und der Tiefe eines Brunnens veranschaulicht (29, 13—31, 31). Der Text dieser das technische Verfahren behandelnden Beispiele schließt sich in seinen Kürzungen, Abänderungen und Zusammenziehungen an Gerbert[1]) an, wie dies aus einer Vergleichung der einschlägigen Abschnitte ersichtlich wird. Gerbert selbst schöpfte wohl aus römischen Agrimensoren.

Die Astronomie, in deren Darstellung sich Adelard mit Macrobius[2]), Bernhard Silvester[3]), Wilhelm von Conches[4]) berührt, vermittelt uns die Kenntnis der beweglichen himmlischen Region unterhalb der Fixsternsphäre (31, 32). Sie beschreibt die Gestalt der Erde, die Zahl und Größe der Bahnen, die Abstände der Kreisläufe, die Bewegung der Planeten, die Lage der Sternbilder, die Parallelkreise und Koluren (32, 3). Endlich teilt sie den Tierkreis in einem bestimmten Verhältnis in 12 Teile, kennt die Größe der Sterne, die Pole und Weltachsen. Die Gestirne üben aber nicht allein rein physikalische Funktionen aus, sondern sie besitzen auch geheimnisvolle geistige Kräfte, vermöge derer sie auf alle Begebenheiten und Schicksale der Menschen einwirken. Denn sie sind lebende Wesen göttlicher Natur, nach deren Vorbild alles andere geschaffen ist, geistige Mittelexistenzen zwischen Gott und den Menschen, den Geschöpfen der Sinnenwelt übergeordnet, deren Ursache und Prinzip[5]) (32, 10). Daher lassen sich aus der Kenntnis der

[1]) Vgl. für S. 29, 13—29, 29 Gerbert *a. a. O.* S. 435 (*Geometria* cp. XXV); für 31, 8—31, 23 Gerb. S. 432 (*G.* cp. XXI). Cantor *a. a. O.* II, 3 : Bei Leonardo von Pisa „erinnert einzelnes täuschend an Gerbert". Cantor, *Die römischen Agrimensoren und ihre Stellung in der Gesch. der Feldmeßkunst.* Leipzig 1875. S. 150 ff. 178 ff. Windelband, *Gesch. der alten Philos.* München 1894². S. 260. A. 12.

[2]) Vgl. Macrob., *Somn. Scip.* I. cp. 14 f.

[3]) Bernardus Silv. *a. a. O.* I, 2, S. 14 (v. 205), S. 15 (v. 211); I, 4, S. 31 (v. 63. 74 ff.); II, 3, S. 37 (v. 62).

[4]) Vgl. Werner *a. a. O.* Bd. 75. S. 334.

[5]) Vgl. Macrob. *a. a. O.* I, 14, 1 ff.; I, 13, 4. Boeth., *De consol. phil.* IV, 6, S. 109 (v. 50); III metr. 9, S. 71 (v. 13 ff.). *Timaeus* 41 A. (S. 43): Dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem uos

Bewegungen und Eigenschaften der Gestirne Schlüsse ziehen auf die vergangene, gegenwärtige und zukünftige Gestaltung der sublunarischen Erdenwelt (32, 8). So dient die Astrologie der Vorbereitung zur Erkenntnis der Ideen.

mea, dissolubilia natura, me tamen ita uolente indissolubilia. Über die verschiedenen Interpretationen der Stelle vgl. Baumgartner, *Alanus*, S. 137 A. 3. Bernardus Silv. *a. a. O.* II, 3, S. 38 (v. 93 ff.); II, 4, S. 39 (v. 4); II, 5, S. 44 (v. 135 ff.), S. 46 (v. 220).

Anhang I

(zu S. 63).

„Quaestiones autem illae perutiles et secretae sunt tentatae quidem, ut dicit B[oethius], a doctis uiris, nec a pluribus dissolutae."

Sunt autem tres. Et prima est huiusmodi: utrum genera et species sint an non sint; quia omne, quod intellegitur, aut est aut non est. Quae si esse constiterit, restat alia quaestio, scilicet, qualia sint, an corporea, an incorporea; omne enim quod est, aut corporeum aut incorporeum esse necesse est. Quae si sint incorporea, subest quaestio, ubi sint; utrum sint in sensibilibus an extra sensibilia, id est utrum sint talia incorporea, quae per se habeant subsistere, an talia, quae per se, id est sine alio sustentamento, esse non possint.

Tres quippe incorporeorum sunt species: alia, quae praeter corpora esse possunt et separata a corporibus in sua incorporitate perdurant, ut Deus et angeli, alia, quae in corporibus et extra corpus esse possunt, ut anima; alia uero, quorum natura cum incorporea sit, tamen non nisi circa corpora esse possunt nec ab illis diuelli queunt et, si separata fuerint, nullo modo permanent, ut lineae, superficies.

Hic praedicendum est, quod ‚esse', ‚corporeum' et ‚incorporeum', ‚sensibile' et ‚insensibile' diuersis modis accipiuntur.

Accipitur enim ‚esse' stricte in designatione rerum actualiter existentium, et tunc solum conuenit indiuiduis, quae sola actu existunt. Large ‚esse' accipitur, quando scilicet conuenit tam uniuersalibus quam indiuiduis, et hoc modo accipitur in prima quaestione, quia, si stricte acciperetur, tunc prima quaestio esset eadem cum secunda.

‚Corporeum' uero et ‚incorporeum' accipiuntur pro duabus differentiis oppositis suppositis substantiae, potentialiter scilicet, et sic incorporeum acceptum non conuenit corporali animali et homini, quibus corporeum est substantiale, quia nulla res suscipit oppositum suae essentiae. Alio autem modo accipiuntur accidentaliter, scilicet sicut accidentalia uocabula. Corporeum enim per hoc, quod subiacet sensibus indiuiduis, accipitur, incorporeum uero per hoc, quod non subiacet sensibus, sed intellectui tantum, sicut uniuersalia; et hoc ultimo modo accipiuntur in quaestionibus.

Eodem modo ‚sensibile' et ‚insensibile' pro differentiis illis, quae diui-

dunt animatum corpus, et rursus sensibile pro indiuiduo, insensibile pro universali, ut in hoc loco.

Quas quaestiones licet sit arduum dissoluere, B. tamen in commento Alexandro consentiente soluit.

Sed antequam eas soluat, ut solutio illa clarius appareat, quasdam argumentationes deceptorias praemittit, quasi istud probare intendat, quod disputatio generis et speciei sit superflua, quia genera et species neque sunt neque bene intelliguntur. Nota hic accipi genera et species ut genera et species, non in quantum sunt in indiuiduis, quia tunc probatio non procederet; sunt etenim stricte hic accepta, scilicet actualiter. Et quod non sunt, primum probat; postea, quod non bene intelligantur.

Omne, quod est, unum numero est; sed genera et species non sunt unum numero; quare genera et species non sunt.

Probatio syllogismi huius sic probatur cum inductione inconuenientis. Aut omne, quod est, unum est numero, aut quoddam est, quod est multiplex. Sed genus non est multiplex, quia tunc nullum genus esset generalissimum. Si enim omne genus multiplex esset, tunc et generalissimum. Sed omnia multiplicia, eiusdem naturae intellege, id est eiusdem praedicamenti, in aliquo simplici uniuntur; generalissimum uero, cum sit multiplex secundum aduersarium, sub quo simplici conuenit compositis? Sub nullo utique; non igitur omne genus multiplex. ‚Eiusdem naturae' determinatum est, quia non esset uerum de rebus diuersae naturae.

Assumptio uero sic probatur. Nullum commune pluribus est unum numero; sed genera et species sunt communia pluribus; quare non sunt unum numero. Hoc sic intellige: genus non est unum numero, species non est unum numero.

Probatio huius syllogismi sic est intelligenda: nullum, quod ita est commune pluribus, ut eodem tempore totum sit in pluribus et eorum substantiam constituat materialiter, est unum numero et indiuiduum. ‚Commune' uero sic determinamus, quod ‚commune' multis modis[1]) dicitur. Nam una res, dico, si communis est pluribus, aut talis est, quod per partes communis est pluribus et non tota, ut puteus, aut talis, quod per diuersa tempora sit unius habentium, ut equus; aut eodem tempore communis pluribus, non tamen constituens eorum substantiam, quibus est communis, ut theatrum; et de istis omnibus non est uerum dicere, quod nullum commune pluribus sit unum numero. Sed de tali communi neque genus uel species, quod omnino diuersum est ab illis. Quocirca si genus neque unum, quia commune est, neque multiplex, quoniam eius quoque multitudinis aliud genus inquirendum est, et sic nullum genus erit primum, quod est contra Aristotelem, uidetur genus omnino non esse. Idemque de specie intelligendum est.

Item, quod non bene intelligantur, sic probat. Omnis intellectus fit de re subiecta, aut ut res se habet aut ut res sese non habet.

[1]) „modis" fehlt bei Hauréau.

Quod si genera intelliguntur in rebus subiectis, ut res omnino se habent, iam non intellectu posita sunt, sed in rerum ueritate consistunt, et rursus quaerendum est, an sint unum an multiplex, ut superius.

Quod si intellectus eorum sumitur ex rebus aliter quam res se habent, necesse est esse etiam uanum et uacuum. Id enim falsum est, quod aliter, atque res est, intelligitur.

Si igitur genus (et) species nec sunt nec bene intelliguntur, nec eorum bonus et sanus est intellectus, deponenda est cura disputandi de his.

Haec quidem quaestio a B. Alexandro consentiente hac ratione soluitur. Genera et species esse quidem habent in suis indiuiduis, non tamen habent existere per se in sua simplicitate, discreta ab indiuiduis. Quando tamen intelliguntur discreta, non est eorum uanus intellectus, licet habeatur de eis aliter quam sint. Et ideo sciendum est, quod tota supradicta argumentatio bene soluatur, ut dicit B., nisi ubi dicit: „Si intellectus sumitur ex rebus aliter quam res sint, ille uanus est" [1]). Non enim semper uerum est, ut intellectus, habitus de re aliqua aliter, quam res se habet, sit uanus et falsus. Duobus enim modis habetur intellectus de rebus aliter quam sunt, uel per coniunctionem uel per abstractionem. Per coniunctionem semper est falsus; ut si quis coniungat hominem et equum et intelligat centaurum, ideo falsus est, quia non concordat naturae rei. Quod si rem, quae naturaliter est alii coniuncta, consideramus, non ita tamen, ut intelligamus ei rem inesse, cui inest, sed quid ipsa sit consideremus, non est falsus intellectus. Sunt enim plura, qui ita sunt in aliis, ut sine eis esse non possint; eorum tamen esse sine his, in quibus sunt, potest considerari, ut linea ita est in corpore, quod sine ex eo esse non potest, tamen quid sit linea sine respectu corporis potest intelligi. Si quis igitur abstrahat lineam a corpore, quia essentiam rei existentis concipit, uerus est eius intellectus. Si uero ita abstrahat, ut intelligat lineam non esse in corpore, falsus est eius intellectus, quia quae naturaliter sunt coniuncta, intelligit non esse coniuncta.

Eodem modo si quis intelligat genera et species non esse in indiuiduis, falsus est. Si uero quid ipsa sint sine respectu indiuiduorum conciperet, uerus est. Et quoniam genera et species, non tantum incorporalium indiuiduorum, sed etiam corporalium, solo intellectu concipiuntur in sua simplicitate, non sensibus, incorporea dicimus, id est non subiecta sensibus, nec possunt esse sine indiuiduis, quia nihil sunt aliud quam indiuidua, sed alio modo considerata. Eadem enim res et indiuiduum et species et genus est diuersis modis considerata; sicut eadem res et Socrates est et homo et animal. Quando intelligitur formata animatione et sensibilitate, genus est; quando uero intelligitur formata rationalitate et mortalitate, species est; cum autem intelligitur discreta et determinata accidentibus, indiuiduum est. Itaque eadem res est singularis et uniuersalis, alio et alio modo considerata, quemadmodum eadem linea et caua et concaua.

[1]) Bei Boethius: „Intellectus) uanus est, qui de nullo subiecto capitur nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest."

His igitur determinatis omnis quaestio dissoluta est. Ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo in indiuiduis, intelliguntur alio modo, id est absque indiuiduis, et sunt incorporalia, quia solo intellectu concipiuntur, sed subsistunt in sensibilibus, quia nunquam actu sunt sine eis, id est indiuiduis, sed solo intellectu.

Anhang II

(zu S. 64).

His itaque praemissis, quid nos de rebus uniuersalibus sentiamus, mediocriter exprimamus. Est autem primum propositum sententiae nostrae: quidquid est, est indiuiduum; quod ex ipso rerum effectu omnibus rei ueritatem intuentibus manifeste indicatur. Unde, si genera et species sint, — sunt autem, quippe materia indiuiduorum sunt — oportet, quod indiuidua sint. Sed et ipsa indiuidua sunt et genera et species. Est igitur eadem essentia et genus et species et indiuiduum. Ut Socrates est indiuiduum et species specialissima et genus subalternum et genus generalissimum. Quod qualiter sit, per diuersas attentiones discernitur. Nullam uim tamen faciunt in rerum essentias attentiones hominum; nullius enim attentio confert ipsis rebus uel esse quod non sunt, uel non esse quod sunt

Si quis ergo Socratem attendat tamquam Socratem, id est in omni proprietate Socratitatis, inueniet illum cum nullo conuenientem, potius ab omnibus differentem per Socratitatem, quae in illo solo reperitur et in aliis esse non potest, uel eadem uel consimilis, cum nil sit consimile Socratis secundum statum Socratis, et sic Socrates secundum hunc differentem statum est indiuiduum. Unde conuenienter datur sibi hoc uocabulum, quod est Socrates, quod significat eum secundum talem statum. In Socrate autem sic attento existit generalitas et dicimus, quod Socrates, ut Socrates, est genus; et nihil aliud significamus nisi: Socrates est sustentamentum generalitatis. Quod si quis tamen ipsam generalitatem attendat secundum simplicem naturam accidentium, poterit eam de Socrate praedicare, sed non respectu inferiorum. Hoc modo Socrates est genus; id est, generalitas inhaeret Socrati. Quod per simile uideri potest. Paternitas cum sit in aliqua parte Socratis, si posset conuenienter praedicari de parte illa Socratis per hoc uocabulum, quod est pater, non tamen respectu relationis deberet praedicari, cum non sit in parte illa respectu relationis, sed in toto. Sic et generalitas cum sit in Socrate, tamen non propria forma, non praedicatur de eo respectu inferiorum.

Sed simpliciter attendatur Socrates, non ut Socrates, id est non in omni proprietate Socratis, sed in quadam, scilicet in eo, quod est animal rationale mortale, iam secundum hunc statum est differens et indifferens. Differens a qualibet alia re existente hoc modo, quod ipse Socrates nec secundum aliquem alium est essentialiter aliquod aliorum. Item indifferens est,

id est consimilis cum quibusdam, scilicet cum Platone et cum aliis indiuiduis hominis, in eo, quod in unoquoque eorum est animal rationale mortale. Et attende, quod Socrates et unumquodque indiuiduum hominis in eo, quod unumquodque est animal rationale mortale, sunt unum et idem; non dico idem essentialiter, quia et secundum hunc statum et secundum quemlibet adeo opposita sunt in esse suo, quod nullum eorum est aliquid aliorum nec etiam esse potest; sed sunt idem, id est indifferentes, secundum statum hominis. Ecce Socratem. Secundum speciem hominis est species specialissima, quia secundum hunc statum cum indiuiduo hominis tantum conuenit. Item ipse Socrates secundum statum animalis est genus et species, quippe animal est genus hominis et species corporis. Item Socrates secundum statum substantiae est genus generalissimum.

Et attendas, quod, cum Socrates secundum statum hominis est species, secundum eundem statum est in pluribus et materia multorum, non dico essentialiter, sed per indifferentiam: scilicet materia sui ipsius essentialiter, et Platonis et aliorum indiuiduorum hominis per indifferentiam, quia, cum unumquodque eorum secundum statum hominis sit materia sui ipsius essentialiter, et Socrates est materia eorundem, quia unum et idem est Socrates et alia indiuidua hominis secundum statum hominis. Item Socrates secundum statum animalis est genus et materia omnium animalium, sui ipsius essentialiter, aliorum per indifferentiam, quia, sicut superius dictum est, cum unumquodque aliorum sit materia sui ipsius essentialiter, et Socrates est materia eorundem, cum Socrates et omnia illa sint unum et idem in eo, quod sunt animal, id est indifferentes. Item Socrates secundum statum substantiae est genus omnium substantiarum, sui ipsius essentialiter, aliorum per indifferentiam.

Et hic diligenter attendendum est, qualiter Socrates secundum statum hominis sit materia sui ipsius secundum statum Socratis. Non enim sic est in homine sicut in quibusdam aliis rebus, quae actualiter existunt ante susceptionem quarundam formarum, quibus postea susceptis fiunt ipsa materiata, sicut ipsum aes actualiter existit prius, et postea, susceptis quibusdam formis, quas ipsum aes prius non habebat, redigitur in statuam. Non autem sic est in Socrate, quod ipse prius esset homo actu quam Socrates, quia simul fuit homo et Socrates; sed per quandam similitudinem dicitur esse sui ipsius materia, quia, sicut aes actualiter praecessit formas illas, quibus susceptis redigebatur in statuam, sic intellegitur, quod illa essentia, quae simul fuit Socrates et homo prius, potuisset esse animal rationale mortale prius quam Socrates, et, ut mihi uidetur, dum esset paternum semen, et habuerit habilitatem prius habendi formas hominis quam Socratis, has, rationalitatem, mortalitatem, quam Socratitatem, quae est forma Socratis. Unde Socrates secundum formam hominis prior est se ipso secundum formam Socratis, id est dignior, sicut determinatum est, et eo destructo secundum statum hominis non potest remanere Socrates. Esset quidem impossibile, aliquam essentiam et hominem non esse et Socratem esse. Sed quamquam Socrates destrueretur

secundum statum Socratis, id est quamquam Socratitatem amitteret, tamen pateretur natura rei, quod illa essentia animal rationale mortale remaneretur.

Item notandum est, quod in hac sententia prius solebat dici secundum magistrum W., quod in hac propositione ‚Socrates est homo' Socrates praedicatur de Socrate, et in hac ‚Plato est homo' Plato de Platone. Sed quia subicitur ‚Socrates tamquam Socrates', et illa essentia praedicatur secundum statum hominis et sic de aliis, ideo dicitur unum praedicari de multis ac diuersis, quia omnia illa secundum statum hominis sunt unum, secundum indiuidualem uero diuersa. Nobis autem uidetur, quod in hac propositione ‚Socrates est homo' non magis praedicatur Socrates secundum statum hominis de Socrate quam Plato uel aliquod aliorum secundum eundem statum, et illa uox, quae est ‚homo', non magis nos mittit ad unum quam ad alium. Tum quia si hoc esset, scilicet, quod ‚Socrates est homo' semper praedicaret Socratem secundum statum hominis de Socrate, et hoc inde consequeretur et uera esset consequentia: ‚si Socrates est homo, Socrates est Socrates' et haec: ‚si Socrates est homo, Socrates non est Plato' et non esset uera: ‚si Socrates non est homo, Socrates non est Plato', quia si per ‚Socrates est homo' praedicatur status Socratis, per suam diuidentem, scilicet ‚Socrates non est homo', remoueretur idem, scilicet Socrates secundum statum hominis et nil aliud. Quod si hoc esset Socratis essentia remota nunquam remoueretur Plato. Et item ‚Socrates non est homo', quae tantum remoueret essentiam Socratis, non posset simpliciter conuerti hoc modo: ‚nullus homo est Socrates'. Secundum enim hanc propositionem ‚nullus homo est Socrates', remaneret Socrates ab omnibus indiuiduis aliis hominis secundum statum hominis; falsum esset consequenter. Non enim sequeretur quod, si essentia Socratis a se remoueretur, ideo remoueretur ab omnibus indiuiduis hominis. Item si illa propositio ‚nullus homo est Socrates' ageret de solo Socrate et in subiecto et in praedicato, uera quidem esset consequentia, sed minus [1]) abusiue acciperetur ‚nullus', quod est collectiuum multorum, agendo de solo Socrate.

Dicamus ergo, quod nobis melius uidetur, quod, cum dicimus: ‚Socrates est homo', nulla res hic praedicatur de Socrate, quia neque Socrates per se nec aliquod aliorum. Nec tamen negamus, quin Socrates praedicetur (de) Socrate, sed non significatur hoc per hanc propositionem ‚Socrates est homo'; potius hoc uocabulum, quod est ‚homo', mittit nos aequaliter ad Socratem et ad ceteros, ad nullum tamen mittit per se, et est sensus talis: Socrates est aliquis hominum. Sed hoc, quod haec uox, quae est ‚homo' hic agit de indiuiduis tantum, quae sunt actu, ideo determino actum agendi ipsius uocis, quia, si acciperetur uox illa, quae est ‚homo', secundum propriam inuentionem, forsitan nec praedicaret ea tantum, quae sunt, nec ea tantum, quae non sunt, cum ‚homo' generet intellectum de animali rationali mortali aequaliter, siue sit, siue non sit. Sed haec alias.

[1]) Hauréau vermutet nimis.

Verzeichnis der Eigennamen.

Berichtigungen.

S. 65 Z. 29 lies anderen statt anderem.
S. 79 zu Z. 27 lies S. 354 ff. statt 124 ff.
S. 99 Z. 1 lies werden statt worden.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND IV. HEFT 2—3.

DR. LUDWIG BAUR, DOMINICUS GUNDISSALINUS, DE DIVISIONE PHILOSOPHIAE.

MÜNSTER 1903.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Dominicus Gundissalinus

DE DIVISIONE PHILOSOPHIAE.

HERAUSGEGEBEN UND PHILOSOPHIEGESCHICHTLICH UNTERSUCHT

NEBST EINER GESCHICHTE DER PHILOSOPHISCHEN EINLEITUNG BIS ZUM ENDE DER SCHOLASTIK

VON

DR. LUDWIG BAUR,
REPETENT AM KGL. WILHELMSTIFT IN TÜBINGEN.

MÜNSTER 1903.
DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Herrn Professor Dr. Clemens Baeumker

in

dankbarer Verehrung

gewidmet.

Vorwort.

Nichts liegt uns ferner, als den philosophischen Schriftsteller, der im Folgenden behandelt werden soll, über Gebühr hinaufzuheben und ihm eine Bedeutung zuzumessen, die er nicht beanspruchen darf. Dominicus Gundissalinus ist kein genialer, ursprünglicher Geist und seine Philosophie, deren Erforschung durch vorliegende Schrift zu einem gewissen Abschluß gebracht sein dürfte, bringt für die Systematik der Philosophie in der Gegenwart nicht eben sonderlich Neues. Aber in der Geschichte der Philosophie des Mittelalters stellt er ein nicht unwichtiges Übergangsglied dar, einen der Kanäle, durch die — freilich noch zunächst in arabischer Verdünnung — erstmals wieder griechische Gedanken in reicherer Fülle dem lateinischen christlichen Abendlande zuflossen, so daß dieses instand gesetzt wurde, in wirksamer Weise den wissenschaftlichen und kulturellen Wettbewerb auf christlicher Grundlage mit den Arabern aufzunehmen und sie im XIII und XIV Jahrhundert weit zu überflügeln.

Seitdem man gelernt hat die Geschichte der einzelnen Wissenschaften selbst hochzuschätzen als ein Vehikel zu philosophischer Spekulation, seitdem man gefunden hat, daß in der Geschichte im ganzen und in den Einzelwissenschaften im besonderen tiefgehende Kausalreihen von lückenloser Kontinuität sich aufzeigen lassen, die eine stete Verwirklichung und Entfaltung von Ideen bedeuten: seitdem ist uns alles, auch das Kleinste und scheinbar Bedeutungslose, wertvoll geworden, sofern es nur irgend einen Beitrag zur klareren und tieferen Erkenntnis der Wirklichkeit zu liefern imstande ist, die wie ein großes Fragezeichen vor dem Forschergeiste steht. Wir spüren allen, auch den kleinsten, Dingen nach, die irgend ein Licht werfen können auf die Entwicklung des geistigen Kapitals und Wahrheitsbesitzes der Menschheit, nicht um beim Kleinsten stehen zu bleiben, nicht um irgend eine zeitgeschichtliche Erscheinung aus ihrer Umgebung herauszulösen, sie zu hypostasieren und ihr einen absoluten Wert zuzuerkennen, sondern um sie im

Zusammenhang mit anderen zu betrachten, den Fortschritt, den sie darstellt, zu erfassen, und schließlich den bescheidenen Beitrag, den sie zur definitiven Begründung und Entfaltung idealer, absoluter Wissenschaftswerte geleistet, dankbar festzustellen und zu verwerten nach dem Satze Quintilians: Illa quoque minora (sed nihil in studiis paruum est) non sunt transeunda." (Inst. or. X, 3, 31.)

Aus diesem Sachverhalt heraus hat sich in den letzten Jahrzehnten das Studium der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie entwickelt, das bereits eine Reihe von schönen wissenschaftlichen Resultaten erzielt hat, die zumeist in den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" veröffentlicht wurden. Möge auch die folgende Publikation nicht ohne wissenschaftliche Früchte erfunden werden! Die Untersuchung der „Diuisio philosophiae" des Dominicus Gundissalinus hat in überraschender Weise gezeigt, wie auch in der eminent philosophischen Frage der Einteilung der Philosophie der Vorgang der Araber (hier speziell des Al-Farabi) von entscheidender Bedeutung geworden ist, und daß gerade Gunissalinus als der Vermittler der hieher gehörigen Literatur zu betrachten ist. So läßt sich nunmehr der Gang der philosophischen Einleitungsliteratur von ihren ersten Anfängen an herauf verfolgen — allerdings noch nicht lückenlos — bis auf die Zeit der Renaissance, die ja dann beim Erwachen der naturwissenschaftlichen Forschung mit dem alten Einteilungssystem brach durch Francis Bacons neues Organum. — In dieser Bedeutung, die unserer „Diuisio philosophiae" zuerkannt werden kann, liegt die Rechtfertigung der Herausgabe und Untersuchung dieser Schrift, wozu mir Herr Professor Baeumker die Anregung gab.

Der Text stützt sich auf die im Handschriftennachweis genannten Codices. — Für die Feststellung der Varianten wurden auch die gedruckten Texte der von Gundissalin benutzten Quellen herangezogen: nämlich Al-Farabi De scientiis nach der Ausgabe von Camerarius[1]) Paris 1638, ferner Al-Gazel nach

[1]) Von dieser Schrift existiert handschriftlich noch eine andere von der Camerariusausgabe völlig verschiedene Übersetzung oder vielmehr Bearbeitung nämlich Paris, Bibl nat. Mscr. lat. 9335 (olim: Suppl. lat. 49) von Gerhard v. Cremona. Mit dem Camerariustext stimmen überein die Entlehnungen des Gundissalinus und die zahlreichen Citate bei Vincentius Bellouacensis in seinem Speculum doctrinale, von welchem ich die Venediger Ausgabe von 1494 benutze.

der Ausgabe von P. Liechtensteyn[1]) Venedig 1506 und **Avicenna** (Ibn-Sina) nach der Venediger Ausgabe von 1508. Doch machte gerade diese Ausgabe als „optime castigata et emendata per canonicos regulares S. Augustini“ ein sicheres Urteil nicht immer möglich — Für die Entlehnungen aus den **Definitionen** des **Isaac ben Salomon** stand mir der Druck v. Leyden 1515 ff., ferner eine Oxforder (Corp. Chr. 86) und Pariser (Bibl. nat. 16390) Handschrift zur Verfügung; allein die Abweichungen waren doch ziemlich bedeutend, da die Stellen bei Gundissalin offenbar auf einer ganz anderen Übersetzung beruhen oder direkt aus dem Arabischen geschöpft sind; so konnten dieselben mindestens als Variantenquelle nicht benutzt werden.

Die Quellen, aus denen Gundissalin schöpfte, wurden, soweit ihr Nachweis gelang, dem Texte selbst in einer Spalte zwischen Text und annotationes criticae beigegeben, um sofort einen Einblick in seine Arbeitsmethode zu ermöglichen und das wissenschaftliche Milieu aufzuzeigen, aus dem seine Arbeit hervorgewachsen ist.

In der Quellenanalyse selbst schien es mir von Bedeutung für die vorliegende Arbeit zu sein und zugleich im allgemein wissenschaftlichen Interesse geboten, nicht bloß in kurzen dürren Worten die nächste Quelle zu nennen, aus welcher unser Autor schöpfte, sondern bis zu den Anfängen der einzelnen Teile unserer Schrift in der griechischen Literatur zurückzugehen. Dieses Verfahren bietet einen zweifachen Vorteil: es dient als solide Grundlage für die Geschichte der philosophischen Einleitungsliteratur überhaupt, indem es gleichsam durch die sedimentären Ablagerungen hindurch den ganzen Formationsprozeß dieser Literaturgattung erkennen läßt, deren fertige literarische Gebilde uns als Ganzes genommen im III Abschnitt beschäftigen. Es wird dadurch aber auch möglich, für die Teile der Schrift, deren Herkunft nicht direkt erweislich ist, per analogiam wenigstens mit größtmöglichster Wahrscheinlichkeit den Fundus zu bestimmen — und weiter ist hierbei für unseren Fall solange nicht zu kommen, als wir die arabischen Isagogenkommentare nicht kennen.

Für die Vergleichung war ich als Nichtorientalist auf die lateinischen Übersetzungen angewiesen, ein Mangel, der sich oft

[1]) Über diese Ausgabe und ihr Verhältnis zum arabischen Text ist zu vergl. **Beer**, Algazzâli's Makâsid al-falâsifat. Leiden (Brill) 1888. S. 3

empfindlich fühlbar machte, indessen dadurch einigermaßen paralysiert wurde, daß Gundissalin offenbar nicht direkt aus der arabischen Vorlage, sondern aus der lateinischen Übersetzung schöpfte. In den Abschnitten, welche die syrische und arabische Philosophie betreffen, mußte ich mich auf die jeweils citierten Bücher verlassen, soweit nicht die Quellen selbst in Übersetzungen erreichbar waren. — Ein Orientalist hätte ohne Zweifel in vielen Fällen Antwort gefunden, wo ich nur Fragen und Vermutungen aufstellen konnte.

Für die Herausgabe der Schrift hatte sich der Verfasser der Anregung und Förderung des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Rottenburg Dr. Paul Wilhelm v. Keppler und des Herrn Professors Dr. Cl. Baeumker, der auch noch die ganze Korrektur mit ihm besorgte, in ausgiebigster Weise zu erfreuen. Ihnen gebührt in erster Linie mein Dank.

Ein durch die Gnade Sr. Majestät des Königs Wilhelm II v. Württemberg bewilligtes Stipendium, sowie ein solches von seiten der Görres-Gesellschaft ermöglichten die notwendigen Bibliothekreisen nach Rom, Paris, London, Oxford und Cambridge zu Handschriftenstudien über Gundissalinus, Adelhard v. Bath, Robert Kilwardby, Robert Großeteste und über die lateinische Übersetzung der Schrift Al-Farabis „De ortu scientiarum". Die vorliegende Schrift ist die erste Frucht dieser Bibliothekstudien.

Ich versäume nicht, auch an dieser Stelle meinen Dank für diese Stipendien auszudrücken: Ebenso den kaiserlichen und königlichen Behörden, durch deren Vermittlung mir die Benutzung mehrerer Handschriften auf der hiesigen Bibliothek ermöglicht wurde: den H. H. Bibliothekaren der Vaticana (besonders dem Präfekten, P. Ehrle), der Bibliothèque nationale, der Bodleiana, der University Library zu Cambridge, und der Universitätsbibliothek zu Tübingen, sowie endlich meinem Freunde und Kollegen Dr. Steinhauser für seine opferwillige Mitarbeit an der Korrektur.

Tübingen, Mai 1903.

Dr. Ludwig Baur.

Inhaltsverzeichnis.

III Kapitel.

GVNDISSALINVS

DE DIVISIONE PHILOSOPHIAE.

Codices.

R = Rom. Vat. lat. 2186 (saec. XIII.)

D = Digby 76 (saec. XIV.)

P = Paris. Bibl. nat. 14 700 (saec. XIV.)

C = Corpus Christi (Oxford) 86 (saec. XV.)

H = Cambridge H. h. 4, 13 (saec. XVI.)

Incipit liber de diuisione philosophie in partes suas et parcium in partes suas secundum philosophos.

Prologus.

Felix prior etas[1], que tot sapientes protulit, quibus uelut stellis mundi tenebras irradiauit. quot enim ipsi sciencias ediderunt, quasi tot faculas nobis ad illuminandam nostre mentis ignoranciam reliquerunt. set quia nunc terrenis curis inseruiunt, alii circa eloquencie studium occupantur, alii temporalis dignitatis ambicione inardescunt. ideo pene omnes circa sapiencie studium languescunt et presens lumen quasi ceci non attendunt. unde propter istos opere precium duximus, quid sit sapiencia et quas partes habeat, breuiter ostendere et quid utilitatis et iocunditatis unaqueque contineat quasi degustandum eis proponere, ut saltem in summa sapienciam degustent, quam mundana uanitate ebrii miserabiliter abhorrent, et sapore partis allecti totam sibi uendicare satagant, cuius dulcedinem magnam esse ex gustu partis approbant.

[1]) cf. Boëth., Cons. phil. II. 5. v. 1.

1–3 *ita P; inscriptionem om. DH; in R. exhibetur:* Anonymi de diuisione et ortu scienciarum; *in C legitur:* Incipit liber Dni Gundisalini de diuisione philosophie in suas partes et parcium in partes suas secundum philosophos. Pro[logus]. *P praebet:* et partes (!) in partes suas. 3 Incipit prologus *P* Prologus *om. RD*; Prefacio *H* 5 in (!) mundi *P. Probabiliter non legendum est* in, *sed prima littera uerbi „mundi" (m) bis posita uidetur.* ipsi *om. H* 6 quasi *om. C* faculas] facultates (!) *C* mentis nostre *D* 7 nunc alii terrenis *D C H* 9 ambicione dignitatis *D C* inardescunt] inarescunt (!) *P* 11 attendunt] altere dicunt (!) *H* 12 breuiter habeat (!) *D* breuiter *om. H* 13 utilitas *P* 14 saltim *R P* saltem *D C H* degustatque (?) *vel* degustatur (?) *D* degustarent *C* 15 et] uel *D* 15–16 sapore mentis auecti *P* 16 totum sibi uendicare satagunt *D* 17 magnam *om. P* approbent *P C* approbant uel approbent *D*

Dicimus ergo, quoniam nemo est, qui aliquam rem pocius quam aliam non appetat. nichil autem homo naturaliter appetit, nisi quod ad commodum carnis uel spiritus, ex quibus duobus principaliter constat, pertinere cognouerit. unde uehemencius hominis studium aut est circa ea, que carnis sunt, aut circa ea que spiritus sunt. — Eorum autem que carnis sunt, alia sunt necessitatis, alia uoluptatis, alia curiositatis. necessitatis sunt ea, quibus caro uel naturaliter sustentatur ne deficiat, uel artificialiter conseruatur ut sufficiat. ea autem, quibus naturaliter caro sustentatur ne deficiat, sunt ut cibus et potus et uestitus. ea uero, quibus caro artificialiter conseruatur ut sufficiat, alia sunt quibus salus habita conseruatur, alia quibus amissa restauratur ut medicine. — uoluptatis sunt ea quibus caro delectatur ut lasciuiat, ut splendor et mollicies uestium ac curacio ciborum et uoluptas genitalium. — curiositatis sunt ea, quibus nec uita sustentatur, nec caro delectatur, set ambicio uel elacio pascitur, ut superflua possessio et diuiciarum thesaurisacio; quibus qui student corrupti sunt et abhominabiles facti sunt in studiis suis.

Ea uero que spiritus sunt, alia sunt noxia, alia uana, alia utilia. noxia sunt uicia, ut superbia, auaricia, uana gloria et his similia. — uana sunt honores seculares et artes magice. —

18—19 Psalm. 13, 1.

1 *Hic inuenitur inscriptio*: De appetitu *P* Liber philosophie incipit *C* Prologus philosophie *H* *omittitur inscr. R D* quoniam *om. P* Discamus ergo quod nemo *C D* Dicamus igitur quod nemo *H* 2—3 *post* appetit *addit D*: non autem licet naturaliter appetere 3 uel] aut *H* 5 studium hominis *D* 6 Eorum] Horum *D (rec. manus)* 6—7 quae sunt carnis *D* 7 alia sunt] sunt *om. P* 8 sunt *om. P* uel] aut *H* 9—10 uel artificialiter — ne deficiat *om. P (Homoeotel.)* 10 caro naturaliter *C D H* ut] et *P C H* 11 et uestitus — ut medicine *om. H* 12 habita *om. C* 13 alia sunt *C D* 14 ut lasciuia *D C* ut lasciuia et ut splendor *H* et *om. C* spendor (!) *P* 15 accuracio] acceptacio *H* 17 nascitur *H* et *om. C* 18—19 habominabiles *R* 19 suis *in D. corr. recent. m.* 20 *C in marg.*: quae spiritus quae sunt spiritus *H* 21 ut *om. D* 22 his *om. P C H* similia — in quibus duobus *in D. corr. in marg. sed partim abscissa* sunt *om. H*

utilia sunt uirtutes et honeste sciencie, in quibus duobus consistit tota hominis perfectio; neque enim uirtus sola sine sciencia, nec sciencia sola sine uirtute hominem perfectum efficit. — Honesta autem sciencia alia est diuina, alia humana.

Diuina sciencia dicitur, que deo auctore hominibus tradita esse cognoscitur, ut uetus testamentum et nouum. unde in ueteri testamento ubique legitur: „locutus est dominus“ et in nouo: „dixit Ihesus discipulis suis“.

Humana uero sciencia appellatur, que humanis racionibus adinuenta esse probatur ut omnes artes que liberales dicuntur. Quarum alie ad eloquenciam, alie ad sapienciam pertinere noscuntur. ad eloquenciam enim pertinent omnes que recte uel ornate loqui docent, ut grammatica, poëtica, rethorica et leges humane. ad sapienciam uero pertinent omnes, que animam hominis uel illuminant ad cognicionem ueritatis uel accendunt ad amorem bonitatis. et hee omnes sunt philosophie sciencie. Quapropter quoniam nulla est sciencia que philosophie non sit aliqua pars, ideo in primis uidendum est: quid sit philosophia et quare sic dicatur; deinde: que sit eius intencio et quis finis; postea: que partes eius et partes parcium; ad ultimum: quid circa unamquamque earum sit considerandum.

Philosophi uero philosophiam duabus descripcionibus descripserunt. quarum una sumpta est ex proprietate eius et altera ex effectu eius. que uero sumpta est ex proprietate

---

23–25 Isaac, Diffiniciones fol. 2ra–b.

1–2 tota consistit perfectio hominis *D C* 3 efficit] facit *C* 4 alia est h. *D P* 5 sciencia esse dicitur *C* 6 et *dupl. D* ut uetus — nouum *om. C* 7 ubique *om. D* loquutus *P* 10 adiuncta *P (desuper alia m. corr.* alias adinuenta) comprobatur *D* ut] unde *C* artes] partes *R P (supra corr.* artes *rec. manu)* que *om. H* liberales esse *C* 11 quarum *om. C* 12 enim] uero *D (corr. posteriore m.) om. C* 13 recte loqui uel ornate *D* 14 rectorica *P (quasi semper)* 16 attendunt *H* 17 philosophice *D C H* quia *C* ulla (?) *D* Et propter quoniam *P* 18 que non sit aliqua pars philosophie *C* et ideo *D* 19 sit] est *D* que] quid *H* 21 quid sit *H* unaquamque *P* 22 sit *om. hic H* 23 Philosophi] Greci *C* uero] autem *D* tribus *Isaac*

eius est hec: „Philosophia est assimilacio hominis operibus creatoris secundum uirtutem humanitatis.“ assimilacio uero operibus creatoris est percepcio ueritatis rerum, scilicet ueritas cognicionis earum et operacionis secundum quod conuenit ueritati. percepcio autem ueritatis rerum est percepcio ipsarum ex causis earum naturalibus quattuor, que sunt: causa materialis, formalis, efficiens et finalis. causa uero materialis duplex est: spiritualis scilicet et corporea. spiritualis est sicut genera diuisa in species suas, subiecta formis earum completiuis specialitatis earum, sicut animal, quod est genus hominis et equi et reliquarum specierum, subiectum formis earum constitutiuis essencie ipsarum. causa uero materialis corporea est sicut argentum, quod est materia uasis et similia. causa eciam formalis similiter est duobus modis: spiritualis scilicet et corporea. spiritualis est sicut forma substancialis existens in constitucione speciei, ut racionalitas. forma uero corporalis est ut figura statue et similia. Causa autem efficiens similiter est duobus modis, quia uel spiritualis est uel corporea. spiritualis est sicut uirtus celestium ordinata a creatore in natura que naturam modificat ad faciendum in hoc mundo corporeo generacionem et corrupcionem, augmentum et uetustatem, sanitatem et egritudinem et reliquas operaciones naturales. causa uero efficiens corporea est ut artifex anuli. Similiter causa finalis est duobus modis: spiritualis scilicet et corporea. corporea est sicut constructio domus ob hoc, ut habitetur in ea et ut sit tutamen contra pluuias et alia huiusmodi et sicut formacio anuli,

1–26 Isaac, Diffiniciones fol. 2^{rb}.

1 est] ex (!) *P* (*2 m. corr.* est) hec est *D* 2 humanitatis uirtutem *D* ueritatem (?) *C* 5 *C in marg.* Distinctio quattuor causarum ipsarum] earum D 6 earum] ipsarum *D* 7 et *om. H* 9 complectiuis *P* 9–10 specialitatis] qualitatis *D* spiritualitatis *H* 10 quod *om. H* 12 essenciam *D* 13 quod est causa uasis i. e. materia et similia *H* eciam] est *P* 14 est *om. P* est similiter duobus *H* 15 est *om. C* et forma *D* 16 racionalitatis *D* rationalitas respectu hominis *H* formalis *P* 17 est similiter *D C* 17–18 similiter duobus modis est *H* 18 uel (*ante* spiritualis) *om. D P H* est *om. C* 20 naturam] natura *D* mundificat *R* 23 Similiter *om. C* 24 eciam est *C* scilicet *om. C* est *om. C* 25 sicut] ut *C* ob hoc] ad hoc *D C* inhabitetur in ea *C* 25–26 tutamentum *C*

ut sigilletur cum eo et ut homo fiat anulatus eo. spiritualis uero est ut unicio anime cum corpore ad hoc, ut homini manifestetur ueritas rerum perceptibilium et discernat inter bonum et malum et faciat quod oportet, uiuens in iusticia et sanctitate, quousque remuneretur et coniungatur splendori intelligencie et pulcritudini sapiencie et fiat spiritualis coniunctus splendori increato ex uirtute creatoris nullo mediante, quod est paradisus eius et retribucio eius; et propter hoc dixit Plato, quod philosophia est tedium et cura et studium et sollicitudo mortis, per sollicitudinem mortis uolens intelligi mortificacionem prauorum desideriorum et carnalium uoluptatum. hiis enim mortificatis applicatur homo ad curiam ueritatis.

Describitur eciam sic: „philosophia est rerum humanarum diuinarumque cognicio cum studio bene uiuendi coniuncta.“ item: „philosophia est ars arcium et disciplina disciplinarum.“

Descripcio uero philosophie sumpta ex effectu eius est hec: „philosophia est integra cognicio hominis de se ipso.“ Cum autem homo cognoscit se ipsum integre, profecto cognoscit quicquid est. in homine enim sunt substancia et accidens. sed substancia est duplex: scilicet spiritualis, sicut anima et intelligencia, et corporea, sicut corpus longum, latum et spissum.

Similiter et accidens duplex est, quia spirituale et corporale. spirituale accidens est ut sciencia et uirtus et quicquid existit in anima. corporale uero est ut albedo et quicquid

1 12 Isaac, Diffiniciones fol. 2rb. 13—15 Isidor. Etym. II. c. 24, 1. 9. 16—24 Isaac, Diffiniciones fol. 2va.

---

1 et ut — eo *om. C (Homoeot.?)* cum eo *H* 2—3 ut manifestetur homini *C* 3—4 bona et mala *D* 5—6 splendori — coniunctus *om. H (Homoeot.)* 6 coniuctus (!) *P* 7 creato *D P* quod] qui *D C* 8 eius retribucio *D C* 9 cura et] cura est *P* 11 etenim *D* 12 curam *D C*; *H* (curam *corr. ex* curiam) 13 *C praebet inscript.:* Quid sit philosophia secundum alios eciam] autem (?) philosophia sic *C* 14 cum *om. H* 16 *C addit ante* descripcio uero: Quid sit philosophia secundum effectum 16—17 eius effectu *C* hec est *D C* 18 autem] enim *D* integraliter *H* perfecto *P* perfecte *D* 20 duplex est *C* est anima *C* et *om. P D H* 21 corpora (!) *P (in fine uersus; legendum:* corpora[lis]) et (*ante* spissum) *om. D* 22 Similiter est accidens duplex *C* — Similiter et accidens spirituale est ut sciencia, uirtus et quicquid etc. *H (text. abbreu.)* 24 uero *om. H*

existit in corpore. Cum igitur homo perfecte cognoscit se ipsum, profecto cognoscit quicquid est, quia cognoscit substanciam spiritualem et corporalem et substanciam primam creatam ex uirtute creatoris nullo mediante, que proprie est subiectum diuersitati, et cognoscit accidens primum generale diuisum in quantitatem et qualitatem et relacionem et cognoscit reliqua sex accidencia composita, nata ex coniunctione substancie cum tribus accidentibus simplicibus. cum autem hec omnia comprehendit, profecto iam comprehendit scienciam omnis quod est, et sic meretur uocari philosophus.

Cognito autem quid sit philosophia, uidendum est, quare sic dicatur: „Philosophia est amor sapiencie.“ Philos enim grece amor (!) dicitur latine; et sophia dicitur sapiencia; inde philosophia est amor sapiencie et philosophus dicitur amator sapiencie.

Sapiencia autem describitur duabus descripcionibus; quarum una sumpta est ex proprietate sua et alia ex operatione sua. Que autem ex eius proprietate sumpta est, hec est: „Sapiencia est ueritas sciencie rerum primarum sempiternarum.“ per res autem primas et sempiternas intelligit res antiquas natura sicut species que sunt prime generacionis et genera earum et genera generum usque ad primum genus uere creatum ex uirtute creatoris nullo mediante. accidencia uero generantur in infinitum.

1–10 Isaac, Diffiniciones fol. 2va 11–15 Isaac, Diff. fol. 2rb; Isidorus, Etym. II, 24, 3. 15–24 Isaac l. c. fol. 2va.

---

1 perfecto *H* 2 perfecto *PH* perfecte *C* 3 corporalem et spiritualem *C* quia cognoscit spiritualem substanciam et corporalem et s. *H* 5 primum accidens *C* 6 et (*ante* qualitatem) *om. C* in qualitatem et quantitatem *H* 7 accidencia sex *P* 7–9 composita, nata . . . omnis quod est *om. C* 9 perfecto *PH* 9–10 *D habet in margine:* [qu]is meretur philosophus (*scil.* uocari) 11 cognicio *(sic!) P* autem *om. D C* 11–12 quare sic uocetur uel dicatur *PH* (?) 12 enim *deest P* 13 amor] *lege:* amator *(sic etiam Isaac l. c.); omnes uero codices praebent:* amor dicitur *om. C* et *om. C* dicitur *deest C* 14 id est *(sic!) P* est *om. DC* philosophis *P* 15 autem] uero *P* discribitur *H* discriptionibus *H* 16 est sumpta *DC* et *om. C* alia] altera *DPCH* 17 ex *deest P* proprietate eius *H* sumpta *om.* D 20 prime] primeue (?) *D* primicie *H* generacionis] cognicionis *(sic!) C* 21 et genera generum usque *om. C* uere] nature *C probab. etiam in P* 23 generatur (!) *P* usque in infinitum *DPCH*

Genera autem dant speciebus et indiuiduis nomina et diffiniciones suas; et ex hoc est unumquodque indiuiduorum id quod ipsum est, quoniam unumquodque indiuiduorum dicitur substancia, quia est per se existens subiectum diuersitati; et dicitur corpus quia est longum, latum et spissum; et dicitur animatum quia extremitates diametrorum eius naturaliter elongantur; et dicitur sensibile quia est mobile uoluntate; et dicitur homo, quia est animal racionale.

Quia igitur indiuidua recipiunt nomina et diffiniciones specierum et generum usque ad ultimum, ideo unumquodque eorum est id quod est scilicet ueritas. diffinicio enim ueritatis est: „id quod est", sicut diffinicio falsitatis est: „id quod non est aliquid".

Descripcio uero sapiencie ex effectu suo hec est: Sapiencia est comprehensio uirtutis intellectualis secundum exitum eius, quod est in duabus extremitatibus contradictionis de uero et falso, cum scilicet talis est contradictio ut eius extremitates diuidant uerum et falsum in omni materia necessitatis et possibilitatis et impossibilitatis absque omni genere sophismatis.

Viso autem quare sic dicatur uideamus nunc, que sit eius intencio. Intencio philosophie est comprehendere ueritatem omnium que sunt, quantum possibile est homini. Sed

---

1–19 Isaac, Diffiniciones fol 2vb 21–22 Avicenna, Logica cp. I 22 Al-Gazel, Phil. tr. I, 1; cf. Avic. l. c.

---

2 suas *deest C* 2 induorum (!) *P* 3–4 substantia dicitur *C* 5 et *om. PH* 6 quia secundum extremitates *C* diametrorum uel dimensionum *DH* 7 mobile] nobile *R* 8 est *om. C* rationale animal *H* 9 quia *deest H* recipiunt] res (!) *C* 10 et generum *deest C* ideo] iterum *H* ideo est unumquodque eorum id quod est . . . *DC* eorum *om C* 11 scilicet] i. e. *H* 12 quod est aliquid *PH* 13 est *om. C* 14 Rescripcio *P* *C abbreu. text.:* Diffinicio sapiencie ex suo effectu: Sapiencia est etc. — *In marg.:* Sapiencia 15 uirtutis] *sic Isaac;* ueritatis *codices* intelligibilis *C* (?) secundum] *ultima littera* „m" *bis ponitur in P* 16 quod est] qui est *H* — *om. plane D* 17 scilicet est quia talis *D* est *om. C* eius] est *P* (*puncta sub* est) *om. C* 18–19 et possibilitatis] et *om. C* possibilitas (!) *P* 19 sophismatis *deest P* 20–21 Viso quare sic dicatur philosophia uideamus quid sit eius intencio *C* 20 nunc *om. PC* 21 *DPCH ponunt* comprehendere *post* homini 22 quantum] quod actum *(sic!) P*

omnium que sunt, alia sunt ex nostro opere et nostra uoluntate, ut nostra humana opera sicut leges, constituciones, dei cultus exercicia, bella et alia huiusmodi; alia sunt non ex nostro opere nec ex nostra uoluntate, ut deus, angeli, celum, terra, uegetabilia, animalia, metalla spiritus et omnia naturalia. Quorum omnium uniuersitas sic comprehendi potest: omne quod est, aut cepit esse aut non cepit esse. Non cepit esse, ut deus creator omnium: pater et filius et spiritus sanctus; et hoc est uere eternum carens inicio et fine. cepit autem esse, ut omnis creatura. Omne autem quod cepit esse aut cepit esse ante tempus, ut yle et angelica creatura, aut cum tempore, ut celestia corpora et elementa et elementata ab eis prima composicione, et hec sunt sempiterna fine carentia; aut cepit esse post tempus, ut cetera omnia. quorum alia carent fine, ut racionalis anima, alia finem habent, ut omnia temporalia, que in tempore incipiunt et in tempore desinunt. quorum alia sunt naturalia, alia artificialia. N a t u r a l i a sunt, que motu nature uisibiliter operantis de potencia ad actum prodeunt, ut omnia animata que de terra nascuntur et species iumentorum; et inanimata, que uel ex complexione uel ex composicione uel ex conuersione elementorum sunt uel que ex passionibus aëris proueniunt, ut nix et grando et pluuia et alia huiusmodi. a r t i f i c i a l i a uero sunt, que arte et uoluntate hominis fiunt, ut subtellares. s u n t

---

1—5 Al-Gazel l. c.

---

1 ss. Al-Gazel: Omnia autem que sunt de quibus possibile est tractari duo sunt scil. ea, que habent esse ex nostro opere, sicut omnia opera humana. tr. l. c. 1. 3 alia] cetera *Al-Gazel l. c.* 3—4 et ea que non habent esse ex nostro opere *Al-Gazel l. c.* 4 angelus *DC* 5 animalia *deest C* spiritus] *Omnes codices exhibent hanc abbreuiaturam* sps, *quae significare potest* „spiritus" *uel* „species" *Al-Gazel l. c.*: et cetere huiusmodi 6 omnis *H* 7 *Secundum* „Non cepit esse" *deest P* 8 et filius] et *om. PC* et spiritus] et *om. C* 8—9 est uere est (!) etern. *P* Et hoc eternum uere carens inicio et fine *C* 9 autem esse] aute (!) est *P* 12 uel (?) et elementa. Et elementa ab eis *R* cel. corpora et elementa et elementata ab eis *DCH* et elementata *om. P* 14 ut] in (!) *P* 16 desinunt in tempore *R* alia sunt artificialia, alia naturalia *CH* 17 *C in marg.*: Naturalia sunt proprie inuisibiliter *RCH* 20 uel ex composicione *om. PDC (glossa interlinearis?)* 21 sunt] fiunt *DCH* que *deest DP* aëris *om. C* 23 subtellares] sotulares *D* — sotulares et huius[modi] *C* — subtalares *H*

autem quedam simul naturalia et artificalia, ut uinum, statua, gladius et spica et similia. set hec naturalia sunt quantum ad materiam ex qua sunt, artificialia uero quantum ad formam per quam sunt id quod sunt. tele uero aranearum et nidi auium et cellule apium et similia inter naturalia computantur.

Ex hiis igitur manifestum est quia omne quod est, aut est ex nostro opere et nostra uoluntate aut non est ex nostro opere, set dei uel nature. set quia nulla sciencia est, que non habeat subiectum, de quo tractat, nichil autem est quod non sit de uno istorum duorum generum: ideo philosophia primo loco diuiditur in duo: quorum unum est, quo cognoscimus disposiciones nostrorum operum; alterum est, quo cognoscimus omnia alia que sunt. Vna enim est pars philosophie, que facit cognoscere quid debeat agi et hec dicitur practica; et altera est, que facit cognoscere quid debeat intelligi, et hec est theorica. una est ergo in intellectu, altera in effectu; una consistit in sola cognicione mentis, altera in execucione operis. Quia enim philosophia ad hoc inuenta est, ut per eam anima perficiatur, duo autem sunt, quibus anima perficitur scilicet sciencia et operacio, idcirco philosophia, que ordo est anime, necessario diuiditur in scienciam et operacionem, quemadmodum anima diuiditur in sensum et racionem; ad partem enim

7—11 Al-Gazel, Phil. tr. I cp. 1 cf. Avicenna, Logica cp. I. 11—22 cf. Al-Gazel, Phil. tr. I. cp. 1. 23 cf Al-Kindi ed. Nagy p. 28, 3.

1 et artificialia *deest P* simul artificialia et naturalia *C* 1—2 uinum et statua *C* 2 statua et gladius *P* et similia *om. P* et huius[modi] similia *C* 5 cedule (!) *R* apum *P* 7 igitur] enim *P* est *om. D* quia] quod *D C* aut est] est *om. C* 8 nostro ex opere *C* opere *om. C* 9 est sciencia *PDC* 10 autem] enim *D* 11—12 *Al-Gazel* l. c.: Sine dubio igitur cognicio sapiencie diuiditur in duo 11 duorum *om. C* generum duorum *H* philosophia diuiditur primo loco *D* *C praebet in marg.:* Diuisio philosophie in suas partes 12 quo] quod *H* 12 13 cognoscimus nostra opera *P* *Al-Gazel:* quod facit scire disposiciones 13 quo] quod *H* 14 enim *om. C* pars philosophie est *H* 15 quid] quod *PR* agere *D* 16—17 theorica est *C* *D praebet:* rethorica uel theorica 17 ergo] igitur *D H* — una igitur est *H* in *om. P* altera] et altera *P* alia *D* 19 ad hec *P* 21 est ordo *C*

sensibilem pertinet operacio et ad partem racionalem pertinet speculacio. sed quia racionalis pars anime diuiditur in cognicionem diuinorum, scilicet que non sunt ex nostro opere, et in cognicionem humanorum, scilicet que sunt ex nostro opere, ideo finis philosophie est perfectio anime, non ut sciat tantum quod debeat intelligere, set eciam ut sciat quid debeat agere et agat. Nam finis speculatiue est concepcio sentencie ad intelligendum; finis uero practice est concepcio sentencie ad agendum. —

Partes igitur, in quas primum philosophia diuiditur, hee sunt: scilicet theorica et practica. — Post hec restat, ut que et quot sint partes cuiusque istarum primarum parcium philosophie uideamus. Superius diximus, quod theorica est cognicio eorum que sunt non ex nostro opere. ea uero que sunt non ex nostro opere nec ex nostra uoluntate secundum quosdam ex philosophis primo diuiduntur in duo; nam eorum alia sunt, quibus nullus unquam accidit motus, ut deus et angelus; et alia sunt quibus accidit motus, ut idemptitas, unitas, multitudo et causalitas. set hec, quibus accidit motus similiter diuiduntur in duo; nam eorum alia sunt, que nunquam possunt esse sine motu, ut humanitas et quadratura; et alia sunt, que possunt esse sine motu, ut unitas et causa. ea uero, que non possunt esse sine motu similiter diuiduntur in duo; nam eorum alia possunt intelligi sine materia

2–9 cf. Avicenna, Log. I. fol. 2ra 16–24 cf. Avicenna l. c.

1 pertinet] parcium *C* 3–4 et in cognicionem . . . nostro opere *om. D (Homoeot.)* 5 ut non *P R* non enim ut sciat tant. *C* 6 quod deb. intell. *om. P* eciam *deest D C* 6 sentencie] anime *C* 7–8 ad intelligendum . . . sentencie *om. H (Homoeot.)* 8 sentencie *deest C* 10 diuiditur primum philosophia *D* diuiditur philosophia primum *C* hec (?) *P C* 11–13 scilicet theorica . . . uideamus *om. C* 11 hec] hoc *H* ut *om. R* restat dicere ut que *D* 12 illarum *P C* 14 theorica] rethorica *D* ex nostro opere et non ex nostra uoluntate *D* 15 eadem *P D* 16 quasdam *H* 17 Nam eorum que sunt, quedam sunt quibus nullus . . *H* nunquam nullus *C* quibus nonquam accidit ullus motus *D* 18 et angelus] et *om. C* 19 hec] hiis *H* 20 in duo diuiduntur *D* (?) 20–24 nam eorum alia . . . diuiduntur in duo *om. C (Homoeotel.)* 21 cadratura *D* 22 esse] et (!) *P* causa] eam (!) *P* 24–13, 1 propria materia *D C* esse sine pr. m. *C*

propria, quamuis non possint esse sine materia, ut quadratura, et alia nec possunt esse nec intelligi sine propria materia, ut humanitas. que uero possunt esse sine motu, quamuis accidat eis motus, duobus modis considerantur: uno prout sunt in se ipsis absque omni materia, alio prout accidit eis motus. Consideracio uero eorum secundum quod accidit eis motus fit duobus modis: aut enim considerantur secundum propriam materiam et proprium motum, ut cum ignis dicitur unus et elementa dicuntur quattuor et calor uel frigiditas dicitur causa et anima dicitur principium motus corporis, quamuis separata possit existere per se; aut considerantur non secundum propriam materiam nec secundum proprium motum, sicut cum intelliguntur disposiciones eorum que sunt aggregacio, diuisio, multiplicacio et cetera que consecuntur materiam, quamuis hec non accidant ei nisi ex materia et commixtione motus. hec enim sequuntur numerum sed uel sunt in intellectu hominum uel existunt in rebus mobilibus diuisis, segregatis et aggregatis. set cum intellectus abstrahit ea aliquo modo, tunc non est necesse assignari eis speciales materias.

Eorum igitur, que non sunt ex nostro opere alia sunt et intelliguntur sine motu et numquam accidit eis motus ut deus et angelus; et alia sunt et intelliguntur sine motu, set motus accidit eis, ut unitas et causa et numerus et similia; et alia sunt que quamuis non sint sine motu, tamen intelliguntur sine motu, ut quadratura; et alia sunt, que nec sunt, nec intelliguntur sine motu, ut humanitas.

1—26 cf. Avicenna l. c.

1 possunt *PDCH* 2 nec] non *C* esse sine *C* 4 uno modo *DC* 5 alio modo *DC* 7 consideratur *C* 8 dicitur ignis *C* 9 dicuntur *deest H* uel] et *PC* frigus *C* dicuntur cause *PH* 10 et quamuis *P* 10—11 existere] esse *C* 12 cum *om. DP* 14 sequuntur *P* materiam] numerum *DC* (?) *H* hec *om. H* 15 nisi ex commixtione motus et ex materia *D* hec] nec (!) *H* consecùntur *C* 16 in *om. P* sed sunt in int. *D* — sed uel in int. hom. sunt *C* hominum *om. R* 17 aggregatis et segregatis *D* 17—18 intellectu (!) *P* 18 aliquo] alio *PH* 19 eis *om. C* 21 esse sine *D* sine motu *deest C* 22 et alia] et *om. P* et intellig.] et *om. P* 23 et causa] et *om. C* et eam (!) *P* 24 sunt *D* 26 ut humanitas *om. D* *Cuius uice ibi leg.*: tantum intelliguntur

Secundum alios uero predicta diuisio uidetur aliter fieri, sed tamen sub eodem sensu hoc modo: Omnia que intelliguntur aut omnino sunt extra materiam et motum, nec coherent corporibus conuertibilibus et mobilibus, ut deus et angelus et unitas, causa et causatum et conueniens et inconueniens et esse et priuacio et similia; set ex hiis quedam sunt, que impossibile est existere in materia, sicut deus et angelus; et quedam sunt, quibus licet non sit necesse existere in materia, accidit tamen eis existere in materia, ut unitas et causa — corpus enim dicitur unum et dicitur causa sicut et angelus dicitur causa et unus —, aut omnia sunt in materia et motu, ut figura et humanitas. set ex hiis quedam sunt, que nec possunt esse, nec possunt intelligi esse nisi in materia propria ut homo, uegetabile, animal, celum, terra, metallum et relique species corporee; et quedam sunt, que possunt intelligi esse sine materia propria, ut figura, quadratura, rotunditas, curuitas et similia, que quamuis non habeant esse nisi in materia, tamen ad esse suum non est necessaria eis una materia pocius quam alia.

Secundum has igitur omnes diuisiones necessario partes philosophie theorice tres sunt: scilicet aut speculacio de hiis, que non sunt separata a suis materiis nec in esse nec in intellectu; aut est speculacio de hiis, que sunt separata a ma-

2—18 Al-Gazel, Phil. tr. I. cp. 1. 20—22 cf. Avicenna, Log. I, 1. fol. 2rb.

1 *R P habent in marg.*: Algazel philosophus hec predicta *C* *C inducit*: Alia diuisio predictorum 3 aut omnino] *H praebet*: an oraco extra] etra *(sic!) P* 4 conuectibilibus *P* mobilibus] irracionabilibus *C* 4—5 et unitas *om. C hoc loco* 5 causa et] et *deest C (semper in hoc loco)* causatum, unitas, conueniens *C* et inconueniens et esse *R* conueniens et conueniens (!) et esse *D* — conueniens, inconueniens *C* inconueniens *om. P* 7 existere] sistere *C* sicut] ut *D C* 7—8 quedam] quidam *P* 8 et alia sunt quibus etc. *D C* existere necesse *R* 9 tamen] cum (!) *P (satis destincte)* accidit tamen *corr. ex*: tamen accidit *H* 10 sicut *deest D* et *om C* 11 unus et causa *P* 11 omnia] omnino *C* 12 hiis] eis *D* non possunt esse nec intelligi *R* (?) *D* 13 nisi in] uel non sine materia propria *C* 13—14 uegeta (!) *P* 14 metallum] mare *Al-Gaz.* 16 quadrata *P C* et curuitas *H* 19 non eis necessaria est *D* 19 *C praebet hic:* Partes philosophie que theorica dicitur diuisiones omnes *H* 20 aut est *D* 22—15, 1: aut est spec . . . non in esse *om. PRH (Homoeotel.)*

teria in intellectu, non in esse; aut speculacio de hiis, que sunt separata a materia in esse et in intellectu. prima autem pars diuisionis dicitur sciencia phisica siue naturalis, que est prima et infima; secunda dicitur sciencia mathematica siue disciplinalis, que est media; tercia dicitur theologia siue sciencia prima, siue philosophia prima, siue metaphysica. Et ob hoc dicit Boëcius, quod phisica est inabstracta et cum motu, mathematica abstracta et cum motu, theologia uero abstracta et sine motu. — Et hee tres tantum sciencie sunt partes philosophie theorice eo quod non possunt esse plura genera rerum, quam hec tria, de quibus possit fieri speculacio. unde aristoteles: ideo scienciarum sunt species tres, quoniam una speculatur quod mouetur et corrumpitur ut naturalis, et secunda quod mouetur et non corrumpitur ut disciplinalis; tercia considerat quod nec mouetur nec corrumpitur ut diuina.

Huius autem tripartite partis theorice communis utilitas est cognoscere disposiciones omnium que sunt ad hoc ut describatur in animabus nostris forma tocius esse secundum ordinem suum, quemadmodum forma uisibilis describitur in speculo. huiusmodi enim descripcio in anima nostra est perfectio ipsius anime, quoniam aptitudo anime ad recipiendum eam est proprietas ipsius anime; unde describi eam

---

1—6 cf. Avicenna, Log. I, 1 fol. 2rb. 7—9 de Trin. cp. 2 init (lin. 12—15 Peiper); cf. Mich. Scot. apud Vinc. Bellouac. Spec. doc. I, 16 ubi uerbotenus hic locus inuenitur. 17—22 Al-Gazel, Phil. tr. 1 cp. 1.

---

1 aut est *D* 2 autem *om. C* 3—4 phisica . . secunda dicitur sciencia *om. P* *(Homoeot.)* 3 naturalis] materialis *H* 5 tercia uero theol. *C* tercia est theol. *H* 6 siue philos. prima *om. C* 7 cum] in *H* 8 mathem. uero *C* 9 tantum tres *C* 11 possit *om. C* possit hec fieri *H* 12 haristoteles *D* ideo sunt sc. *P* ideo *om. D* unde aristoteles ait: Scienciarum . . . *C* tres sunt species *DC* quoniam] quia *DC* speculatur quod] speculacio que *codices* 14 quod] que *P* non *om. P* 15 quod] que *P* discipli[na] diuina *P* 16 *P in marg.:* agazel (!) 16—17 *C in marg.:* Annotatur utilitas sciencie theorice 17 est utilitas *C* alterum est quo cognoscuntur disposiciones . . . *Al-Gazel l. c.* 18 forma uisibilis *D* tocius] uniuersi *Al-Gazel l. c.* 19 quemadmodum] sicut *Al-Gazel l. c.* 20 Huius *DC* autem *Al-Gazel* 20—21 in nostra anima *D* 21 ipsius anime] ipsorum *Al-Gazel* anime *om. C* aptitudo] appetitus *Al-Gazel* 22 ea *Al-Gazel* 22—16, 1 describit eam aristoteles in presenti quod est s. *D*

in anima in presenti quidem est summa nobilitas et est causa felicitatis in futuro.

Set quia ad consequendam futuram felicitatem non sufficit sola sciencia intelligendi quicquid est, nisi sequatur eciam sciencia agendi quod bonum est: ideo post theoricam sequitur practica, que similiter diuiditur in tres partes.

Quarum una est sciencia disponendi conuersacionem suam cum omnibus hominibus. cui necessaria est gramatica, poëtica, rhetorica et sciencia legum secularium, in quibus est sciencia regendi ciuitates et sciencia cognoscendi iura ciuium, et hec dicitur politica sciencia et a Tullio „ciuilis racio“ uocatur.

Secunda est sciencia disponendi domum et familiam propriam; per quam cognoscitur qualiter uiuendum sit homini cum uxore et filiis et seruis et cum omnibus domesticis suis et hec sciencia uocatur ordinacio familiaris.

Tercia est sciencia, qua cognoscit homo ordinare modum proprium sui ipsius secundum honestatem anime sue, scilicet ut sit incorruptus et utilis in suis moribus; et hec sciencia dicitur ethica siue moralis. Quia enim omnis homo uel uiuit solus uel cum aliis — sed si cum aliis, tunc uel cum domesticis suis uel cum ciuibus suis: ideo hec sciencia practica philosophia necessario diuiditur in has tres sciencias, scilicet in scienciam ordinandi conuersacionem communem cum conciuibus, et in scienciam conuersacionem ordinandi priuatam cum suis familiaribus, et in scienciam ordinandi conuersacionem

---

7—8 Al-Gazel, Phil. tr. I cp. 1. 11—15 Al-Gazel l. c. 19—22 Al-Gazel l. c. necnon Avicenna, Log. I, 1 fol. 2rb.

---

1 quidem *deest C* est causa] est *om. C* 3 consequenda (!) *P* 5 ideo *om. C* *Hic habetur in C*: Diuisio partis philosophie que dicitur practica. — *In marg. C*: practica theoricam igitur *C* 7 *P praebet in marg.*: agazel (!) *R*: aviceni 9 rethorica, poëtica *C* 11 sciencia *om. P* 12 domum suam *P D H* 13 qualiter *om. C* qualiter sibi uiu. *Al-Gazel* 14 homini . . . seruis et *om. C* cum uxore propria *Al-Gazel* 15 suis *om. C* 17 proprium modum *H* 18 moribus *om. H* 20 uel uiuit cum aliis *C* 21 cum ciuibus] cum *om. R* 21—22 Ideo hec sciencia, que practica dicitur philosophia diuiditur necessario *C* 22 in *om. D* 23 scilicet *om. PDC* conuersacionem tamen (!) cum ciuibus *D* 24 in *om. D* 24—25 conuersacionem ordinandi . . . et in scienciam *om. P (Homoeotel.)* 24 ordinandi conuersacionem *D*

propriam sui ipsius ut sibi bene conueniat et in nullo a se dissideat.

Vtilitas autem communis huius tripartite sciencie practice est cognoscere per eam maneries actionum agendarum, ex quibus proueniunt nobis utilia in hoc mundo et certificatur spes uite eterne in futuro. ueritas autem horum omnium uniuersaliter certificatur probacione speculatiue et auctoritate legis diuine. set unumquodque sigillatim (!) certificatur diuina lege.

Et in hiis sex scienciis continetur quicquid potest sciri et debet fieri; et idcirco dictum est, quod intencio philosophie est comprehendere quicquid est quantum possibile est.

Cuius utilitas est acquisicio perfectionis humane anime ad consequendam futuram felicitatem. perfici autem anima humana non potest, nisi per cognicionem ueri et dilectionem boni. nam communis finis scienciarum speculatiuarum est cognicio ueritatis: et communis finis scienciarum practicarum est amor bonitatis. ille docent, qualiter in omni re ueritas cognoscatur; iste docent, qualiter in omni re uirtus diligatur et opere compleatur. hiis igitur duobus perficitur homo et efficitur dignus eterna felicitate, que sunt cognicio ueri et dilectio boni.

3–6 Al-Gazel l. c. 6–9 Avicenna, Log. I, 1 fol. 2rb. 11–22 cf. Avicenna, Log. in. fol. 2ra et Al-Gazel, l. c I, 2.

---

1 sibi] si *P* conueniat bene *C* 2 dissideat] discedat *P C* 3 *C praebet in marg.*: Nota utilitatem sciencie practice communis] corporis *P* 4 man. operacionum agendorum *Al-Gazel* 5 ex] de *P* per quas *Al-Gazel* perueniunt *P* perueniant *Al-Gazel* utilia nobis *C* 6 spes] spes *P* in] ueri *P* nostra spes de uita eterna *Al-Gazel* 7 uniuersalium *H* 7–8 auctoritatis *P* actoritate (!) diuine legis *D* diuine legis *C* 8 singillatim *H* certificatur diuina lege sigillatim *C* 10–11 quicquid presciri potest et debet fieri *C* 11 dicendum *P D* (?) 14 Cuius] huius *P D H* Huius autem *H* animet (!) *P* 15 felicitatem uel delectacionem *D* anima *deest P* humana anima *D C H* 16 delectacionem *D* 17 communis scienciarum speculatiuarum finis *C* 18 practicarum] predictarum *R P* 19–20 docent . . . iste *dupl. in P (Homoeotel.)* 19 cognoscitur *D* (?) *P* 22 sunt] est *P*

Verum autem aliud est notum, aliud ignotum. Notum uerum est ut duo plus sunt quam unum, et omne totum maius est sua parte et similia. Ignotum autem uerum est ut mundus cepit et angelus constat ex materia et forma et similia que probacione egent. unumquodque autem ignotum non fit notum nisi per aliquod quod est notum.

Sola ergo logica est sciencia que docet per notum peruenire ad cognicionem ignoti, quod postea probabitur; quare logica naturaliter precedit omnes partes philosophie theorice et ést necessaria illis ad acquirendum uerum. set quia logica uerum non nisi proposicione significat, omnis uero proposicio ex terminis constat, set terminos formando et componendo sibi sciencia grammatice preparat: ideo grammatica logicam et omnes alias sciencias tempore precedit, que prima hominem quasi nutrix in recte loquendo peritum reddit.

Et ita omnis sciencia uel est pars philosophie uel instrumentum, uel pars simul et instrumentum. pars philosophie est ut naturalis uel mathematica uel diuina, sicut prediximus. instrumentum autem tantum est ut grammatica.

Set pars et instrumentum simul est logica. Grammatica uero instrumentum est philosophie, quantum ad docendum, non quantum ad discendum — sine uerbis enim philosophia potest sciri sed non doceri. — Logica uero, secundum quod utilis est ad ueritatem in se et in aliis scienciis inuenien-

2 ss. cf. Al-Gazel, Log. I, 1 p. 2^{rb}. 5 s. Al-Gazel ib. 1, 2.

1 autem] eciam *P* *C habet in marg.*: Diuisio ueri 2 uerum] uero *D* — Notum uerum . . . quam unum *om. R* sunt plura *C* 3 Ignotum uero est *D* autem *om. C* 4 cepit] incepit *DC* constat] consistit *D* et forma *om. RPH* 6 fit] sit *P* 7 *H praebet hic in marg. posteriore manu script. (XVI uel XVII saec.?)*: Logica. ergo] uero *DPCH* 8—9 procedit naturaliter *C* 9 procedit *DC* omnes *om. C* theorice naturaliter *D* philosophice *P* 11 proposicio uero *H* 13 grammatica *C* grammaticus *D* alias *om. PC* 14 in tempore *H* hoiē *D* in] et ideo *D* 16 *H in marg. (rec. man.)*: omnis sciencia uel pars philosophie, uel instrumentum, uel utraque 18 uel diuina] et diuina *C* 19 autem] uero *C* tantum *om. P* 20 Sed . . . grammatica *om. P (Homoeotel.)* sed quia *RP* est] ut *C* 21 uero] est *C* est instrumentum *D* 24 inueniendum *P* inueniendam *H*

dis, instrumentum, set secundum quod philosophia subiecti eius disposiciones inquirit, sicut et de ceteris, pars eius est.

Cognitis autem tribus principalibus theorice philosophie partibus, que sunt naturalis, disciplinalis et diuina, nunc quid circa earum unamquamque inquirendum sit uideamus.

Circa unamquamque autem earum hec inquirenda sunt scilicet: quid ipsa sit, quod genus est, que materia, que species, que partes, quod officium, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, quare sic uocetur, quo ordine legenda sit.

[Sciencia naturalis.]

Set quoniam inter omnes theorice philosophie partes naturalis prior est quantum ad nos, ideo circa eam prius ista inquiramus.

Quid autem sit ipsa sic diffinitur: „Sciencia naturalis est sciencia considerans sola inabstracta et cum motu“.

Nam quia omnis forma materie aut potest abstrahi a materia aut non potest, naturalis autem considerat materiam simul cum forma, que a materia abstrahi non potest, sicut predictum est, ideo inabstracta dicitur; set quia forma quamdiu in materia est, semper uariatur, ideo in motu esse perhibetur.

Genus autem eius est, quod ipsa est prima pars theorice philosophie, prima siquidem quantum ad nos. prius enim

---

1 instrumentum est *D* subiecta *P* subiecti cuius *D* 2 pars est eius *C* 3 autem *om. C* 3—4 tribus philosophie theorice principalibus partibus *C* 3 philosophie *deest D* 4 philosophie — disciplinalis *om. H* 5 eorum (!) *P om. H* circa unamquamque earum *C D* uideamus *om. C* 6 *C in marg.:* Que inquirenda sunt circa unamquamque partem theorice philosophie autem earum *om. P* illa sunt inq. *P* earum| harum *R C* hec| istarum (!) *R* illa *P* 7 scilicet *om. C* sit *om. H* est| eius *C* 11 *Inscr. om. in omn. codd.* 12 *H habet in marg.:* Philosophia naturalis *Hucusque collationem facere potui cum H; uide infra* quoniam| quia *C* 13 prius| primo *C* ista *om. C* 15 ipsa sit *D* *C praebet in marg.:* Sciencia naturalis quid sit 18 autem sciencia *C* simul *om. D* simul materiam *C* 19 a materia uel motu *D* 20 abstracta (!) *R* 21 prohibetur *D P* 22 *C in marg.:* Quid sit genus

nobis est formam cum materia simul apprehendere sensu, quam formam sine materia intellectu.

Materia uero naturalis sciencie est corpus, non secundum quod est ens, nec secundum quod est substancia, nec secundum quod est compositum ex duobus principiis, que sunt materia et forma, set secundum quod subiectum est motui et quieti et permutacioni. Consideracio enim corporis potest fieri hiis omnibus modis, qui conueniunt aliis scienciis, que tractant de corporibus; set naturalis non considerat corpora nisi secundum quod permutantur et conuertuntur.

Set quia scienciarum alie sunt uniuersales, alie particulares, uniuersales autem dicuntur, sub quibus multe alie sciencie continentur, tunc sciencia naturalis uniuersalis est, quia octo sciencie sub ea continentur: scilicet sciencia de medicina, sciencia de indiciis, sciencia de nigromantia secundum physicam, sciencia de ymaginibus, sciencia de agricultura, sciencia de nauigacione, sciencia de speculis, sciencia de alquimia, que est sciencia de conuersione rerum in alias species; et hec octo sunt species naturalis sciencie.

Partes autem huius sciencie naturalis sunt octo. quarum prima est inquisicio de eo, in quo communicant omnia corpora naturalia siue simplicia, siue composita: scilicet in principiis et accidentibus consequentibus illa principia; et hoc docetur in libro, qui dicitur: de naturali auditu.

3—7 Avicenna, Met. I, 2 p. 70va. 3—10 cf. Al-Gazel, Phil. tr. I, 1. Secundum Vinc. Bell. Sp. doctr. XVII, 1 ex Al-Farabi, De scienc. 14—18 Al-Farabi, De ortu scienc. 21—24 Al-Farabi, De scienciis p. 32.

---

1 comprehendere *D* 2 in intellectu *C* 3 *C in marg.*: Que sit materia 3—4 secundum non quod *P* 5 duobus suis principiis *D C* 6 est subiectum motui *C* motu (!) *P* 7 enim *om. P* 8 qui| quibus (!) onueniunt (!) *R* scienciis aliis *C* 10 permutantur et corrumpuntur et conuertuntur *P* 11 *C in marg.*: De speciebus sciencie naturalis et alie *P C* 12 uniuersales autem sciencie sunt, sub quibus etc. *C* 14 *C in marg.*: Nota quod octo alie sciencie continentur sub sciencia naturali sciencia scilicet *C* 17—18 sciencia alcumye *C* 20 *C in marg.*: De octo partibus naturalis sciencie naturalis sciencie *C* 21 *C in marg.*: prima est *om. D* 23 et consequentibus *P* siue in principia *Al-Farabi l. c. p. 32* et conseq. *Al-Farabi l. c.* 24 qui dicitur *om. C* *Al-Farabi p. 32*: de auditu naturalium

Secunda pars est inquisicio de corporibus simplicibus an sint; et si sint, tunc que corpora sunt et quantus est eorum numerus. et hec consideracio est de mundo quid est et que et quot sint partes eius et quod in summa sunt tres uel quinque; et hec consideracio est de celo et de distinctione eius in reliquis partibus mundi; et quod materia eius una est; et hoc docetur in prima parte primi libri eius, qui dicitur: libri celi et mundi. — Deinde sequitur inquisicio de elementis corporum compositorum an sint in istis simplicibus, quorum esse demonstratur, an sint corpora alia ab eis; si autem sunt in istis, nec possibile est, illa esse extra ea; tunc an sint totum eorum an partes: si autem fuerint partes eorum, tunc que sint ex eis; et hec inquisicio est usque ad finem prime partis primi libri eius, qui dicitur: celi et mundi. — Deinde sequitur consideracio de eo, in quo communicant omnia simplicia, quorum alia sunt elementa et principia compositorum corporum et alia que non sunt ipsis elementa; et hec inquisicio est de celo et partibus eius et docetur in principio secunde partis eius libri qui dicitur: liber celi et mundi et durat circiter usque duas tercias eius. — Deinde sequitur consideracio de eo, quod est proprium eorum, que sunt elementa et eorum que non sunt elementa tam de principiis quam de accidentibus concomitantibus ea; et hoc

---

1—22 Al-Farabi l. c.

---

1 *C in marg.*: Secunda 2 corpora que sunt *D* 3 quid est *om. D* quod est *Al-Farabi l. c.* 4 quod] quot *P* quia *Farabi* sunt *Al-Farabi l. c.* tres] quattuor *C* tres partes *Farabi p. 32* 5 *Al-Farabi l. c.*: de consideracione uel de discrecione eius et de coelo *Farabi p. 32* 6 est *om. P* hoc] hec *P* 7 primi *om. P* eius] huius *Farabi l. c.* 7—8 libri celi] libri *om. D* *Al-Farabi l. c.*: liber de coelo et mundo 8 *C in marg.*: Hic iniungitur (?), quod elementum et celum habent unam materiam Deinde] Et inde *C* *Al-Farabi l. c.* 9 quo et esse *C* 10 sunt] cum *Farabi p. 32* 11 nec] non *C* est possibile *P* esse illa *P* ea] eam *Farabi l. c.* sint totum eorum *bis P* eorum *om. C* 12 sunt *R D P* fiunt *Al-Farabi, de scienc. p. 32* 15 *Al-Farabi l. c.*: de eo, quod comitatur corpora simplicia 15—16 quoram quedam in (!) elementa et principium corp. comp. *Farabi p. 33* 16 principalia *C* 17 ipsis *deest C* ipsa *Farabi p. 33* 17—21 et hoc docetur in fine partis secundae et quartae ipsius eiusdem *Al-Farabi, de scienc. p. 33* 18 et hoc doc. *Farabi l. c. p. 33* 19 usque circiter *P* circiter *om. D* usque *om. C* 22 concomitantibus] comittantibus *R*; ea comitantibus *C*

docetur in fine partis secunde et tercie et quarte eius libri, qui dicitur: liber celi et mundi.

Tercia pars est inquisicio de permixtione et corrupcione corporum naturalium communiter et de hiis ex quibus componuntur et de qualitate generacionis et corrupcionis elementorum et qualiter alia ex aliis generantur et qualiter generantur ab eis corpora composita in summo et docet principia omnium istorum; et hoc totum docetur in libro qui dicitur de generacione et corrupcione.

Quarta uero pars est inquisicio de principiis actionum et passionum que propria sunt elementis tantum et compositis ab eis; et hoc continetur in primis tribus partibus libri qui dicitur de impressionibus superioribus.

Quinta uero pars est consideracio de corporibus compositis ab elementis et de hiis, que sunt similium siue dissimilium parcium, et quod ex hiis que sunt similium parcium sunt ea, que sunt partes, ex quibus componuntur ea que sunt diuersarum, sicut caro et os; et ex hiis sunt, que nullo modo sunt pars corporis naturalis diuersarum parcium, sicut sol et aurum et argentum. deinde sequitur consideracio de eo, in quo communicant omnia corpora composita; deinde consideracio de eo, in quo communicant omnia composita similium parcium, siue sint partes corporis compositi diuersarum parcium siue non. et hoc continetur in quarto libro de impressionibus superiorum.

Sexta uero pars est consideracio de eo, in quo commu-

1—25 Al-Farabi, l. c.

---

3 *C in marg.*: Tercia 5 de *om. Farabi p. 33* 6 ab] ex *D P C* 7 principalia *C* in summa *Al-Farabi p. 33* 10 *C in marg*: Quarta de principiis *om. C* accidentium *R P C* 10—11 et passionum *om. C* 11 proprie *Al-Farabi p. 33* 12 hoc *om. C* tribus primis *P C* in quibusdam primis libris *Al-Farabi p. 33* 13 de impressionibus superiorum *Al-Farabi l. c. p. 33* 15 ab] et *C* siue] uel *D P C et Al-Farabi* ab iis *Al-Farabi l. c. p. 33* 16 hiis] eis *D C* sunt ea] in eo, que . . *Farabi p. 33* 17 diuersarum parcium *C* diuersorum *Al-Farabi p. 33* 18 hiis] eis *D* ex hiis que sunt, que nullo modo *C* partes *DC* 19 et aurum] et *om. C* et argentum] et *om. Al-Farabi p. 33* 21 corpora *om. P* 22 communicant *om. P* deinde consideracio . . . omnia composita *om. C (Homoeotel.)* composita] corpora *D* similium parcium *bis P* 24 superioribus *D C* 25 species uel pars *Al-Farabi p. 34*

nicant corpora composita similium parcium, que non sunt partes compositi diuersarum parcium; et hec sunt corpora mineralia et species rerum mineralium; et de eo, quod est proprium unicuique speciei eorum. et hoc docetur in libro qui intitulatur: de mineris.

Septima est consideracio de eo, in quo communicant species uegetabilium, et de eo, quod est proprium cuiusque eorum; que est una ex duabus partibus speculatiuis de compositis diuersarum parcium; et hoc docetur in libro de uegetabilibus.

Octaua est consideracio de eo, in quo communicant species animalium, et de eo, quod est proprium unicuique eorum; et hec est secunda pars speculacionis de compositis diuersarum parcium; et hoc docetur in libro qui intitulatur de animalibus et in libro de anima et in eis, que sunt usque ad ultimum librorum de naturalibus.

Sciencia igitur naturalis de omni specie omnium corporum dat principia quattuor et accidencia eorum concomitancia illa principia. Hec igitur summa est de eo, quod est in sciencia naturali et de partibus eius, et summa eius quod est in unaquaque parte eius.

Officium autem eius artis est contemplari corpora

1—20 **Al-Farabi**, l. c. 21 **Al-Farabi**, de scienc. p. 28 s.

---

1 corpora] omnia *P* 1—2 que non sunt . . . parcium *om. P (Homoeotel.)* 2 compositionum *Al-Farabi p. 34* 2—3 hec corpora sunt corpora mineralia *C* habet id corpora naturalia et species rerum naturalium *Al-Farabi p. 34* 3 proprium est *C* 4 specie *P* 5 mineriis *P* de numeris *Al-Farabi l. c. p. 34* 6 consideracio est *C* de eo *om. P* 7 cuiusque] unicuique *D C* 8 est] sunt *Al-Farabi p. 34* speculacionis *Al-Farabi p. 34 P* 9 et hoc totum continetur *Al-Farabi p. 34* de in libro uegetabilibus *P* 10 consideracio *om. D* 11 quod est unicuique eorum proprium *C* 12 est *om. D* 14 de animabus *D* et in libris qui sunt *Al-Farabi p. 34* 16 ergo *Al-Farabi p. 34* omnium] horum *D P C* harum (!) *Al-Far.* corporum *dupl. P* 17 eorum] illorum *C* comittancia *R* conitancia (!) *D* comitancia *C* comunicancia *Al-Farabi p. 35* 18—20 Hec igitur . . . parte eius *In cod. D annotatur (rec. manu ?):* vacat 19 et de summa *P* et] in *Al-Far. p. 35* quod] quasi *C* 19—20 unaq. sciencia parte *Al-Far. l. c.* 21 *C in marg.:* De officio sciencie naturalis eius] huius *P D C* corporalia *R* corporali[a] *P* *Totus hic locus:* Officium autem . . . exsiccari timetur (p. 25, 1) *in cod D habetur post:* Nam unumquodque eorum non est (p. 25, 21 s.)

naturalia et accidencia, que non habent esse nisi per ista corpora, et docet res, a quibus et per quas et ad quas existunt corpora hec.

Corporum autem alia sunt artificialia, alia naturalia. artificialia sunt sicut uitrum et ensis et lectus et pannus; ad ultimum omne illud est corpus artificiale, cuius esse est per artem et per uoluntatem hominis. naturalia uero sunt, quorum esse non est ex humana arte uel uoluntate, sicut celum et terra et que sunt inter utraque, ut pluuie et animalia. et disposicio quidem corporum naturalium et artificialium consimilis est in hoc quod sicut in corporibus artificialibus inueniuntur res, que non habent esse nisi per ipsa corpora artificialia, et inueniuntur res, a quibus et per quas et ad quas existit esse ipsorum, sic et in naturalibus, quamuis hec omnia magis appareant in artificialibus quam in naturalibus. illa enim, que non habent esse nisi per ipsa corpora artificialia, sunt sicut lixatura in panno et splendor in ense et peruietas in uitro et sculptura in lecto. res uero ad quas fiunt corpora artificialia sunt fines et intenciones, sicut pannus factus est ut cooperiat, et ensis ut feriat, et lectus ut nos a terra suspendat. res uero propter quas fiunt corpora artificialia sunt, sicut uitrum ut in eo reponatur illud, quod ex-

---

1–21 Al-Farabi, l. c. p. 28 s.

---

1 accidentalia *Al-Far. p. 28* 1–2 corpora ista *D C* 2–3 hec corpora *D C* 4 alia sunt naturalia, alia artificialia *C* *C in marg.*: Nota cuiusmodi corpora sunt artificialia, naturalia *post* naturalia *R addit*: alia materialia artificialia *om. R* 5 sicut] ut *D C* sicut et *P* et ensis] et *om. R* — et *ter om. D C* 5–6 et ad ult. *Al-Far. l. c.* 6 illud *om. P* omne illud corpus artificiale est *C* esse *om. P* 7 per *om. D* uero] autem *Al-Far. l. c.* 8 est *om. D* uel] nec *D* 9 et que] et *om. P* utramque *C* animalia] alia *D, Al-Far. p 28* 10 quidem] quoque *D* queque *C* 11 sicut] si *Al-Far. l. c.* 12 artificialium *Al-Far. p. 35* 13 ad *om. P* ipso (!) *P* 14 sicut *Al-Far. l. c.* 14–15 quamuis . . . naturalibus *in marg. Cod. P (prima manu) (Homoeotel.)* 14 aptant (!) *P* 15 que] qui *P* esse] rei *(sic!) P* 16 ipsa *om. P D C Far.* 17 peruietas] peruertas *C* paruietas *Far. p. 29* scultura *P* 18 uero] autem *D* fiunt] sunt *Far. l. c. P* 19 feriat] fierat (!) *P* lectus *om. D* 20 a terra] alte *Far. l. c.* fiunt] sunt *D C Far. p. 29* 21 uitrum] utrum *P* sic. uitr. fiunt, ex eis reponantur *Far. l. c.* illud *om. D* illa que *Far.*

siccari timetur. Fines uero et intenciones ad quas sunt accidencia, que non habent esse nisi per corpora artificialia, sunt sicut lixatura panni ut per eam fiat pulcrior, et sicut splendor ensis ut per ipsum inimicus terreatur et sicut sculptura lecti, ut pulcrior appareat, et sicut peruietas uitri, ut quod in eo ponitur exterius appareat.

Res uero, a quibus sunt corpora artificialia, sunt actores et procuratores eorum, sicut carpentarius a quo est lectus et politor ensis. res autem, per quas existunt corpora artificialia, due sunt in omni corpore, scilicet materia et forma. forma est ut in ense acuitas, quia acuitas est constitucio et forma ensis, per quam suam efficit operacionem. materia uero est ut in ense ferrum, quod est materia subiecta et est sicut deferens formam et constitucionem eius. esse uero panni similiter est ex duobus, scilicet ex materia que fila sunt, et forma que est contexio. et esse lecti est ex materia ligni et forma quadratura; similiter et in aliis, quoniam ex coniunctione istorum prouenit esse ipsorum et actio et perfectio, et unumquodque istorum corporum non agit aliquid nec fit nec administratur aliquid, nec prouenit ex eo aliquod uite iuuamen nisi cum forma aduenit in materia. Similiter est in naturalibus. nam unumquodque eorum non est nisi ad intencionem et finem

---

1—22 **Al-Farabi**, l. c. p. 29.

---

1 *Hic habetur in D:* exsiccari timetur nisi ad intencionem et finem aliquem *et continuatur p. 25, 21* timentur *Far. l. c.* 4 ensis] ignis *Far. l. c.* ipsum] eam *C* sultura *P* lectus *P* 5 peruietas uitri . . . appareat *om. P* peruertas (uel perueitas ?) *C* paruietas *Far. l. c.* 7 auctores *C Far. l. c. p. 29* 8 a quo est] a quoque *P* est *om. Far.* 9 autem] uero *Far.* per quas sunt, uel existunt *Far.* 10 corpore] tempore *D* 11 ut in ense *bis P* que est *D* 12 ensis] eius *D* 13 quod] quia *Far.* obiecta *P* sustentata *Far.* est *om. P* 14 formam *om. C* 15 ex (*ante* duobus)] in *C om. Far.* ex (*ante* materia) *om. D* que sunt fila *P D C* 16 contextio *C* est *om. Far.* lignis *D P C* scilicet lignis (!) *Far.* scilicet quadrat. *Far.* 17 quoniam *om. P* quod *Far.* constitucione *D* istorum] illorum *P* 19 illorum *P* corpus *Far.* fit] sit *P* nec] non *Far.* amministratur *P* 20 iuuamen] in. natum *Far.* 21 adueniat *D C* materiam *Far.* est] et *D* est *om. C* naturalibus] animalibus *P* — *R praebet in marg. litteris minoribus (rec. manu ?):* alfarabius 22 *Post* non est *cod. D praebet locum istum supra notatum* Hec igitur (p. 23, 18) . . . timetur nisi ad intencionem et finem aliquem (p. 25, 1) *Post* aliquem *Far. addit:* ut in quarto meteororum

aliquem. Similiter omne accidens quod habet esse per corpora naturalia: sic et esse uniuscuiusque corporis naturalis est ex materia et forma. uerumptamen hec in artificialibus euidenciora sunt et subiecta uisui, sed in naturalibus non ita apparent, quorum constituciones non sunt sensate et ipsorum esse non uerificatur apud nos nisi per raciocinacionem et demonstracionem. In quibusdam quoque artificialibus forme non sunt sensate, sicut in uino: nam uinum est corpus artificiale; set uirtus eius que inebriat, non est sensata nec cognoscitur esse eius nisi per ipsam operacionem et illa quidem uirtus est forma uini et eius constitucio, cuius comparacio ad uinum est sicut comparacio acuitatis ensis ad ensem. similiter in medicinis compositis, que non operantur in corporibus, nisi per uirtutes prouenientes in eis per operacionem; que uirtutes non sunt sensate, set operaciones earum. Sic itaque omnis medicina constat ex duobus: materia, scilicet speciebus, ex quibus componitur, et forma, scilicet uirtute per quam sua operacio operatur, que uirtus si destruitur, iam non erit medicina, sicut si destruatur acuitas, non erit ensis.

Et materie quidem et forme corporum et actores et fines eorum per quos existunt nominantur principia corporum; et si sunt ex accidentibus corporum, uocantur principia accidencium que sunt in corporibus.

1–23 (exc. 6–8) Al-Farabi, l. c.

---

1 omne] esse *P* omnes actiones que habent *C* 2 naturalia] animalia *P* sicut *Far.* 3 est *om. Far.* in art. hec *P* artificialibus] arboribus *C* 4 euidencia *P C* 4–5 ita non appetit *C* 4–5 non ita apparent] inapparent *P* 6 uerificatur] certificatur *D* per *om. P* 7 quoque] autem *C* 9 que] qua *Far.* nec] non *Far.* 10 eius] ipsius *C* 11 eiusdem *Far.* comparacio] operacio *RPC* comparacio *D Far.* 11–12 sicut acuitas ensis *C* 12 operacio *RP om. C* et in med. *Far.* 13–14 peruenientes *P om. C* 14 in eis . . . uirtutes *om. P* ex eis *Far.* operacionem] comparacionem *D C* composicionem *Far. l. c.* 15 eorum *P* Sicut utique *Far.* 16 duabus *P* scilicet ex materia et forma. materia speciebus componitur *C* ex mat. *Far.* ex *om. D* 17 uirtutum *Far.* suam operacionem *P* suam actionem *Far.* 18 destruatur *D* si destruitur, destruitur medicina *C* destrueretur *Far.* medicina *om. D* 19 iam non erit *C* 20 actiones *C Far.* 21 eorum ipsorum *P* quos] que *D* quas *Far.* nominamus *Far.* corporum principia *P*

Finis uero sciencie naturalis est cognicio corporum naturalium. ipsa enim facit sciri corpora naturalia uel ostendendo quod ex eis est sensibile uel probando quod ex eis est intelligibile. et docet cuiusque corporis naturalis materiam et formam et actorem et finem propter quem est illud opus; et similiter de accidentibus eius docet, in quo habeant esse et a quibus fiant et fines propter quos fiant. hec igitur sciencia dat principia corporum naturalium et accidencium suorum.

Instrumentum autem huius artis est sillogismus dialecticus, qui constat ex ueris et probabilibus. unde Boëcius: „in naturalibus racionabiliter uersari oportet".

Artifex est naturalis philosophus, qui racionabiliter procedens ex causis rerum effectus et ex effectibus causas et principia inquirit.

Hec autem sciencia physica i. e. naturalis dicitur, quia de solis naturalibus, que nature motui subiacent, tractare intendit.

Post logicam autem legenda et discenda est; nam quia naturalis dialectico sillogismo utitur, logica autem docet quomodo dialecticus sillogismus componatur, ideo post logicam legenda esse proponitur.

1—8 Al-Farabi, l. c. 10—11 De trin. 2.

---

1 *C in marg.*: De fine in naturali sciencia 2 scire *C* 2–3 uel ostendendo] non ostendenda *(sic!) P* 3 quod (*post* probando) *om. P* 5 factorem *D* actionem *C Far.* quem] quod *P C Far.* opus] corpus *C Far. l. c. p. 31* 6 accidentibus] actionibus *C* eius] illud *Far.* docent *P* 7 fiunt *Far.* 8 suorum] eorum *D Far. l. c.* 9 *C in marg.*: De instrumentis in naturali sciencia. — Instrumentum autem naturalis sciencie est etc. *D* 9–10 dialeticus *R C* dyaliticus *D* 12 *C in marg.*: de artifice naturalis sciencie est] autem *C* philosophiis (!) *P* racionabiliter] naturaliter *D* 15 *C in marg.*: Quare uocetur naturalis sciencia phisica] philosophia *P* philosophica *R* 16 motibus *P* 18 *C in marg.*: Quo ordine sit legenda autem] uero *D* legenda est et docenda est *D* legenda est et discenda *C* 19 syllogismo dyaletico *D* 21 esse] est (ē) *P*

De mathematica.

Circa mathematicam quoque hec eadem requirenda sunt. Ipsa enim sic diffinitur: mathematica est sciencia abstractiua, considerans res existentes in materia, sed absque materia; uerbi gracia: linea, superficies, circulus, triangulus et similia, quamuis non sint, nisi in materia; ita tamen ea considerat, quod ad materias in quibus sunt nullum penitus respectum habeant. Vnde ab aliis sic diffinitur: mathematica est sciencia abstractiua considerans quantitatem abstractam; abstractam enim quantitatem dicimus, quam intellectu a materia separantes uel ab aliis accidentibus, ut est par, inpar, uel alia huiuscemodi, que in sola raciocinacione tractamus.

Nunc autem quid sit abstractio et quot modis fiat, uideamus. Abstractio est forme rei qualiscunque apprehensio. Hanc autem formam aliter apprehendit sensus, aliter ymaginacio, aliter estimacio, aliter intellectus. ex hiis enim alia abstrahunt formam rei perfecte, alia imperfecte. perfecte quidem formam rei abstrahunt, que pure et simpliciter eam absque materia et absque omnibus aliis accidentibus quibus in materia iuncta est apprehendunt. imperfecte uero formam rei abstrahunt, que cum aliquibus uel pluribus accidentibus materie eam apprehendunt. Quapropter uisus imperfecte formam rei

8—12 Isid., Etym. III. Praef. 16—22 Seqq. cf. Avicenna, De anima p. II cp. 2.

1 *Idem in marg. inf. P* *Inscript. om. R D (neque in marg. quicquam annotatur).* — De mathematica et eius partibus *C* Mathamatica *H* 2 inquirenda *D P C* 3 *C in marg.*: Diffinitur mathematica 3—4 abstractiua sciencia *D* 5—6 similia] cetera *D* 6 sint] sunt *P* ita tamen considerantur *D* 7 quod] quantum *P* materiam, in qua *D* nullus (!) *P* penitus *om. D* 8 habeat (!) *P* unde ab aliis] unum ex aliis (!) *P* *C in marg.*: Alia diffinicio mathematice 9 quantitatem considerans *D* considerans q. abstractam *om. R* 10 enim *om. D* separamus *D* 11 uel aliquis (!) accidentibus *P* ab *om. C* par et impar *C* uel] et *C* 12 que *om. R P* huius[modi] alia, quae sola racione *D C* (raciocinacione (?) 13 *C in marg.*: Quid abstractio et quot modis dicatur 14 abstractio enim *D* forma (!) *R* 15 autem *om. P D* 16 ex hiis] eorum *D* 17 perfecte *om. P* 18 quidem . . . abstrahunt *om. C* et simpliciter] atque similiter *D* Simpliciter eam abstrahit *C* 19 aliis *om. D* in quibus *D* 22 apprehendit *C*

abstrahit, quoniam eam non nisi in presente materia et cum multis accidentibus apprehendit. — Ymaginacio uero aliquantulum plus formam a materia abstrahit, quia ad hoc ut forma in se subsistat presenciam materie non requirit: set tamen formam ab omnibus accidentibus materie non secernit. Forme etenim non sunt in ymaginacione, nisi secundum hoc, quod sunt sensibiles i. e. secundum quantitatem et qualitatem aliquam et situm. ymaginacio enim non potest ymaginare formam taliter, ut in ea conuenire possint omnia indiuidua illius speciei; cum enim homo ymaginatur, potest ymaginari sicut unus ex hominibus, et possibile est ceteros homines esse aliter quam sit ille ymaginatus.

Estimacio uero transcendit hunc ordinem abstractionis, quoniam apprehendit intenciones non materiales, que non sunt in suis materiis, quamuis accidat eis esse in materia. Figura enim et color et situs et hiis similia sunt res que non possunt esse nisi in materiis corporalibus; bonum uero et malum, licitum et illicitum, honestum et inhonestum et hiis similia in se quidem sunt res non materiales, quamuis accidat eis esse in materia. si enim in se essent materiales, numquam intelligerentur, nisi in corpore. materia enim hic accipitur substancia corporea. estimacio ergo cum apprehendit res materiales, abstrahit eas a materia et apprehendit intenciones non materiales, quamuis sint materiales. Et hec abstractio purior et uicinior est simplicitati

1–24 **Avicenna**, l. c.

1 attrahit (!) *P* eam *om. D* presenti *C* 2–3 plus aliquantulum *C* 3 atrahit *P* ut] quod *D* 4 tamen *om. C* 4–5 forma *P* 5 materia accidentibus *C* 6 etenim] enim *DC* sunt *om. D (probabiliter hic legendum:* sensibiles sunt secundum) 7 et qualitatem *om. P* aliquam *om. D* 8 ymaginacio] ideo (!) *C* enim] uero *D* non ymaginatur *D* 9 possint conuenire *D* 10 sicut] ut *D* unius *P* 11 impossibile (!) *P* 11–12 quam sit ille qui ymaginatus est *D* quam ymaginatus fuerit ille *C* quam sit ille imaginatur (!) *P* 13 uero] non *PC* abstractionem (!) *P* abstrahendi *D* 14 quoniam] quia *D* non materiales *D* materiales *RP* 16 enim *om. D* hiis *om. C* similia hiis *D* res] tres (!) *P* 17 materiebus *D* uero] racio (!) *P* 19 sunt res non materiales res non sunt materiales *D* 19–20 *ita habetur in cod. D* quamuis . . . esse in materia *om. R* esse materiales *C* (?) 20 si enim . . . materiales *om. P* 21 ut hic accipitur est ut res corporea *D* 22 materiales] naturales *PC* abtrahit *P* 24 purior est et uicinior *DC*

quam due priores. set tamen non omnino exspoliat formam ab accidentibus materie, eo quod particulariter apprehendit eam secundum unamquamque materiam et secundum comparacionem eius ad illam ligatam cum forma sensibili et stipatam ab accidentibus materie et cum conueniencia ymaginacionis in illa.

Intellectus uero apprehendit formas abstractione perfecta et nuda omnino a materia, id enim, quod per se nudum est a materia, ad apprehendendum illud non eget abstrahi a materia; set hoc, quod non habet esse nisi in materia uel cuius esse est materiale uel cui hoc accidit: a materia quidem et ab omnibus appendiciis materie, que cum ipsa sunt, abstrahit et apprehendit illud apprehensione simplici, ita ut exempli gracia fiat sicut homo qui predicatur de pluribus. sic enim apprehendit multa unam naturam et separat illam ab omni quantitate et qualitate et situ et ubi. nisi enim abstraherent ab hiis, non esset apta predicari de pluribus. Forma enim humana est natura, in qua conueniunt omnia singularia illius speciei equaliter, quorum est una diffinicio. set quia accidit ei existere in hoc singulari et in illo, ideo multiplicata est. hoc autem non habet ex natura sua: si enim ex natura humana esset unde deberet multiplicari, tunc non predicaretur homo de aliquo uno numero. si uero humanitas ex hoc, quod est humanitas, esset Petri, tunc humanitas non esset alterius. unum ergo ex eis, que accidunt humanitati ex materia, est hec species pluralitatis et diuersitatis. et preter hec eciam accidit ex materia aliquis modus quanti,

---

1—25 Avicenna, l. c.

1 expoliat *R D* 3 secundum] set (!) *P* 3—4 operacionem *P C* compar. *R D* 4 eius] illius *D* 5 ab *om. D P C* 6 formam (?) *C* 7 id] illud *C* 8 illud *om. D* 10 uel cui accidit hoc esse a materia *D* omnibus] hominibus *P* 11 cum] tantum *D* *C in marg.*: Nota modum quo fit proprie abstractio 13 qui *om. D* intellectus apprehendit *D* apprehendunt *C* 14 per unam naturam *D* et ex (!) separat *P* separant *C* qualitate et quantitate *D* 15 abstraheretur *D C* abstraheret *P* hiis] eis *C* apta nata *C* 16 *C in marg.*: Nota quod non omnia singularia uniuoca habent conuenienciam in fc. (?) sue speciei 17 illius] unius *C* 17—18 una est *P* 19 hoc *om. P* 20 sua . . . ex natura *om. P* humana] sua *D* esse (!) *P* unde] quod *D* 21 aliquo] alio *D* 22 ex hoc] secundum quod *D* 23 unum] unde *P D C* eis] hiis *P* 24 et diuersitatis] et *om. D* 25 accidit eciam *P* ei ex materia *D C*

qualis et ubi et situs; que omnia extranea sunt a natura ipsius, quoniam si ex hoc, quod est humanitas, esset huius uel illius predicti termini, tunc oporteret, ut quisquis humanitate homo esset, conueniret cum omnibus aliis in hiis accidentibus. igitur forma humana ex sua essencia non habet hec accidencia, set accidunt ei ex materia, sine quibus in ea esse non potest.

Sic ergo mathematica abstracta dicitur, quia illa, de quibus tractat ab omni materia et accidentibus materie omnino separat. Cum enim de numero uel figura agit, cuius materie uel coloris uel situs sit nullatenus attendit; set ea ita simpliciter considerat, ut omnes numeri omnes trianguli in una diffinicione pariter conueniunt; et ita de ceteris.

Genus eius est, quod ipsa est secunda pars theorice philosophie a materia abstracta et cum motu. quamuis enim res per intellectum a materia abstrahuntur, tamen quia tales quod sine materia esse non possunt utique sine motu non sunt in materia dumtaxat non in intellectu.

Materia eius est uniuersaliter quantitas, sed diuisim magnitudo et multitudo: de hiis enim que accidunt magnitudini et multitudini plenissime tractat.

Mathematica quoque uniuersalis est, quia sub ea continentur septem artes, que sunt arismetica, geometria,

---

1—6 Avicenna, l. c. 18—19 cf. Al-Gazel, Philos. tr. I, 1. 22 s. cf. Al-Gazel l. c., Isid. Etym. III. Praef., Al-Farabi, De scienciis p. 14.

---

1 et qualis *DC* 2 esset] esse *P* 3 termini predicti *D* 3—4 esset homo *D* 4 in hiis *om. D* igitur] ergo *D* 5 non habet hec accidencia *om. P* 6 ei] enim (ei) *P* 8 tractas *P* et ab *D* omnine *P* 9 figura uel numero *C* 10 uel situs uel coloris nullatenus attendit *C* uel *om. P* sit *om. P* 11 numeri] unum *P* omnes numeri et omnes tr. *D* 11—12 pariter in una *C* in unam distinctionem *D* 13 *C in marg.*: Quid genus sit in mathematica 13—14 philosophice, que est abstracta *P* 15 abstrahantur a materia *D* abstrahantur *P* tales sunt *DC* 16 utique *om. C* 17 detaxat (!) *P* dumtaxat in intellectu *C* intellecta *P* 18 *C in marg.*: De materia in mathematica uniuersalis est *C* uniuersaliter *P* 19 multitudo et magnitudo C de hiis] hec *C* 21 *C in marg.*: Quot sint species huius artis quoque] uero *PC* 22 que sunt] scilicet *D* geometrica *P*

musica et astrologia, sciencia de aspectibus, sciencia de ponderibus, sciencia de ingeniis.

Partes mathematice sunt quattuor: magnitudo et multitudo; set magnitudo alia mobilis, alia immobilis; multitudo quoque alia per se, alia relata. set multitudinem per se arismetica speculatur, eius uero que est relata scienciam musica profitetur. magnitudinis uero immobilis proprietates geometria declarat; set magnitudinis mobilis periciam astrologia declarat. Constat igitur, quod totum predicamentum quantitatis materia est mathematice facultatis, quando quidem singule species istius materia sunt singularum specierum illius; quapropter singule materie specierum partes erunt generis earum.

Instrumentum uero mathematice uniuersaliter est demonstracio. Demonstracio autem est sillogismus constans ex primis et ueris proposicionibus. primorum autem alia sunt sensibilia, ut: omnis ignis calet, et omnis nix alba est, et similia; alia intelligibilia, ut: omne totum maius est parte sua, et similia. huiusmodi autem intelligibilium alia sunt prima, alia secunda. — prima sunt, que cum primo audiuntur, statim conceduntur. prima sunt, que sillogismorum conclusiones esse non possunt, nulla enim sunt nociora eis, et ideo dicuntur per se nota, quia non possunt fieri nota per alia; unde appellantur communes animi concepciones, quas quisque cum audit approbat. —

3—8 cf. Boethius, de Arith. I, 1. 22—23 cf. Boethius, Quomodo subst. bonae sint s. hebdomad. (p. 169, 17—18 Peiper).

1 et *om. D P C* 3 Partes uero *D* *C in marg.*: Quot sint partes huius artis 4 Similiter multitudo alia per se *D* quoque *om. C* 5 *post* relata *addit D*: alibi potest dici (?) 5—8 Set multitudinem . . . declarat *om. D* 6 sciencia *P C* 8 astrologiam *P* declarat] demonstrat *P D* 9 igitur] ergo *D C* 9—10 materia . . . facultatis *om. P* 10 quandoquidem *om. D* Singule autem species huius sunt materia singularum specierum illius *D* 11—12 materie] partes *D* 12 partes erunt] sunt partes *D* 13 *C in marg.*: Quid sit instrumentum huius artis 14 autem] enim *C* 14—15 ex ueris et primis *C* 15 proposicionibus *om. D* primorum] personarum *P* quorum *D* 16 et omnis nix . . . similia *om. D* 17 et alia *P* sunt intelligibilia *C* sua parte *P D C* 19 *C in marg.*: Prima 20 Prima autem sunt *C* sigillogismorum (!) *R* Sillogismorum esse non possunt conclusiones *D* 21 nociora *P* 21—22 quia non per alia possunt fieri nota *D* 22—23 Et hec sunt communes animi concep[ciones] que ignote esse non possunt. Nulla enim sunt eis nociora, quia non possunt fieri per alia nota, quas cum quis audit approbat *D* 23 animi concepciones *om. P*

secunda uero intelligibilia sunt, que in demonstracionibus concluduntur, qualia sunt theoremata Euclidis: que postquam probantur per prima, in demonstracione assumentur, et ideo non sunt per se nota, quia non fiunt nota per se, set per alia.

Artis autem demonstratiue due species sunt, scilicet: geometria et logica. prima uero geometrice demonstracionis sumpta sunt ab alia arte, que est prior illa, sicuti hoc quod dicit Euclides: punctus est, cui pars non est; et linea est longitudo sine latitudine; superficies est, que habet longitudinem et latitudinem. similiter prima logice demonstracionis sumpta sunt ab alia arte que est prior illa, sicuti hoc quod dicitur: omne quod est, excepto deo, est substancia uel accidens; et: substancia est quod existens per se est susceptibile contrariorum; et quod accidens est, quod, cum sit in aliquo, non est pars eius et destruitur absque destructione illius; et quod substantia alia est simplex, ut materia uel forma, alia composita, ut corpus et spiritus; et quod omnis substancia uel est causa agens uel causatum paciens; et quod causa agens dignior est suo causato paciente; et quod inter affirmacionem et negacionem non est medium, nec inter esse et non esse.

Quisquis autem uult peritus esse in demonstracionibus lo-

5—21 Al-Kindi, Lib. introd. p. 57 s. (ed. Nagy). 8—10 cf. Euclid. Elem. I. def. 2; Arist. Top. VI, 6. 143 b 12.

1 *C in marg.*: Secunda intelligencia *P* in] ex *D* 2 sunt *om. C* theorica *C* theoremata geometrie *D* Euclidis *om. D* 2—3 per prima probantur *DPC* 3 assumentur] *an* assumuntur? 4 quia non faciunt per se notum set per aliud *D* 5 duo (!) *R* sunt species *DPC* 8 alia] illa *P* cui] cuius *D* et linea *om. C* 8—9 longitudo etc. *D* (sine latitudine . . . latitudinem *om. Homoeotel.*) 9—10 latitudinem et longitudinem *R* 10 similiter *om. C* Prima demonstracio logice *D* 11 alia] illa *RDC* arte] parte (!) *P* ab arte, que *D* alia arte *C* 12 quod est] est *om. P* 13 que per se existens *D* substancia est per se existens susceptibilis contrariorum *C* 14 quod (*post* et) *om. C* 16 est *om. RD* alia] est *P* quedam *D* alia est *C* *In D textus abbreuiatus*: et quod substancia quedam simplex, composita et quod omnis substancia uel est etc. *D* uel] et *PDC* 17 et spiritus] et *om. C* *C in marg.*: Nota quod spiritus est substancia composita 18 quod *om. D* 18—19 est dignior *C* 21 *C in marg.*: Nota quod prius exercendum est in demonstracionibus geometricis uult] uolens *C* esse peritus *D*

gicis, oportet, ut prius se exerceat in demonstracionibus geometricis, quia proximiores sunt ad intelligendum et faciliores ad speculandum, quoniam exempla eorum sunt sensibilia uisui, quamuis intenciones eorum sint intelligibiles; sensibilia enim propinquiora sunt intellectui discipulorum.

Artifex est demonstrator.

Officium huius artis est uerissime probare omne quod proponitur.

Finis eius est consecucio certitudinis de ambiguitate proposite questionis.

Dicitur autem hec sciencia mathematica i. e. abstractiua. mathesis enim abstractio interpretatur; unde dicitur: non est secunda mathesis i. e. secunda abstractio, quia ab hiis que a materia per intellectum semel abstrahimus alia iterum per intellectum abstrahere non possumus; a forma enim non abstrahitur forma set a materia. et quia hec sciencia de hiis est, que abstractim intelliguntur, ideo mathematica i. e. abstractiua uocatur.

Dicitur eciam doctrinalis seu disciplinalis — a disciplina — pro eo quod, qui in precedentibus scienciis per diuersas opiniones uagatur, in mathematica quasi sub disciplina restringitur, ut unum tantum teneat quod demonstracione probatur; et ob hoc eciam sciencie disciplinales i. e. domatrices apud Arabes

1—5 Al-Kindi l. c. 9—22 Vide Mich. Scot. apud Vinc. Bellou. Spec. doctr. XVIII, 1. 18 ss. cf. Al-Farabi, De ortu sc.; Auicenna, De diuis. scienc. f. 140 s.

1 exerceat se *D* 1—2 geometrie *D* 2 proximiores] promptiores *D* 3 uisu *C* et uisibilia uisu *Kindi* 4 sunt *RP* intelligibiliores *R* Et sensibilia *C* enim *om. C* 4—5 sunt propinquiora *C* 6 *C in marg.*: Quis artifex Artifex mathematice *D* demonstracio *P* 7 *C in marg.*: Quod officium in hac arte huius artis *om. D* omne *om. C* 9 eius *om. C* finis est consecutio est (!) *D* 10 questionis proposite *D* 11 *C in marg.*: Quare uocetur mathematica 11—12 abstracta *C* 14 que a materia semel abstrahuntur per intellectum *D* que a materia semel per intellectum abstrahimus *C* abstrahuntur *RD* 16—17 est de hiis que abstrahi intelliguntur *D* est de hiis que abstracta dicuntur *C* 17 abstractum *P* i. e. *om. DP* mathematica dicitur abstractiua *D* abstracta *C* 18 *C in marg.*: Quare uocetur disciplinalis eciam] enim *PC* seu disciplinalis *om. P* seu] uel *D* 18—19 a disciplina *om. D* qui] est *D* (?) 20 opiniones] opposiciones *C* 20—21 restringitur] regitur *C* 21 unum *om. C* demonstratiue *D* 22 domatrices] doctrinales *C*

dicuntur, quia in hiis arrogancium domantur corda, dum id quod dicitur per figuram subiectum oculis contemplatur.

Post naturalem autem legenda est quia, qui per naturalem scienciam formam simul cum materia iam considerat, profecto quantum ad profectum sciencie pertinet dignum est, ut formam sine materia considerare discat, quatenus assuefactus in hiis ad speculandas formas, que nullius materie sunt, proficiendo perueniat.

De sciencia diuina.

Circa diuinam quoque scienciam illa eadem requiruntur, scilicet: quid sit ipsa, quod genus eius, que materia, que partes, que species, quod officium, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, quare sic uocetur, quo ordine legenda et docenda sit, et que eius utilitas et quis sit modus agendi.

Quid ipsa sit, sic diffinitur: „diuina sciencia est sciencia de rebus separatis a materia diffinicione". — item: „diuina sciencia est philosophia certissima et prima". — item: „diuina sciencia est sapiencia certissima". — Quia enim sapiencia describitur hiis tribus proprietatibus, que sunt: „sapiencia est nobilior sciencia, qua scitur id, quod est nobilius

1–8 Similiter Mich. Scot. apud Vinc. Bellov. l. c. 15–16 Auicenna, Met. I, 2 F. 16–18 Auicenna, Met. I, 1 B. 19 s. Auicenna l. c. I, 1 B. 20 s. ib. I, 2 F.

1 corda domantur *DPC* 2 per figuram dicitur *C* contemplantur *R* figuram subiectam contemplatur *D* 3 naturam *P* autem *om. D* *C in marg.*: Quo ordine legenda sit 3–5 quia in naturali forma simul cum materia consideratur et profecto . . . *D* 4 iam] ideo *C* 5 pertinet] partis (!) *C* 6 forma (!) *R* considerare *om. D* quatenus] quamuis *PC* 7 sunt materie *C* perficiendo (!) *D* 9 *Inscriptionem om. RD* De metaphysica siue sciencia diuina *C* *II in marg.*: De methaphysica 10 quoque *om. C* illa] hec *DC* hec eadem sunt inquirenda *D* 11–16 scilicet . . . agendi *om. D* 12 que species *om. P* 14 legenda sit et docenda *C* et quis] et *om. C* sit *om. C* 15 *C in marg.*: Quid sit hec sciencia *R in marg.*: auiceni *(I. man.)* *D in marg.*: H$^{a}_{r}$ (= auicenna?) que sic diff. *D* 16–17 item: „diuina . . . et prima" *om. D (Homoeotel.)* 18 certissima et prima. Item diuina sciencia est sapiencia certissima *D* 19–20 Sapiencia *om. P* sciencia *om. D*

scitum“; item: „sapiencia est cognicio, que est certior et nobilior“; item: „sapiencia est sciencia primarum causarum tocius esse“; — hec autem tres proprietates sapiencie conueniunt huic sciencie: ergo ipsa est sapiencia, que est nobilior sciencia, qua comprehenditur nobilius scitum. nobilior uero sciencia est, quia est certitudo ueritatis, et nobilius scitum, quia est deus et cause que sunt post eum, et eciam cognicio causarum ultimarum omnis esse et cognicio dei.

Genus autem huius artis est, quod ipsa est abstracta et sine motu. cum enim cetere sciencie agant de hiis, que sunt in materia, set aliquando abstractis, ut disciplinalis, aliquando inabstractis, ut naturalis, hec sola est que agit de hiis que omnino sunt separata a motu et a materia secundum existenciam et diffinicionem. agit enim de primis causis naturalis et disciplinalis esse, et de eo quod pendet ex hiis, et de causa causarum et de principio principiorum, quod est deus excelsus.

Materiam huius artis quidam dixerunt esse quattuor causas: materialem et formalem, efficientem et finalem. alii uero materiam huius artis dixerunt esse deum.

Qui omnes decepti sunt. Teste enim Aristotele nulla sci-

2—3 cf. Isaac. Diff. fol. 2v. 4—8 Auicenna l. c. I, 2. F. 12—17 cf. Auicenna, Met. I, 1. A—B. et Al-Gazel. Phil. tr. I, 1. 14—17 Auicenna l. c. I, 1 B. 18—20 Seqq. cf. Auic. l. c. I, 1 B—E. 21 s. cf. Anal. post. I, 1. 71 a 1—11. 21—37, 2 apud Michaelem Scot. secundum Vinc. Bellou. Spec. doctr. XVIII, 59.

---

1 *Post* scitum *D addit*: Item: Sapiencia est sciencia qua scitur id quod est nobilius studio sciencie que est *om. D* 2 primarum] personarum (!) *P* 4 ipsa *om. D* que enim nobilior est sciencia *D* est nobilior . . . qua *om. C* qua] que *P* 5 comprehendi (!) *P* 5—6 nobilior uero . . . nobilius scitum *om. D (Homoeotel.)* 6 quia] qui *D* 7 eum] ipsum *C* cognicio *om. C* ultimarum causarum *D* 8 esse sciencie (!) *D* 9 *C in marg.*: Quid sit genus mathematice (!) 11 set] de *P* aliquando . . . disciplinalis *om. R (Homoeotel.)* 12 ut naturalis] innaturalis *P* est *om. C* 14—15 causis esse disciplinalis et naturalis *D* 15 dependet *C* 16 de *om. D* 18 *C in marg.*: Quid sit materia huius artis Materiam autem dicunt quidam esse *D* q. esse *om. C* 19 materie *P* materiam et formam *RC* materialem . . . finalem *om. D* finem *RC* finem et efficientem *C* 19—20 alii uero tantum deum *D* 21 testante *D* enim *om. C*

encia inquirit materiam suam; sed in hac sciencia inquiritur an sit deus. ergo deus non est materia eius. Similiter de causis.

Set quia in omni sciencia id quod materia ponitur, necessario in alia probatur. post hanc autem nulla restat sciencia in qua materia eius probatur. ideo necessario materia huius sciencie est id quod communius et euidencius omnibus est, scilicet ens. quod siquidem non oportet queri an sit, uel quid sit, quasi in alia sciencia post hanc debeat hoc certificari. pro eo quod inconueniens est ut aliqua sciencia stabiliat suam materiam.

Partes autem huius sciencie sunt quattuor: quoniam eorum. quae inquiruntur in hac sciencia quedam sunt separata omnino a materia et ab appendiciis materie; et quedam sunt commixta materie, sed ad modum quo commiscetur causa constituens et precedens, materia enim non est constituens illa; et quedam, que inueniuntur in materia et in non-materia, ut causalitas et unitas: et quedam sunt res materiales, ut motus et quies.

Species uero huius artis sunt consequencia entis. in que scilicet diuiditur ens. ens enim aliud est substancia, aliud accidens, aliud uniuersale, aliud particulare, aliud causa, aliud causatum, aliud in potencia, aliud in actu, et cetera de quibus sufficienter tractatur in eadem sciencia.

3—9 cf. **Auicenna**, Met. I, 2 C. 10—16 **Auicenna**, Met. I, 2. F. 19—21 cf. **Al-Gazel**, Philos. tr. I, 1.

---

1 queritur *D* 2 eius materia *D* 3 id quod est materia *RP* 3—4 id quod ponitur materia, necessaria in alia probetur *D* id quod materia ponitur *C* 4 in a. *(hiat lacuna) P* probetur *D* 3—5 post hanc . . . probatur *om. C (Homoeotel.)* 5 necessaria *P* sciencie] artis *DC* 6 quod est *R* id quod communius est et evidencius omnibus scil. ens de quo non oportet querere an sit *D* id quod euidencius et conueniencius omnibus est *C* 7 uel quid sit *om. P* 8 hoc *om. DC* 9 est, quod alia sciencia *D* (?) 10 *C in marg.*: Que sint partes huius artis autem *om. C* 11 quedam] que *D* 12 omnine *P om. D* 11—13 et que commixta sunt materie *D* 13 miscetur *R* conmiscentur *P* conmitetur (!) *C* 14 procedens *D* 15 quedam sunt, que etc. *D* et non in mat. *Auicenna* ut] sicut *Aric.* 17 *C in marg.*: Que sint species huius sciencie 18—19 consequencia ipsum ens scil. ea in que diuiditur *D* scilicet in que diuiditur *C* 19 est *om. P* 19—20 et aliud a. et aliud u. *P* 21 et aliud in actu *PC* et cetera *om. D*

Officium autem huius artis est certificare principia omnium scienciarum.

Finis eius est acquisicio certitudinis principiorum ceterarum scienciarum.

Instrumentum eius est demonstracio.

Artifex uero theologus siue philosophus diuinus.

Quare sic uocatur. Multis modis hec sciencia uocatur. dicitur enim „**sciencia diuina**“ a digniori parte, quia ipsa de deo inquirit an sit, et probat quod sit. — Dicitur „**philosophia prima**“, quia ipsa est sciencia de prima causa esse. Dicitur eciam „**causa causarum**“, quia in ea agitur de deo, qui est causa omnium. — Dicitur eciam „**metaphysica**“ i. e. post physicam, quia ipsa est de eo quod est post naturam. Intelligitur autem hic natura uirtus, que est principium motus et quietis: immo est uirtus et principium uniuersorum accidencium que proueniunt ex materia corporali. Vnde quia hec sciencia dicitur „**post naturam**“, hec posteritas non est quantum in se, set quantum ad nos. primum enim quod percipimus de eo quod est, et scimus eius disposiciones, natura est; unde quod meretur uocari hec sciencia considerata in se, hoc est, ut dicatur quod est sciencia de eo quod est ante naturam. ea enim, de quibus inquiritur in illa per essenciam et per scienciam, sunt ante naturam.

1—2 **Auicenna**, Met. I, 1. B. 3—4 **Auicenna**, Met. I, 3. B. 8—9 cf. **Auicenna**, Met. I, 4. C. 9—10 **Auicenna**, Met. I, 2. E. 12—23 **Auicenna**, Met. I, 4. B.

1 *C in marg.*: Officium 1—2 omnium scienciarum principia *P* princ. omn. scienc. aliarum *C* 3 *C in marg.*: Finis 5 *C in marg.*: Instrumentum autem eius *P* instr. uero *D* 6 *C in marg.*: Artifex 7 *C in marg.*: Quare uocetur uocetur *C* multis modis . . . uocatur *om. P (Homorotel.)* 8 *C in marg.*: primo sciencia] sola *R* 9 *C in marg.*: Secundo 11 *C in marg.*: Tercio Et dicitur sciencia (? scia) causa causarum *D* deo] eo *P* 12 *C in marg.*: Quarto 13 quod] qui *D* de deo qui *C* 15 uirtus et *om. C* uniuersitatis eorum accidentium *Auicenna* 16 prouenient *P* que quidem ueniunt *D* 18 quantum in] quantum *P* 19 de deo quid est *C* natura est] ex natura *C* 20 mereretur *D* sciencia *om. D* 20—21 hoc est] hoc autem *P* 21 quod est *om. C* de deo, qui est *C* 22 in illa] in ea *D* per *om. C (bis)* 22—23 in hac sciencia, per eandem sunt ante naturam *Auicenna*

Ordo eciam huius sciencie est, ut legatur post sciencias naturales et disciplinales. set post naturales ideo, quia multa de hiis, que conceduntur in ista, sunt de illis, que iam probata sunt in naturali, sicut generacio et corrupcio et alteritas et locus et tempus et „quod omne quod mouetur ab alio mouetur" et que sunt ea que mouentur a primo motore et cetera. post disciplinales autem ideo, quia intencio ultima in hac sciencia est cognicio gubernacionis dei altissimi et cognicio angelorum spiritualium et ordinum suorum et cognicio ordinacionis in composicione circulorum. ad quam scienciam impossibile est perueniri nisi per cognicionem astrologie; ad scienciam uero astrologie nemo potest peruenire nisi per scienciam arismetice et geometrie. musica uero et cetere particulares disciplinarum et morales et ciuiles utiles sunt, non necessarie, ad hanc scienciam.

Hoc autem ordine ipsa tractatur: inprimis inquirit de essenciis et de rebus que accidunt eis secundum hoc quod sunt essencie. Deinde inquirit de principiis demonstracionum in scienciis speculacionis uel partibus specialibus. Deinde inquirit de principiis sciencie logice et principiis sciencie doctrinalis et principiis sciencie naturalis; et inquirit iustificacionem eorum et substancias et proprietates eorum et destruit errores antiquorum, qui errauerunt in principiis istarum scienciarum, sicut error illius qui putauit punctum et unum et lineam et superficiem esse substantiam et esse separata. Postea inquirit

1—14 **Auicenna**, Met. I, 3 C. 15—24 **Al-Farabi**, De scienc. p. 35.

1 *C in marg.*: De ordine legendi eciam] autem *D* 2 disciplanales *P* 3 de hiis *om. C* conceduntur] considerantur *D* 4 corruccio (!) *P* 5 et quod] et *om. D* mouentur *P* et *bis P* ad primum motorem *Auicenna* 7 autem] uero *Auic.* est *om. D* gubernatoris *Auic.* 9—10 comparacione *Auic.* 10—11 peruenire *PC* 11 ad scienciam uero astrologie *om. P (Homoeotel.)* 13 geometrice *P* geometria *C* *R in marg.*: alfarabius particularium *D* diciplinalium *Auic.* 16 hoc *om. Far.* 17 essencia *Far.* 17—18 deinde . . . specialibus *RDP (Homoeotel.)* 18—21 Inquirit enim de principiis logice et principio sciencie doctrinalis Et inquirit uerificacionem eorum et substancias etc. *C Far.* 20 uerificacionem eius *D Far.* 21 eorum (*post* propriet.)] ipsorum *DC* ipsarum *Far.* errores qui accidunt antiquis in princ. *Far* 22 istarum] illarum *P* harum *C Far.* 23 punctum et numerum *D Far.* lineum (!) *P* 27 esse substancias et separatas *Far.* Tercia uero pars *Far.*

de essenciis que nec sunt corpora nec in corporibus. De quibus in primis inquirit an sint essencie an non, et demonstracione probat quod sint essencie. Deinde inquirit de eis an sint plures an non, et demonstrat quod sint plures. Postea inquirit an sint finite numero an non, et demonstrat quod sint finite. Deinde inquirit an ordines eorum in perfectione sint equales uel inequales, et demonstracione probat quod inequales. Deinde probat quod ipse secundum suam multitudinem surgunt a minore ad perfectiorem et a perfectiore, usquequo perueniunt ad postremum perfectum, quo perfectius nichil esse potest, nec inesse potest ei aliquid esse simile nec equale nec contrarium, et quousque peruenitur ad primum quo nichil potest esse prius, et ad precedens quo nichil potest esse praecedens magis, et ad esse quod impossibile est acquiri ab alia re; et quod illud esse est unum et primum et precedens absolute; et demonstrat quod reliqua esse posteriora sunt eo in esse, et quod ipsum esse primum est illud quod confert omni quod est preter ipsum esse; et quod ipsum unum primum est illud quod confert omni quod est preter ipsum unitatem; et quod ipsum uerum primum est illud quod omni habenti ueritatem preter ipsum confert ueritatem; — et quomodo conferat illud; et quod impossibile est aliquo modo in eo esse multitudinem, immo

1—22 **Al-Farabi**, l. c. p. 35 s.

2 in primis] primo *C* essencia *Far.* demonstratiue *Far.* 3 sunt essenciales *Far.* 4—5 et demonstrat . . . an non *om. C (Homoeotel.)* Postea inquirit, an sint plures numero uel non, uel finitae et dem. *Far.* 6 earum aut imperfectione earum *Far.* 7 uel inequales *om. DP* et demonstrat quod . . . *Far.* 8 quod secund. s. mult. ipse s. *D* surgant *C Far.* 9 minori *C* perfectionem *Far.* et a perfectione *om. C* et ad perfectionem (!) *Far.* perueniant *C* perueniat *Far.* 11 nec p. ei aliquid inesse *D* inesse potest ei aliquid esse simile *C* ei] enim (?) *P* 11—12 nec contr.] uero (!) contr. *Far.* 12 usquequo perueniat *Far.* primum] principium *C* 12—13 quo nichil . . . prius *om. C* 13 precedens] precellens *D* 13—14 esse precedens magis et ad esse *om. RP (Homoeotel.)* 13 precedens magis] precellens *D* 14—15 et illud est unum et primum *D* 15 esse *om. C* est unum absolute precedens *Far.* 16 eo *om. D* 16—17 esse primum *om. P* esse est primum illud *D* 19 praeter ipsius unitatem *Far.* et quod . . . ueritatem *om. C (Homoeotel.)* uerum *om. P* et quod] et *om. Far.* 22 modo] esse (!) *P* ex eo *Far.* immo] numero *Far.*

illud est, quod supra omnia dignius est nomine et significacione unius et entis et ueri et primi. Deinde ostendit, quod illud tantum, quod est istarum proprietatum, debet credi quod sit deus cuius gloria sublimis.

Postea docet qualiter essencie prouenint ab eo et qualiter adepte sunt esse ab eo. Deinde inquirit de ordinibus essenciarum, et qualiter adueniunt eis illi ordines, et quomodo meretur unaqueque esse in eo ordine in quo est; et declarat, qualis est connexio eorum ad inuicem, et quibus rebus sit ipsa connexio. Deinde progreditur ad comprehendendas reliquas operaciones dei in essenciis, usquequo comprehendat eas omnes. Ostendit eciam quod in nulla earum est defectus neque discordia neque malicia ordinis siue composiciones nec diminucio neque superfluitas. Postea destruit errores quorundam de deo et operacionibus eius opinancium infinitatem et diminucionem in eo et in operacionibus eius et in essenciis quas creauit.

Utilitas autem huius sciencie est profectus certitudinis principiorum singularum arcium et certitudo eorum que sunt eis communia quid sint. utilitas enim absolute triplex est: alia est enim utilitas que prouenit ab inferiore, alia que ab equali, et hec utraque dicitur seruitus; alia que prouenit a

1–16 Al-Farabi, l. c. p. 37. 17–21 cf. Auicenna, Met. I, 3 A. B.

1 quod est *C* est nomine] est *om. hic C* 2 ostendit *om. Far.* 2–3 quod illud tantum est regularum propr. *Far.* 3 tantum] unum *C* proprietatem *P* 5 Postea] primum *Far.* perueniunt *P* 5–6 et qualiter ... eo *R in marg. (I. manu script.)* 6 adepte *om. C* sunt] sint *C* esse *om. R* ab eo esse *C* deinde] deinceps *RP Far.* 7 aduenerunt *RP* illi eis *R* illi ordines eis *D* illis ipsi ordines *C* illi] alii *Far.* 8 merere(n)tur (?) *D* unamqueque *P* eo *om. Far.* in quo est] quo aliud est *Far.* 7–8 et quomodo etc.] et qualiter unaqueque est in ordine eodem in quo est. Et declarat ... *C* 9 eorum] illarum *Far.* ad se inuicem ... illa conn. *Far.* 10 comprehendendum *C* comprehendas *P* 11 usquequo] quousque *C Far.* compleat *Far.* 12 effectus *P* 13 composicionis *Far.*; *an recte?* 14 errores eorundem *RP* erroris *P* 15 opinancium et superfluitatem (?) et diminucionem *C* et diminucionem] et *om. P* 17 *C in marg.*: de utilitate huius artis 18 earum *DC* 19 absoluta *C* tripliciter *P* *R in marg.*: auiceni 20 enim est *C* 20–21 ab inferiori ... alia que prouenit *om. P (Homoeotel.)* que *om. D* 21 inequali *C* alia aliqua que *C*

superiore, et hec dicitur procuracio siue regimen. taliter hec sciencia est utilis omnibus aliis scienciis: sicut enim hec sciencia est illis principium essendi, sic est eciam principium certitudinis sciendi illas. — Cum autem theologia et mathematica utraque abstracta dicatur, in hoc tamen differunt, quod mathematica formas materiales a materia in qua sunt per intellectum abstrahit et sic de illis abstractis simpliciter et uniuersaliter agit, theologia uero ea de quibus agit per intellectum a materia non abstrahit, quia ea prorsus absque materia esse intelligit. utraque igitur abstracta dicitur, quia de rebus prout extra materiam sunt utraque loquitur. set mathematica agit de abstractis a materia per intellectum, theologia de separatis a materia per effectum. illa enim habent esse in materia, set intelliguntur absque materia, hec uero simul habent esse et intelligi extra materiam. illa enim sunt forme materiales, hec uero sunt substancie intellectuales: illa sunt in subiecto, ista sunt subiectum.

Postquam autem, quid circa unamquamque trium uniuersalium speculatiue philosophie parcium inquirendum est, considerauimus, nunc quid circa unamquamque particularium suarum scienciarum considerandum est inquiramus. Set quoniam sciencie eloquencie tempore priores sunt scienciis sapiencie, iuxta illud:

„Sermo datur multis, animi sapiencia paucis“,

principium autem omnium scienciarum grammatica est, utpote

1—4 cf. Auicenna, l. c. 23 Cato, Disticha 1, 10. 24 Al-Farabi. De ortu scienc.

---

1 et] quod *P* procuracio] procreacio (!) *D* taliter] naturaliter *D* 2 utilis est *D* essenciis uel scienciis *D* 3 sic eciam est *C* 5 dicitur *D* differt *C* 8 uero *om. C* 9 attrahit *P* ea *om. C* intelligit esse *DC* est intellit (!) *P* 10 abstracta esse *C* 13 in] a *C* 14—15 habent esse simul et intell. *C* 15 enim] uero *C* sunt *om. P* 16 intelligibiles *C* subiectum *C* 17 subiecto *R* extra subiectum *C* 18 autem *om. C* 19 speculacione *C* inquirendum] considerandum *C* inquirendum est considerauimus *om. D* 20 nunc] non *P* particulam *R* suarum *om. D* 21 inquiremus *D* 22 tempore *om. C* sciencie eloquencie sunt scienciis sapiencie priores tempore iuxta illud *D* 23 multis] cunctis *C* *Cato* *In cod. H hic:* Grammatica *(in marg.)* scienciarum omnium *D*

que docet primo elementa articulate uocis qua docetur et discitur omnis ars, scilicet loquendo, narrando, interrogando et respondendo: ideo quid circa ipsam considerandum est in primis uideamus.

De grammatica.

Igitur circa grammaticam sicut circa unamquamque aliarum ista consideranda sunt: quid sit ipsa, quid (!) genus eius, que materia, que partes, que species, quod officium, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, quare sic uocetur, et quo ordine docenda et discenda sit.

Scienciam diffiniendi hec et diuidendi et racionibus comprobandi antiqui artem extrinsecus uocant, eo quod prius extra, antequam ad agendi doctrinam perueniatur, oportet ista prescire; intrinsecus autem appellant ipsam doctrinam regularum et preceptorum quibus hominem ad agendum secundum artem informant, ad quorum noticiam istorum cognicio necessaria est. Non autem ista sic distinguimus quasi artem extrinsecus et intrinsecus duas artes esse uelimus, sed quod hiis duobus modis una et eadem ars docetur; quemadmodum unam et eandem domum aliter attendimus, cum extrinsecus figuram eius, altitudinem et materiam et superficiem parietum consideramus, aliter, cum ingressi intus dominum et familiam totamque suppellectilem contuentes et in eius tricliniis quiescentes uariis ferculis saciamur. sic ergo doctrina horum que extrinsecus dicuntur non instruit artificem ad agendum secundum artem, set ad

2 Al-Farabi, De ortu scienc.

1 docetur] detur *P* docetur et discatur *DC* 2 respondendo et interrogando *C* 3 Ideo quicquid circa eam inquirendum est *C* 4 *Inscriptio om. RDP* De grammatica et partibus eius *C* 5 Igitur *om. C* aliarum *om. C* 6 sunt scilicet (?) *D* quid genus *in omnibus codd.* 9 et quo] et *om. D* discenda et docenda sit *C* *post* dicenda sit *D addit*: cui parti philosophie supponatur 10 Scienciam] Sapienciam *P* hec *om. D* 12 ista] illa *P* 13 autem artem *C* 14–15 ipsam artem *C* 15 ad *om. C* 16 quasi] quod *D* 16–17 intrinsecus et extrinsecus *C* 17 artes] partes *P* non quidem duas artes esse nelimus *C* quod] quia *D* 19 eadem (!) *P* 20 altitudinem] latitudinem *D* superficium (!) *P* Superficiem et parietem *C* 21 domus (!) *D* intra domum *C* 21–22 totam superlectilem continentes *D* 23 horum] eorum *C*

cognoscendum quod necessarium est scire ante artem; turpe enim esset alicui, si aliquam artem exerceret, et, quid ipsa esset et cuius generis, et quam materiam haberet, et cetera que premissa sunt, ignoraret. — Cum autem omnis ars diuidatur in theoricam et practicam, quoniam uel habetur in sola cognicione mentis — et est theorica —, uel in exercicio operis — et est practica —: profecto ars extrinsecus pertinere uidetur ad theoricam, ars uero intrinsecus ad practicam. ars enim extrinsecus non tradit actum, set scienciam tantum: ars uero intrinsecus et actum dat et scienciam. cum enim traduntur nobis precepta pertinencia ad artem, et actum dant nobis et scienciam: artem, quoniam per eam docemur agere secundum artem; scienciam, quia per regulas et precepta, que discimus, scienciam operandi secundum artem nobis acquirimus. Singula autem que proposita sunt, suo ordine exequamur: et primum quid ipsa sit.

Grammatica est ars uel sciencia gnara recte loquendi, recte scribendi. Notandum autem, quia una et eadem res est ars et sciencia, doctrina et disciplina et facultas. ars et doctrina dicitur quantum ad doctorem, qui regulis et preceptis suis nos constringit et artat ad operandum secundum artem. unde et ars dicitur ab artando et doctrina a docendo. Disciplina uero dicitur respectu discipuli, quia discitur, sed sciencia, cum iam

17 cf. Isid., Etym. I, 5, 1. — Marc. Cap., De nupt. 3. 19 ss. cf. Isid., Etym. I, 1. 5. 19—45, 4 Vincent. Bellouac., Spec. doctr. I, 13 haec ex Isaaci Diffinitionibus exhibet. At apud Isaacum ista non leguntur, quae ex latino fonte sumpta esse uocibus artis doctrinae disciplinae ab originibus latinis deriuatis declaratur.

1 quod] quid *C* ante artem scire *C* 3 materiam] naturam *C* haberent *P* 5 peraticam *P* praticam *RC* in practicam et theoricam diuidatur *D* 6 exercicio] extrinseco (!) *D* 7 profectio *P* uidetur pertinere *C* 11 ad actum et artem *D* 12 docemur per eam *D* artem] actum *RPC* 13 diximus (?) *P* 14 nobis] nos *P* 14—16 Singula autem secundum ordinem quo proposita sunt exequamur . . . *C* 15 exequimur *D* 16 sit *om.* *C* *In marg.* *C*: Quid sit grammatica 17 ars] pars *P* ars uel *om.* *C* sciencia gnara recte . . . *DPC* gnara *om.* *R* *(uide tamen infra)* 17—18 recteque scribendi *D* recte scribendi recteque loquendi *C* 18 quia] quod *D* 18—19 sciencia et ars *D* 19 et disciplina] et *om.* *D* 20 dicitur *om.* *C* ad docentem uel doctorem *C* 21 unde et] et *om.* *C* 22 arctando *PC* a docendo dicitur *C* uero] autem *D* 23 respectu discipuli dicitur *C* quia discitur *om.* *D* quia dicitur *P* iam] autem *P* *om.* *D*

in anima retinetur; nam dicente **Aristotele** omnis sciencia in anima est. Set quia omnis sciencia prius est in disposicione et postea in habitu, ideo cum sciencia sit habitus mentis, appellatur **facultas**, quia dat homini facultatem operandi secundum artem.

Grammatica igitur est ars uel sciencia gnara i. e. perita recte loquendi et recte scribendi: **recte** i. e. sine uicio soloecismi et barbarismi. **Soloecismus** est uiciosa ordinacio dictionum in oracione: cum scilicet non coniunguntur dictiones in oracione secundum earum accidentia: quod fit, cum casus non couiungitur consimili casui, uel numerus numero uel tempus tempori uel persona persone et similia ut: „dominus uenit ad domo sua." **Barbarismus** uero est uiciosa prolacio litterarum uel sillabarum in dictione, cum scilicet productam sillabam breuiter pronunciamus, et e contrario.

Vnde ad euitanda hec uicia sciencia lingue, que omnium scienciarum naturaliter prima est, primum in duo **diuiditur**, scilicet in scienciam considerandi et obseruandi quid unaqueque dictio significet apud gentem illam cuius lingua est, et in scienciam obseruandi regulas illarum dictionum. illa est sciencia intelligendi ad quid significandum singule dictiones sint imposite, ista est sciencia ordinandi singulas dictiones in oracione ad significandum concepciones anime. illa naturaliter solo auditu addiscitur a paruulis, hec doctrina et studio addiscitur ab adultis. illa solo usu audiendi, ista regulis magisterii apprehenditur.

---

1 Probabiliter: De gener. an. I, 22. 730 b 15 ss. uel de anima. III, 4. 429 a 27. 3 cf. **Arist.** Magna moralia II, 10. 1208 a 33. 15—19 **Al-Farabi**. De scienc. p. 3.

---

1 docente *D* (?) 2 est prius *D* et *om. C* 4 quia] quod *P* 5 *C in marg.*: Grammatica perite *PC* 6 recte scribendi et recte loquendi *C* 6—7 barbarismi et solecismi *C* soleccismi *P* 7 Soloecismus autem *DP* 7—8 dictionis *C* 8 scilicet cum *C* coniunguntur non dictiones *P* non *om. C* 9 secundum accidencia earum *C* accidencia in oracione *D* 10 coniungimus *P* consimili *om. C* 11—12 ad doma suo *C* 12 Barbarismus] rarus *C* uero *om. C* 13 scilicet cum *C* 16 naturaliter *om. D* *post* est *addit D* nir (= naturaliter) primum] primo *C* 17 et obseruandi *om. PC* et conseruandi *D* 18 dicio *P* 19 regulas illarum ... sciencia intelligendi *om. P* conservandi *D* illa enim *C* 21 ista autem *C* oracionem *P* 22 cocepciones P 23—24 adultis] adistis (!) *P*

illa uariatur apud omnes secundum diuersitatem linguarum. hec pene eadem est apud omnes secundum similitudinem regularum. quoniam in omni arte tam practica quam theorica, tam liberali quam fabrili regule sunt generaliter comprehendentes omnia uel plura ex hiis de quibus ars illa tractat. Que quidem ad hoc inuente sunt, ut per eas cognoscamus, si forte in aliquo illius artis erramus, et per eas id quod in arte est facilius comprehendamus et obseruemus. singule autem res non fiunt ars, nisi cum comprehenduntur regulis comprehensiuis in anima hominis secundum ordinem cognitum. non solum autem omnem huiusmodi oracionem, uerum eciam omne instrumentum, per quod deprehenditur, si forte in arte aliqua erratur, antiqui Romani regulam uocabant; ut in arte fabrili perpendiculum, circinus, et alia similiter in aliis.

Quia igitur recte scribendi recteque loquendi regule in sola arte grammatica inueniuntur, ideo ipsa merito scribendi et loquendi recte sciencia esse perhibetur.

Cum autem genus multis modis dicatur, scilicet cogitacio et quod de pluribus predicatur, tamen quando cum hoc ad-

3—14 Al-Farabi l. c. p. 4.

1 omnes] homines *C* 1—2 hec pene . . . regularum *om. C* hec pene est eadem *D* 3 siue sit actiua, siue speculatiua, siue liberalis, siue fabricalis *Far.* laberali (!) *P* 4 comprehentes (!) *P* regule] responsa . . . comprehendencia *Far.* 5 ex hiis *om. D* pertractat *Far.* que quedam *D* que quinque (!) inuente *C* 6 inuenta *Far.* ut per hoc cognoscatur *C* per illa cognoscatur *Far.* aliquo] alio *P* 6—7 illius artis *om. Far.* cognoscatur omne illud quod est illius artis, ne forte recipiatur in ea quod non est eius, uel reiiciatur quod est eius, et ut per eas experiamur etc. *Far.* 8 singule] regule (!) *Far.* autem] enim *C* 9 cum *om. D* comprehendantur *D* comprehensis *DP Far.* apprehensis *C* 10 hominis *om. Far.* cognicionum *P* omnem *om. C* huius ordinem uerum autem omne instrumentum *C* Non solum autem huiusmodi erit eciam omne instr. *Far.* 12 comprehenditur *C* in aliqua arte *DC* eratur *P* errant *Far.* 13 romani *om. C* regulam *om. P* ab antiquis regula uocabatur *Far.* ut *om. D* propendiculum *P* 13—14 circinus *om. C* circinus] sciremus (!) *Far.* *D praebet* t'an° = triangulo (?) 14 similiter *om. Far.* 15 igitur] ergo *C* 16 inuenitur *P* 17 recte *om. C* perhibetur] comprehenditur *D* 18 *C in marg.*: Quid sit genus in hac arte cognicio (?) *P* 19 quomodo tamen *D*: tamen quomodo *ceteri, excepto C, apud quem hic locus — partim ut uidetur ex coniectura — sic legitur:* tamen cum hoc adiuncto artis ut scilicet dicatur genus artis sine dubio

iuncto, scilicet „genus artis“, dicitur, sine dubio pro qualitate accipitur. Genus igitur artis est qualitas eius secundum suum effectum. huius autem qualitatis est hec ars, quod ipsa est litteralis sciencia; hunc enim effectum habet in eis qui in se student, quod eos reddit litteratos. cetere uero artes non habent hunc effectum: rhetorica uero non facit litteratum, set facundum, et logica disertum, disciplinales uero artes efficiunt sapientes; sola ergo grammatica studiosos sibi efficit principaliter litteratos in recte loquendo et recte scribendo.

Materia uero cuiuslibet artis est id, quod artifex tractare debet secundum artem. Materia igitur huius artis est uox siue elementum. de hoc enim tractat artifex ostendendo ea, que sibi accidunt uel scribi et proferri uel per se uel cum aliis, set si cum aliis, uel in sillabam, uel in dictionem uel in oracionem.

Sequitur de partibus artis. Partes artis dicuntur ad similitudinem parcium integralium, que conuenientes in unum reddunt integrum totum. ac per hoc partes artis sunt ea, quorum sciencie eum, in cuius mente conueniunt, in illa arte perfectum reddunt. Partes igitur grammatice apud omnes gentes sunt septem, scilicet: sciencia dictionum simplicium, et sciencia oracionum, et sciencia regularum de dictionibus quando sunt simplices, et sciencia regularum de dictionibus quando compo-

21—24 Al-Farabi, De scienc. p. 4.

1 *R* set (ſu) *P* (ſ·) = secundum? 2 eius *om. D* 3 effectum *bis P* 3–4 litteralis est *C* habere *P* qui in se *om. P* in se *om. C* 5 eos] ipsos *C* redit *R* artis *P* 6 uero] enim *PC* 7 uero] autem *C* artes *om. D* 8 ergo] igitur *C* 9 principaliter litteratos *om. C* 10 *C in marg.*: Quid sit materia huius artis uero] autem *D* 11 igitur *om. C* 13 que] quod *C* uel] scilicet *D* tunc uel in sillabam *C* in *om. C* 16 Sequitur de partibus artis *om. D* artis huius *C* *C in marg.*: Que sint partes huius artis 19 mentem *C* arte] parte *D* 20 igitur] autem *C* omnem gentem *C* 21 in scienciam *Far.* (*scil.* diuiditur; *et ita semper!*) simplicium dictionum *D* et *om. D* 21—48, 1 et sciencia regularum de simplicibus dictionibus et sciencia regularum dictionum compositarum in oracione . . . *C* 22 quando] que *Far.* 23 scienc. dictionum *Far.* quando] quomodo *D* que *Far.*

nuntur in oracione, et sciencia regularum ad recte scribendum. et sciencia regularum ad recte loquendum, et sciencia regularum ad uersificandum.

Sciencia autem simplicium dictionum docet, quid unaqueque dictio significet: scilicet uel genus uel speciem uel aliquid aliud huiusmodi. dictionum enim significancium in omni lingua alie sunt simplices, ut „homo“ et „animal“, alie composite, ut „homo est animal“.

Simplicium autem alie sunt proprie, ut „Socrates“ et „Plato“, alie sunt communes, ut „homo“ et „animal“. — Communium autem alie sunt nomina, alie uerba, alie cetere partes oracionis. set hec diuisio non est eadem apud omnes gentes. quocumque autem modo fiat, unicuique accidunt propria. nam nominibus accidunt masculinitas et feminitas. pluralitas et singularitas et quedam alia; uerbis uero accidunt modi et tempora et quedam alia.

Sciencia uero de dictionibus compositis est de oracionibus, quibus apud gentem illam utuntur oratores uel uersificatores uel sapienciores apud eos uel eloquenciores.

Sciencia uero de regulis dictionum simplicium in primis inquirit de prolacione litterarum et de numero earum, et de uocalibus et de non-uocalibus, et de litteris que cui coniungantur in sillabam et de sillabis que cui coniungantur in dictionem et

---

1—6 Al-Farabi, l. c. p. 4. 17—23 Al-Farabi, l. c. p. 5.

---

2 legendum *Far.* 3 uerificandum *DP* *Omnes hae grammaticae partes enumerantur in marg. col. C* *C in marg.*: De prima parte huius artis 5 uel genus] uel *om. C* species *P* 6 aliquod *PC* aliud *om. C* significancium *DC Far.* significacionum *RP* 7 et *om. C* alie sunt comp. *Far.* 9 autem *om. C* Socrate (!) *C* 10 sum (!) *Far.* et *om. C* 11 autem *om. P* sunt *om. D; bis P* alie sunt uerba *C* 12 Sed dictio non est . . . *C Far.* 14 nominibus] omnibus *P* et *om. D* 15 uero] iterum *D* Verbo autem accidunt *Far.* 17 *C in marg.*: De secunda parte uero] autem dictionum compositarum *Far.* 18 oracionibus] omnibus *C* oratores] oraciones *P* 19 uerificatores *P* eos] illos *Far.* 20 *C in marg.*: De tercia parte uero] autem regularum de dictionibus simplicibus *Far.* 21 litterarum] laterarum *D* de numero] de *om. Far.* 22 non-uocalibus] inuocalibus *P* de *om. Far.* et que *Far.* coniungatur *C* 23 in sillabam . . . coniungantur *om C Far. (Homoeotel.)* sillabis . . . et *om. D (Homoeotel.)*

de dictionibus et accidentibus cuiusque earum. Sciencia uero de regulis dictionum que componuntur docet, que cum qua dictione ordinetur in oracione. Composicio uero dictionum alia fit ad faciendam oracionem ut: „homo est animal"; alia ad augmentandam uel minuendam uel aliquo modo alterandam dictionis significacionem; ad augmentandam ut: „prepotens"; minuendam ut: „impotens"; alterandam ut: „compotens". Et sciencia de regulis recte scribendi docet, que littera cum qua scribi debeat, et cum qua non; et hec uocatur orthographia. Sciencia uero de regulis recte loquendi docet distinctiones, subdistinctiones, medias distinctiones; docet eciam accentus graues et acutos et circumflexos. Sciencia uero de regulis uersificandi primum docet, que sillaba sit breuis uel longa, postea de pedibus et cesuris; deinde de uariis generibus metrorum. uarietatem autem metrorum facit numerus uel diuersitas pedum; et singula metra appellantur uel a nomine pedis uel inuentoris.

Partes igitur artis grammatice hee sunt, quia in quem omnes iste conueniunt in sciencia artis grammatice perfectum reddunt. Qui autem dicunt litteram, sillabam, dictionem, oracionem partes esse artis grammatice, falluntur. Partes enim materie sunt, non artis.

1–16 Al-Farabi, l. c. p. 5.

1 et de acc. *C* cuiusque] uniuscuiusque *C* *C in marg.*: De quarta parte. regularum de dictionibus *Far.* 2 quecumque *RP* que cum qua *DC Far.* 3 ordinentur *D* 6 significacionem dictionis *C* perpotens *P* 7 ad minuendam . . . ad alterandam uel alterandum *D* *C in marg.*: De quinta parte 7–8 Sciencia uero regularum ad recte scribendum *Far.* 8–9 con que (!) *P* 9 debet *R* que non; que dicitur Orthogr. *Far.* 10 *C in marg.*: De sexta parte. Et sciencia de regulis *C* regularum ad recte legendum *Far.* 11 eciam docet *D* 12 et incomplexos uel circumflexos *D* accentus acutos, graues, circumflexos *C Far.* Et sciencia de regulis *C* 13 regularum *Far.* uerificando (!) *P* sit] eius (!) (?) *D om. Far.* 13–14 longa que breuis *Far.* 15 autem] enim *C* 16 sigula (!) *P* appellatur *Far.* 17 inuencionis *P* 18 grammatice artis *C* in quem] in quantum *C* 19 omnes *om. D* 20 litteram uel sillabam *P* 20–21 et oracionem *C* 21 parte (!) *P*

Species uero artis sunt ea, in quorum unoquoque tota ars continetur ad similitudinem specierum generis, in quarum unaquaque totum genus inuenitur. Species igitur artis grammatice sunt genera linguarum ut latina, greca, ebrea, arabica et similia, quoniam in unaquaque earum inuenitur tota grammatica cum omnibus partibus suis.

Officium autem cuiuslibet artis est id, quod artifex debet facere secundum artem. officium igitur huius artis est, recte scribere et recte loqui. **Recte** siquidem ad remocionem soloecismi et barbarismi. **Scribere** autem est figuras pronunciabiles competenter ordinare, ut inde possit fieri pronunciacio. **Legere** uero est ex figuris uisis pronunciacionem colligere. Et nota, quod **soloecismus** potest fieri in loquendo et scribendo: sicut enim uiciose pronunciat qui dicit: „dominum uenit". ita et uiciose scribit qui sic scribit. Similiter **barbarismus** potest fieri in loquendo et scribendo; sicut enim uiciose pronunciat, qui penultimam huius dictionis „dóminus" producto accentu profert, ita uiciose scribit, qui notulam ad productam eam designandam super eandem sillabam ponit. habent enim scriptores notulas quasdam corripiendi uel producendi sillabas. Nota autem, quod non ubicumque ponitur soloecismus uel barbarismus uicium est; fiunt enim in auctoribus **scemata** i. e. figure: et tunc, quamuis sit soloecismus uel barbarismus, tamen uicium non est. unde **Ysidorus**: „figura est uicium cum racione". set si nulla ibi racio consideretur, non est figura, set uicium.

24 cf. Etym. I, 35, 7.

1 *C in marg.*: Que sint species huius artis quorum unoquoque] quarum unaquaque *D* 1—3 Species uero . . . genus inuenitur *om. C* 3 igitur] uero *C* 3—4 grammatice artis *C* 4 hebraica *C* 5 earum] harum *C* 6 partis (!) *R om. P* omnibus suis partibus *C* 7 *C in marg.*: Quod officium huius artis cuiuslibet] cuius (! *P* 8 secundum *om. D* 10 barbarismi et soloecismi *D* autem] siquidem *D* 12 pronuncionem *RPC* 15 qui sic scribit *om. P* 18 ita et *C* scribit *om. D* eam *om. C* 19 eandem] eam *P* haberent *P* 20 Sillabam *C* 20—21 Notum autem sit, quod . . . *C* 21—22 barbarismus *P* 23 barbarismus uel soloecismus *C* tamen *om. C* uucium (!) *P* 24 cum racione excusatum *D* 25 racio ibi *C* consideratur *C*

Finis autem est id, ad quod tendit artifex per officium et perpenditur ex officio finis. finis igitur huius artis est recte scribere et recte loqui.

Instrumentum autem artis est id, per quod artifex operatur in materiam. ars autem ista secundum duplicem effectum, quo docet recte loqui et recte scribere, duplex similiter habet instrumentum. Nam instrumentum loquendi sunt illa nouem instrumenta naturalia, quibus uox formatur et sine quibus locucio exterius non profertur, ut duo labia, superiores dentes et inferiores, lingua, palatum et due arterie et pulmo. Et a poëtis dicuntur hec nouem muse, quasi moyse a moys, quod est aqua. musa enim primitus nomen consonancie fuit: et fuit sumptum ab ydrauliis musicis instrumentis. que ydraulia dicta sunt ab „ydor", quod est aqua. solebant enim antiqui ponere in aqua instrumenta quedam, que motu aque reciproco compulsa inter se proporcione quadam adequata reddebant concordem sonitum. et quia in aqua per instrumenta aquatica tantum fiebat consonancia, ideo musa uocabatur a moys, quod est aqua et inde hoc nomen musa translatum est ad illa naturalia instrumenta, quibus uox formatur. sicut enim in aquaticis instrumentis quedam proporcio et concordia erat, qua sibi ad inuicem adequabantur ad uocem formandam. Vnde et grammatica musica dicitur, quia illa instrumenta, ut dictum est, necessaria

11 cf. Isid., Etym. VIII, 11, 96; III, 15, 1.

1 *C in marg.*: Quis finis huius artis tendit (*corr. ex* tendat) *P* 2 perpendit *D* per officium *C* igitur] autem *C om. D* artis huius *P* 4 *C in marg.*: Quod instrumentum in grammatica autem *om. PD* huius artis *P* 5 in materia *D* quo] que *C* 7 *C in marg.*: De nouem instrumentis uocalibus que nouem muse uocantur 8 naturalia instrumenta *C* 8—9 locacio (!) *P* 9—10 dentes inferiores et superiores *C* 10 linga (!) *D* arcterie *P* alterie *D* Et hee dicuntur a poëtis nouem muse *C* 12 et fuit *om. D* 13 ydraliis (!) *D* ydraulis *C* 14 ab *om. P* sunt ab ydor dicta *C* an[ti]qui (?) uel: aliqui (?) *P* 15 reciproce *D* 16 proporcione] porcione *D* 17 quia iam in aqua *C* instrum. quedam aq. *C* 18 musa] musica *C* 19 et inde] et unde *P* Et enim hoc *C* 21 instrumentis *om. P* et concordia *om. P* 22 adequantur *D*; adequatur *P* ad uocem formandam *om. D* et *om. D* 23 musica] musa *C* instrumen (!) *P*

sunt ad formandam litteram pronunciacione et dictione et cetera, de quibus agit grammatica. unde dicit Priscianus, quod utriusque possederit artem musice grammaticus.

Ad scribendum uero alia sunt instrumenta scilicet: manus, calamus, carta et incaustum. quia enim loqui naturale est, scribere uero artificiale, ideo instrumenta illius sunt naturalia, huius uero artificialia.

Artifex uero est, qui agit in materiam per instrumentum secundum artem. Artifex igitur hic est grammaticus i. e. litteratus. et nota, quia alius est litterator, alius litteratus: litterator est, qui sine arte aliqua scit exponere aliquid de auctoribus, nec tamen scit ea, que considerari debent circa litteram uel sillabam, dictionem uel oracionem: litteratus uero est, qui omnia hec arte cognoscit.

Quare sic dicatur uidendum est: Grammatica dicitur a „gramaton" quod est littera. quidam dicunt, quod ideo accepit nomen a litteris, quia de eis agit. contra quos cum dicitur cur similiter non est dicta sillabalis uel dictionalis, quia de istis agit, ad hoc ipsi respondent, quia a digniore parte dicta est grammatica i. e. litteralis. quamuis enim agat de sillabis et dictionibus et oracionibus, tamen pocius ideo dicitur a litteris, quia omnia hec constant a litteris. et ideo littera est dignior omnibus illis. uel ideo tantum a litteris, ut ipsi dicunt, nomen accepit, quia consuetudo est auctorum ex prin-

15—16 cf. Isid., Etym. I, 5, 1.

1 forman (!) *P* et pronunciacionem et dictionem *P* 2—3 unde dicit . . . grammaticus *om. C (Homoeotel.)* 3 utrique *P* 4 sunt *om. D* 5 incaustum *RDC* inclaustrum *P* 6 uero] autem *C* 8 *C in marg.*: Quis artifex in hac arte uero] autem *P* in materia *DC* 9 igitur] enim *C* hic] huius *D* 10 *C in marg.*: Nota et *om. PC* quia] quod *C* 11 *C in marg.*: litterator aliquid exponere *C* 11—12 de actoribus *RD* 12 scit] sit *P* 12—13 litterarum (!) *P* 13 sillabam] similiam (!) *P* *C in marg.*: litteratus 14 qui] que *P* hac *R* cognouit *D* 15 *C in marg.*: Quare hec ars sic uocatur. Quare . . . uidendum est *om. D* 17 acceperit *P* accepit *DC* accipit *R* quia] qui *P* agitur *D* cum] sic *C* 18 dicta *om. C* sillabalis] litteralis *P* 21 ideo pocius *DPC* 22 a litteris dicitur *D* hec *om. D* hec omnia *C* a] ex *C* littera *om. D* 23 dignior est *DPC* uel eciam *C* 24 athorem *D*

cipiis libros suos intitulare ut liber geneseos a prima parte sui nomen accepit, quamuis non ubique in eo agatur de generacione. Nos autem dicimus, quod ideo a litteris nomen accepit, quasi ab effectu suo: eo, quod litteratum reddit.

Ordo autem huius sciencie hic est uidelicet: ut quia ipsa est sciencia recte loquendi et recte scribendi, ideo prima ante omnes sciencias legatur et tam diu in cunabulis eius puer erudiendus nutriatur, quousque factus peritus loquendi et scribendi ad alias sciencias discendas transferri dignus uideatur. In ordine autem, quo docenda et discenda est primo occurrit tractatus de littera, circa quam hec consideranda sunt: quid sit et quot et quomodo scribantur et nominentur et proferantur; postea de sillaba hec similiter attendenda sunt: quid sit et ex quibus et quot litteris sillaba constet et quomodo littere debeant ordinari ad constituendam sillabam; et deinde de hiis que accidunt sillabe, tempus et accentus. tercio loco de dictione ostendendo quid sit, et ex quibus et ex quot sillabis constet dictio, et de speciebus eius et de accentibus eius. ad ultimum de oracione: quid sit et quomodo ex dictionibus componatur et de speciebus eius, quod alia est intransitiua, alia transitiua, alia retransitiua, alia reciproca. Hec igitur sunt, que circa artem grammaticam extrinsecus considerari oportet.

De poëtica.

Circa artem quoque poëticam illa eadem consideranda sunt, scilicet: quid ipsa sit, quid genus eius, que materia, que

2 agitur *C* 3 a litteris *om. P (lacuna)* 4 quasi] quia (?) *P* effectu] affectu *P* 5 *C in marg.*: De ordine huius artis uidelicet *om. D* 6 recta loquendi *P* recte scribendi] recte *deest D* 7 primas *P* primo *D* 8 factus est *D* 9 uideatur dignus *D* 11 tractamus *R* 12 quid ipsa sit *C* scribuntur *D* 13 Et postea *C* similiter consideranda sunt et attendenda *C* 14 sillaba *deest D* 16 sillabe] similie *P* 17 ex quot] ex *om. C* 18 sillabis] similis *P* 19 de *om. DPC* 20 componantur *D* quod alia transitiua est, alia intransitiua alia retransitiua *D* alia retransitiua *om. C* 24 *Inscriptio om. RD* De sciencia que uocatur poëtica *C* De poëtria *H (in marg.)* 25 quoque *om. C* 26 quid scilicet sit ipsa *C* quid sit ipsa *P*

species, que partes, quod officium, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, quare sic uocetur, quo ordine legenda sit.

Quid ipsa sit sic diffinitur: „Poëtica est sciencia componendi carmina metrice". — metrum est temporum et pedum distincta uarietate modulata oracio; et dicitur metrum a mensura, eo quod certis pedum mensuris atque spaciis terminatur, neque ultra dimensionis tempora constituta progreditur. mensura enim grece metrum dicitur; tempus autem consideratur in productione uel corrupcione sillabe; pes est sillabarum et temporum certa dinumeracio.

Genus huius artis est, quod ipsa est pars ciuilis sciencie, que est pars eloquencie. non enim parum operatur in ciuilibus, quod delectat uel edificat in sciencia uel in moribus.

Materia huius artis duo sunt: quia aut res gesta aut res ficta.

Narracio autem rei geste historia est, per quam ea, que inter preteritum facta sunt, dignoscuntur ut: „arma uirumque cano troie qui primus ab oris". Dicitur autem historia „apo tu istorio" greco, quod est uidere uel cognoscere. apud ueteres enim nemo scribebat historiam, nisi is, qui interfuisset et ea que conscribenda essent uidisset. melius enim oculis que fiunt deprehendimus, quam quod auditu colligi-

---

5—8 Isid., Etym. I, 39, 1. 9—10 Donatus, Ars gramm. I, 2. 16—22 Isid., Etym. I, 41, 1. 17—18 Virgil., Aen. I, 1.

---

2 uocetur] dicatur *C* 3 *C in marg.*: Quid sit hec ars sit ipsa *P* quid . . . diffinitur *om. D* 3—4 carmina metrice componendi *C* 5 distincta *om. D (lacuna)* 8 metron *PC* consideratur *om. C* 9 correpcione *PRC* est *om. R* est] autem *D* 11 *C in marg.*: Quid sit genus in hac sciencia est *om. C* quod] quia *C* 11—12 ciuilis sciencie pars *C* 12 non] con (!) *C* 13 in moribus] in *om. PDC* 14 due *D* 16 Narracio . . . quam ea *om. P* *C in marg.*: Res gesta: hystoria. 17 inter] in *R(DC?)* sunt facta *C* dinoscuntur *DC* 17—18 *C prebet:* arma uirumque cano et cetera *om. Isidorus, Etym. l. c.* uirumque] utrumque (!) *P* 18 horis *RDP* 19 apo tu isto nostro greco *R* apo ta histaron *D* apo tu istorio *P* a potu istron grece *C* 20 enim *om. R* nemo] memo (!) *P* is *om. D* 21 scribenda *DC* essent] erant *C* 22 que fiunt] oculis quidem (*uel* quod?) fit *D* oculis deprehendimus que fuerint *C* quam que auditione c. *Isid. l. c.*

mus. — Res autem ficta alia est, que fieri potuit et dicitur argumentum ut parabole euangelii, alia est, que fieri non potuit et dicitur fabula. Fabula enim a fando nomen accepit, quia in solo fatu consistit. fabularum autem alie causa delectandi, alie causa edificandi a poëtis ficte sunt: causa delectandi ut quas dicit uulgus, uel quas Terencius composuit. que uero causa edificandi fiunt, alie fiunt ad naturam rerum, alie ad mores hominum: ad naturam rerum ut Vulcanus dicitur claudus, quia per naturam nunquam rectus est ignis. sic et per illam triformem bestiam cuius principium leo, postremum draco, medium describitur capra, etates hominum distinguere uoluerunt; quarum prima adolescencia ferox ut leo, media uero scilicet iuuentus iocundissima ut capra, eo quod acutissime uideat, tercia senectus casibus inflexis est draco. ad mores autem ut fabule Auiani uel Oracii, ubi mus muri uel mustela uulpecule loquitur. et iste dicuntur apologi, i. e. sermones ad aliud accommodi. hoc enim totum ad mores fingitur, ut ad rem que intenditur ficta quadam racione, set ueraci significacione ueniatur. hec igitur sunt materia artis poëtice, quia de hiis tractat poëta.

Species autem eius sunt sicut in grammatica genera linguarum, in quarum unaquaque tota exercetur.

Partes uero eius sunt diuersa genera metrorum, quorum alia a nominibus pedum appellantur, ut dactilicum et iambicum; alia a numero pedum, ut exametrum et penta-

3—18 cf. Isid., Etym. I, 40, 1—6. 22—24 cf. Isid., Etym. I, 39, 5—9.

1 *C in marg.*: Res ficta: parabola 2 argumentum] augmentum *P* euagelii *R* euuangelii *D* 3 fabula enim] fabula *om. P* enim] autem *C* 4 autem *om. C* *C in marg.*: fabula duplex est 6 uulgus dicit *C* 7 edifficandi *R* fiunt] sunt *C (bis)* 8 *C in marg.*: ad naturam rerum 9 est rectus *D* 10 deformem *D* principio *PC* 11 describitur] dicitur *C* capra] capta *P* caprea *D* 12 feror (?) uel fortior leo *D* 13 iocundissima uel lasciua *C* caprea *P* 13—14 eo quod . . . uideat *om. C* 14 infelix ut draco *C* *C in marg.*: ad mores 15 auiani] auiarni *C* mus] unus *P* 15—16 uel mustecule uel uulpecule *C* 16 loquitur; sequitur et ipse et iste dicuntur *D* 16—17 sermones adcommodata *D* 17 finguntur *C* 18 perueniatur *C* 19 artis poëtice materia *C* 20 *C in marg.*: de speciebus eius *om. C* 21 *Codices* unaqueque 22 *C in marg.*: Que partes eius uero *D* eius] huius *C* 23 dactilum *D* 24 alia uero *C*

metrum; alia a nominibus inuentorum ut saphicum et gliconium; alia a rebus, que describuntur, ut heroicum et elegiacum.

Officium autem huius artis est ordinare dictiones in oracione secundum numerum pedum et temporum, prout exigit lex metri.

Finis eius est aut ludicris delectare aut seriis edificare, iuxta illud:

„Aut prodesse uolunt, aut delectare poëte,
„Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci".

Instrumentum eius est poëma. Poëma uero est carmen metrice compositum causa delectacionis uel utilitatis inuentum. poëmatis autem tria sunt genera: aut enim actiuum uel imitatiuum est, aut enarratiuum aut commune, aut mixtum. — actiuum est, in quo persone loquentes introducuntur sine poëte interlocucione, ut tragedie et comedie. quo apud nos genere scripta sunt cantica canticorum. enarratiuum est, in quo ipse poëta loquitur sine illius interposicione persone, ut se habent tres libri georgici toti et prima pars quarti et apud nos parabole Salomonis et ecclesiastes, que in sua lingua sicut et psalterium metro constat esse scripta. commune uero uel mixtum est, in quo ipse poëta loquitur et persone loquentes introducuntur: ut sunt scripta Homeri et eneide Virgilii et apud nos ystoria beati Job, quamuis hec in sua lingua non tota poëtico, set partim rhetorico partim sit metrico uel rithmico scripta sermone.

---

9 Hor., Ars poët. 333. 10 Hor., Ars poët 343. 11—26 Beda, Ars metrica ed. Keil p. 259.

---

2 gliconicum *D* Ceoninum et glisconium (!) *C* 3 eligiacum *C* *C in marg.*: Officium 7 *C in marg.*: Finis seris *D* 9 poëte; Et istum: *C* 11 *C in marg.*: Instrumentum 13 uel] aut *C* est *om.* *C* 14 aut commune] aliud commune *D* aut mixtum] uel *DPC* 15 *C in marg.*: actiuum actiuum enim est *D* introducuntur loquentes *D* introducte loquentur *C* 16 ut] in *P* traiedie *R* 16—17 scripta sunt genere *D* 17 *C in marg.*: enarratiuum 18 ullius *PC* 19 Georgica *P* 21 *C in marg.*: Commune uel mixtum 23 homeri] oracii *C* eneydas *D* 25 sit] similiter *D* sint *C* (s̃ / st)

A r t i f e x a u t e m est poëta, qui secundum artem poëtrie nouit carmina componere.

Poëtica uero siue poëtria a poëmate, instrumento scilicet suo dicitur eo, quod tota poëmatibus exercetur.

Post grammaticam uero legenda est poëtica. cum enim primum grammatica ex litteris sillabas, ex sillabis dictiones, ex dictionibus oraciones secundum earum accidencia componere doceat, consequenter poëtica ex sillabis pedes ex pedibus metra obseruata racione temporum facere demonstrat.

Si quis igitur noticiam poëtice artis habere desiderat, necesse est, ut tempora sillabarum et species pedum, ex quot et ex quibus pedibus unumquodque metrum constet agnoscat, de quibus breuiter pauca subicimus, quibus ad noticiam poëtice artis lectorem nostrum introducamus. — Omnis ergo sillaba habet tempus. t e m p u s autem est mora uocis, qua ipsa profertur. omnis igitur sillaba aut est b r e u i s et habet unum tempus; aut est l o n g a et habet duo tempora; aut est c o m m u n i s et habet unum et semis. cum igitur pedes constent ex sillabis, set alii ex duabus, alii ex tribus, alii ex quattuor, profecto qui ex duabus sillabis constant non nisi quattuor esse possunt: aut enim ambe sunt longe temporum quattuor ut „estas“, et dicitur s p o n d e u s; aut ambe sunt breues et dicitur p i r r i c h i u s duorum temporum ut „malus“; aut prima

---

15—18 cf. Isid., Etym. I, 16, 1—3. et Donatus, Ars gramm. I, 2 ss.

---

1 *C in marg.*: Quis artifex 2 carmina nouit componere *D* 3 instrumendo *P* a poëmate scilicet instrumento suo *C* 4 exercentur *R* 5 *C in marg.*: De ordine legendi poëtria *P* 6 sillabas] similias (!) *P* 8 docent *P* consequenter poëtica *bis P* 9 conseruata *D* 10 Quisquis ergo *DP* Quisquis eciam *C* desiderat habere *D* 11 et ex quot *DPC* 12 constet et agnoscat *D* constare agnoscat *P* ex quibus pedibus constet metrum cognoscat *C* 13—14 artis poëtice *D* 14 *C in marg.*: De metro et hiis que ad metrum pertinent 16 igitur] enim *C* aut] alia *D* et] aut *P* 16—17 et hec unum tempus habet *D* 18 unum tempus et sonus (?) *D* unum tempus et semis *C* igitur] ergo *C* 20 *C in marg.*: De pedibus duarum sillabarum, qui sunt quattuor 21 temporum . . . estas *pon. PC post* spondeus *C*: et temp. quatt. 22 pes spondeus *C*; *in marg*: Spondeus aut enim *R* 23 *C in marg.*: pirrichius temporum duorum *PC*

longa et secunda breuis. et dicitur trocheus temporum trium ut „tendit“; aut prima breuis et secunda longa, et dicitur iambus temporum trium, ut „boues“.

Trissillabi uero sunt octo: aut enim constat ex tribus breuibus et dicitur tribracus temporum trium ut „dominus“; aut e contrario constat ex tribus longis et dicitur molosus, temporum sex ut „scripserunt“. item aut constat ex duabus breuibus et longa et dicitur anapestus, temporum quattuor ut „pietas“. aut e contrario constat ex longa et duabus breuibus et dicitur dactilus temporum quattuor ut „tradidit“. item aut constat ex breui et longa et breui et dicitur amfibracus temporum quattuor ut „timebit“. aut e contrario constat ex longa et breui et longa et dicitur amfimacus temporum quinque ut „tartaris“. item aut constat ex breui et duabus longis et dicitur bachius temporum quinque ut „poëte“ aut e contrario constat ex duabus longis et breui et dicitur antibachius temporum quinque ut „contemptor“.

Tetrasillabi uero sunt sedecim. aut enim constat ex quattuor breuibus et dicitur proceleumaticus temporum quattuor ut „ariete“; aut e contrario constat ex quattuor longis et dicitur dispondeus, quia ex duobus spondeis, temporum

4–17 Beda, l. c. p. 241 cetera secd. Donatum, Ars gr. I, 2 s. et Isidorum, l. c. I, 17.

---

1 *C in marg.*: trocheus. pes trocheus *C* trium temporum *D* 2 lon. *P* et *corr. (I. manu)* 3 temporum trium et iambus dicitur *D* *C in marg.*: iambus trium temporum *C* 4 *C in marg.*: De pedibus trisillabis, qui sunt octo octo] quattuor (8) *D (male script.)* 5 *C in marg.*: tribracus tribacus (!) *P* 6 pes molosus *C* *C in marg.*: molosus *lege*: molossus 7 Item aut c.] Aut constat *D* Aut ex duabus constat breuibus *C* 8 *C in marg.*: anapestus 10 *C in marg.*: dactilus quattuor temporum *D* 11 et breui in sequente *C* 11–12 *C in marg.*: amfibracus *lege*: amphibrachys 12 quattuor] quinque (!) (*r.*) *P* 13 et longa sequente *C* *C in textu et marg.*: amfimacrus *lege*: amphimacrus 14 tartarus *C* 15 pes bachius *C* *C in marg.*: bachius quinque temporum *D* 16 econtra *RC* 17 *C in marg.*: antibachius antibracus *D* 18 *C in marg.*: De tetrasyllabis pedibus, qui sunt 16 Tetrasillabi sunt numero 16 *D* sexdecim *P* 19 breuibus *praebet P in marg. (alt. man.)* et dicitur . . . quattuor *om. P (Homoeotel.)* procellomnens *C (idem in marg.)* procelemmaticus ut: ariete, temporum quattuor *D* 21 *C in marg.*: dispondeus dispondius *RD* quia . . . spondeis *om. C*

octo ut „consumpserunt". item aut constat ex breui et longa et breui et longa et dicitur diiambus, quia constat ex duobus iambis temporum sex, ut „propinquitas", aut econtra constat ex longa et breui et longa et breui et dicitur ditrocheus, quia constat ex duobus trocheis, temporum sex ut „cantilena". item aut constat ex breui et duabus longis et breui, et dicitur antipastus temporum sex ut „amabuntur". aut e contra constat ex duabus breuibus et duabis longis et dicitur coriambus temporum sex ut „omnipotens". item aut constat ex duabus breuibus et duabus longis et dicitur ionicus maior temporum sex ut „docuerunt". aut econtra constat ex duabus longis et duabus breuibus et dicitur ionicus minor temporum sex ut „cantabimus". item aut constat ex prima et longa et tribus breuibus et dicitur peon primus temporum quinque ut „sollicitus". aut ex secunda longa et tribus breuibus et dicitur peon secundus temporum quinque ut „amabimus". aut constat ex tercia longa et tribus breuibus et dicitur peon tercius temporum quinque ut „dominator". aut constat ex quarta longa et tribus breuibus et dicitur peon quartus temporum quinque ut „celeritas".

Istis quattuor contrarii sunt quattuor pedes, qui dicuntur epitriti. aut enim constat ex prima breui et tribus longis et dicitur epitritus primus temporum septem ut „sacerdotes"; aut ex secunda brevi et tribus longis et dicitur epitritus secundus temporum septem ut „conditores"; aut ex tercia

1—25 cf. Donatum, l. c. et Isidorum, l. c.

1 contempserunt *P* 2 pes dijambus *C* (*ib. in marg.*: diiambus) duabus (!) *P* 3 sex] septem *D* e contrario *DP* 4 pes ditrocheus *C* (ditr. *etiam in marg.*) 5 cantelena *P* 7 pes antipastus *C* (antip. *in marg.*) e contrario *P* 8 et dicitur *om. R* 8—9 *C in marg.*: coriambus 10 *C in marg.*: ionicus maior *Donatus*: ion. minor 11 e contrario *D* 12 *I* minor (jonicus *om.*); pes ionicus minor *C* (*in marg.*: minor) *Donatus*: ion. maior 14 pes peon primus *C* (*in marg.*: peon pr.) 15—16 tribus aliis breuibus *D* 16 pes peon secundus *C* (*in marg.*: peon secds.) 17 Item aut *C* et aliis tribus *D* 18 pes peon tercius *C* (*in marg.*: peon terc.) 19 et aliis tribus *D* 20 pes peon quart. *C* (*in marg.*: peon quart.) eleritas (!) *P* 22 ex prima breui *om. D* 23 epitriticus (!) *R* epitricius *P* *C in marg.*: epitr. prim. 24—25 *C in marg.*: ep. secds. epitriticus R 25 ex *om. PC*

brevi et tribus longis et dicitur epitritus tercius temporum septem ut „contempserunt“; aut ex quarta brevi et tribus longis et dicitur epitritus quartus, temporum septem ut „docuerint“.

Qui uero ex pluribus quam quattuor sillabis pedes constant sine nomine generaliter sinzugie i. e. coniugaciones dicuntur, quoniam non in precedentes pedes necessario resoluuntur. Ex hiis ergo necessario sequitur quia nulla est latina dictio quotcumque sillabarum, que uel pes aliquis non sit, vel in pedes resolui non possit. — Nunc restat ostendere, ex quibus et quot pedibus unumquodque metrum constet. set quia metris exametro et pentametro quasi dignioribus frequencius utimur, ideo de hiis primum tractare debemus. Metrum exametri recipit pedes spondeum, dactilum atque trocheum. set spondeum ubique nisi in quinto loco, dactilum ubique nisi in ultimo, trocheum uero non nisi in ultimo. — Hoc metrum dicitur exametrum, quia ex sex pedibus constat, unde dignius est ceteris propter senarii perfectionem. dicitur dactilicum, quia ipsum in quinque locis recipit uel in quinto tantum et spondeo equipollet. dicitur heroicum eo, quod hoc maxime heroum i. e. forcium uirorum gesta describantur; unde Oracius:

1–7 cf. Isid., Etym. I. 17, 1. Donat., l. c. I, 4. 14—16 Beda, l. c. p. 242 20 cf. Isid., Etym. I, 39, 9. Beda, Ars metr. p. 242 (ex Mall. Theod. 589, 20).

---

1 longis septem temporum et dicitur epitr. terc. ut „anuncians“ *D* *C in marg.*: epitr. terc. 2 ut] aut (!) *P* consumpseruut *R* 3 *C in marg.*: epitr. quart. epitriticus *R* epitricon *D* 4 docueruut *P* docuerat *C* 5 *D praebet loco* „docuerint“: „infirmatus“ 5 sillabis] similis *P* 6 sinzugie generaliter *C* siniugie *D* sinçugie *R* 7 quoniam uon] quam non *P om. C* 8 dictio latina *D* 9 quotcumq.] quaruncumque *D* uel *om. C* 10 Nunc] unde *D* 12–13 et frequencius *R* 13 primum de hiis *D* *C in marg.*: primo 13–14 *C in marg.*: Metrum exametri 14 atque] et *C* 16 trocheum nusquam nisi in ultimo *D* 17 Hoc uero metrum *C* constat ex sex pedibus *C* 18 dignior *C* dicitur eciam *C* 19 dactilio *P* dactilinm *R* in quattuor locis recipitur nisi in quinto tantum *D* 20 dicitur et h. *C* 21 heroum] hominum *P* eroum est ut forcium *D* 22 oracius in po[ë]tica *D*

„Res geste regumque ducumque et tristia bella
„Quo metro scribi possint monstrauit Homerus“.

Metrum uero pentametrum dicitur, quia ex quinque pedibus constat. recipit autem ubique dactilum, spondeum uero non nisi in primo et secundo loco.

Diuiditur autem hoc metrum scandendo in duas pentemimeres, quarum utraque continet duos pedes et sillabam, scilicet prima pentemimeris recipit spondeum siue dactilum, secunda non nisi dactilum, unde secunda pentemimeris heroica dicitur. cum autem hoc metrum superiori coniungitur, ita, ut illud precedat et hoc sequatur, carmen elegiacum uocatur i. e. miserorum. Elegos namque miseros appellant philosophi et huius modulacio carminis querele congruit miserorum. cauendum est autem in hoc elegiaco carmine ne de summa pentametri uersus aliquid remaneat, quod sequens exameter recipiat.

Set quia in ecclesiasticis hymnis iambico metro et saphico frequenter utimur, ideo de hiis eciam adiciemus. Iambicum metrum recipit iambum ubique, set spondeum non nisi in imparibus locis. unde Oracius ait:

„Spondeos stabiles in iura paterna recepit“,

ita tamen ut nec a secunda nec a quarta sede recedat. — Iambicum autem metrum aliquando est dimetrum, aliquando trimetrum. quia enim duo pedes faciunt unum metrum, tunc

---

1—2 Horat., Ars poët. 73 s. 4—5 cf. Beda, Ars metr. p. 242 s. 11 cf. Isid., Etym. I, 39, 14. 12 Beda, Ars metr. p. 243. 20 Ars poët. 256.

---

1 *C in marg.*: uersus 2 quo possunt *D* quo scribi possint numero (!) monstr. hom. *C* 3 *C in marg.*: Metrum pentametrum quia] qui (!) *P* eo quod quinque *C* 4 autem *om. D* 6 scandendo] scribendo *P* 6—7 pentimemores *P* 7 sillabam] similiam *P* scil.] sed *C* 8 pentimemoris *P* 9 non *om. D* secunda uero non n. *C* pentimemoris *P* pentim. dicitur excoxta (!) *D* secundum pentimemerum heroicum *C* 11 eligiacum *P* *C in marg.*: Carmen eligiacum 12 namque] utique (?) *D* cuius *P* 13 carminis *D* congruit querele *C* 13 est autem *om. P* autem *om. C* summa] essencia *C* sensu *Beda* 15 seque (!) *P* excipiat *PC* 16 hynis *R* ymnis *D* hympnis *C* 17 utimur frequenter *D* utuntur *P* ideo eciam de his *D* adicimus *P* 17 18 *C in marg.*: iambicum metrum 18—19 inparibus *C* 19 ait *om. C* 20 recipit *P* 21 a *om. PC* 23 ficiunt *P*

cum iambicum est dimetrum, necessario est ex quattuor pedibus et octo sillabis, ut est hoc: „Nunc sancte nobis spiritus".

Cum uero est trimetrum, constat ex sex pedibus et duodecim sillabis ut est illud Oracii:

„Ibis Liburnis inter alta nauium".

Metrum uero saphicum dactilicum pentametrum constat ex trocheo, spondeo, dactilo et duobus trocheis ut: „Iste confessor", „Virginis proles", „Vt queant laxis".

Post tres autem uersus semper requiritur quartus constans ex dactilo et spondeo siue trocheo. hoc metrum dicitur pentametrum, quia ex quinque pedibus constat; dactilicum a principali pede; saphicum ab inuentore: Sapho enim puella hoc prius inuenit. Vtitur eciam ecclesia metro asclepiadeo quod constat ex spondeo et coriambo et duobus dactilis siue spondeo et duobus coriambis et pirrichio siue iambo ut:

„Sanctorum meritis inclita gaudia".

Post tres autem uersus sequitur quartus uersus constans ex spondeo et duobus dactilis ut:

„Victorum genus optimum."

Et de metris nunc ista sufficiant. Quisquis autem plurima que restant metra scire desiderat, odas Oracii uel Boëcium de consolacione legat.

Set quod ecclesia rithmis eciam utitur, oportet ut de hiis aliquid adiciatur. Videtur autem rithmus metris esse consi-

4 Epod. I, 1. 24 Beda, Ars metr. ed. Keil p. 258 s.

1 est *om. D* 2 hoc] hic *C* 3 uero] ergo *P* 3—4 duodecis (!) *R* 4 est illud oracii *om. D* 5 liberins (?) *DPC* *lege*: liburnis nauium *R* 6 uero] quoque *D* dactilum *R* *C in marg.*: Metrum saphicum 7 ex spondeo et trocheo *D* 8 laxis *C* lapsis *RDP* 9 uersus autem *D* quartus] unus *C* 10 et *om. C* 11 dactilum *RP* 12 Sapheo *C* 13 prius *om. D* primo *C* asclepiado *R* asclepeadeo *D* asclepiadeo metro *C* 14 constant *C* 14—15 dactilis . . . duobus *om. P (Homoeot.)* siue ex spondeo *DC* 17 sequitur . . . uersus *om. P (Homoeot.)* constat *P (hic legebatur*: „sequitur quartus qui constat" *ut uidetur).* Sequitur uersus constans ex spondeo *D* Semper sequitur unus constans *C* 20 ista nunc *C* nunc ita *P* 22 de consolacionibus *D* de consideracione (!) *PC* (?) 23 *C in marg.*: Nota quod dicitur hic de rythmo autem *bis P* Quoniam autem rithmus *D* rithmius *P*

milis, quia est uerborum modulata composicio non metrica racione set numero sillabarum ad utilitatem aurium examinata, ut sunt carmina uulgarium poëtarum, et quod rithmus per se sine metro esse potest; metrum uero sine rithmo esse non potest. Quod liquidius ita diffinitur: Metrum est racio cum modulacione; rithmus est modulacio sine metrica racione. plerumque tamen casu quodam inuenies eciam racionem in rithmo non artifici modulacione seruatam, set sono et ipsa modulacione ducente, quem uulgares poëte quamuis rustice, docti faciunt docte, sicut ad instar iambici metri factus est himnus ille pascalis:

„Rex eterne domine
„Rerum creator omnium
„Qui es et ante secula
„Semper cum patre filius".

In rithmo ergo consideratur numerus sillabarum sine tempore, aliquando cum finis similitudine, aliquando non. in metro uero attenditur numerus et tempus aliquando cum consonancia aliquando sine consonancia.

[De rhetorica.]

Circa artem quoque **rethoricam** hee eadem consideranda sunt, scilicet: quid sit ipsa, quod genus eius, que materia, que partes, que species, quod officium, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, quare sic uocetur, quo ordine sit legenda.

1—15 Beda, Ars metr. ed. Keil p. 258 s.

---

1 quia] qui *RPC* motulata *P* 1—2 racione] narracione *D* 3 rithmius *R* Et quidem rithmus *D Beda* 4 rithmio *R* rithme (!) *P* 4—5 metrum uero . . . non potest *om. D (Homoeot.)* 5 liquidus *P* racio] oracio *D om. C* 6 rithmius *R* 7 eciam *om. DC* rithmio *R* 8 artificii *C* seno (!) *R* 9 quamnum (?) (nū) *D* 10 sicut] sed *C* 10—11 illud pashali (!) *P* hympnus illa paschalis *C* 12 rerum *om. R* 13 creator omnium *om. C (hic)* 14 secula creator omnium *C* 16 rithmio *R* tepore (! *R* 18 uero] autem *D* 18 cum *om. RDP* 20 *Inscriptio om. RDP C praebet in cont.*: De retorica et eius partibus *H (in marg.)*: Rethorica 21 artem] autem (!) *D* 22 quid ipsa sit *C*; quod] que (!) *P* 22—24 Quid ipsa sit et omnes supradicte questiones *D (cetera om. usque sit legenda)*

Quoniam diffiniciones istorum iam supra posuimus, eas hic repetere superfluum iudicamus.

Quid igitur ipsa sit, multis diffinicionibus ostenditur. Quidam enim sic eam diffiniunt: „ars rethorica est sciencia bene dicendi". alii uero sic: „rethorica est sciencia utendi in priuatis et publicis causis plena et perfecta eloquencia." sunt alii, qui eam hoc modo diffiniunt: „rethorica est sciencia dicendi apposite ad persuasionem de causa proposita." diffiniunt eciam philosophi rethoricam aliis modis. quos modos, qui scire desiderat, Quintilianum de instructionibus oratoris legat.

Genus autem artis rethorice est qualitas ipsius artificii secundum eius effectum. hoc autem est quod ipsum artificium est pars ciuilis sciencie maior. nam ciuilis racio dicitur quicquid ciuitas racionabiliter digerit aut agit; dicimus enim racio est hoc uel illud facere uel dicere. Item ciuilis racio dicitur sciencia dicendi aliquid racionabiliter et faciendi, quod hec quidem racio sciencia ciuilis dicitur, cuius pars integralis et maior rethorica est. nam sapiencia i. e. rerum concepcio secundum earum naturam et rethorica ciuilem scienciam componunt. nisi enim quis sapiens et eloquens fuerit, ciuilem sapienciam habere non dicitur. maior uero pars ciuilis sciencie dicitur rethorica, quia magis operatur in ciuilibus causis, quam sapiencia, cum sine sapiencia nihil prosit. maximam enim uirtutem habet eloquencia in ciuitate, set si sapiencie sit iuncta, sicut Tullius ostendit.

4—5 Isid., Etym. II, 1, 1. 13 cf. Cic., De inuent. 1, 6.

1 istorum] ipsorum *PC* horum *D* eas *om. D* 2 indicauimus *P* 3 *C in marg.*: Quid sit hec ars igitur] autem *C* 4 eam sic *C* rectorica *P (semper ita scribitur)* 7 qui] que *P* alii uero hoc modo diffiniunt *D* *Desunt in cod. D uerba* 7 . . . niunt rethorica est, 9 . . . oricam aliis modis quos, 10 . . . ris legat, 12 quod ipsum artificium, 14 . . . uitas racionabiliter, 15—16 ciuilis . . . scientia, 17 . . . uilis dicitur . . . et, 19 et rethorica ciuilem *quia pars folii 91 auulsa est.* 7—8 apposite dicendi *C* 9 aliis] alii *P* qui] quis *R* 11 artis *om. D* artifici *P* 12 secundum officium *C* 14 degerit *P* dirigit *C* agit *om. D (lacuna)* quod racio *D* 16 dicendi sciencia *R* dicendi ad (!) racionabiliter D quod] Et *C* 17 ciu. sciencia *C* 16—17 Et hec quidem racio ciuilis sciencia dicitur pars eius integralis *C* 17 cuius] ciuilis *P* 19 rethoricam *R* 21 pars] per *RP* dicitur] est *C* 23 sine *om. D* 23—24 habet uirtute (!) *P* 24 sit *om. P* Sed si sapiencia sit iuncta sicut ostendit tullius *C* sicut utilius (!) *R* sicut *om. P* 25 ostendit] dicit *D*

Item secundum **Boëcium** genus artis rethorice est, quod ipsa est facultas i. e. facundum efficiens, quod est esse maiorem partem ciuilis sciencie. dicitur enim una eademque sciencia et ars in magistro, quoniam regulis artat discipulum. et facultas in eodem, quoniam eum efficit facundum.

Materia autem artis rethorice est hypothesis, que a latinis causa dicitur quoniam illam orator secundum artem rethoricam tractare debet. hypothesis uero siue causa est res, que habet in se controuersiam in dicendo positam de certo facto uel dicto alicuius certe persone ut hec controuersia: an horestes iure occiderit matrem suam. non autem dico homicidium uel furtum uel aliquid huiusmodi esse materiam artis rethorice, set rem in controuersia posita, que probabilibus argumentis aut uera aut falsa esse ostendi potest, ut cum argumentis probabilibus ostenditur an horestes iure matrem suam occiderit. que res causa dicitur, eo quod causari dicitur de aliqua re aliquem impetere aut in litem ducere; uel eo causa dicitur, quia antiqui dicebant causare de aliqua re querelare; inde causa dicitur quasi de aliqua re querela; hypothesis uero i. e. suppositum dicitur, quoniam sub thesi continetur. dicitur eadem questio, implicata circumstanciis i. e. certis determinacionibus personarum, factorum, causarum, locorum, temporum, modorum, facultatum; que circumstancie in hoc uersiculo designantur:

1—2 De diff. top. lib. IV. 3—5 Vide supra p. 44, 19 ss.

1 artis] autem (!) *D* 2 esse *om. C* 3 una et eadem *DC* 4 ars] ras (!) *P* 5 quoniam facundum eum efficit *D* 6 *C in marg.*: De materia huius artis 6—7 hypothesis . . . artem *om. P* 8 *C in marg.*: hypothesis 9 que se habet D 9—10 in dicendo . . . controuersia *om. D (Homoeotel.)* 10—11 an orestes occidit matrem suam *D* 12 uel furtum] aut f. *D* furtum uel homicidium *C* uel aliq. huiusm. *om. C* 13 *Post* rethorice *addit C*: uel aliquid huius[modi] controuersiam *PC* 14 esse *om. C* ut] unde *C* 15 iure *om. D* 15—16 iure occiderit matrem suam *C* 16 que res *DC* quare res *P* causari] causam *PC* de *om. C* 17 in *om. D* eo] ex (!) *P, ubi forsitan legendum* eciam 18 antiqui dic. causare *om. C* 18—19 querelare . . . aliqua re *om. P (Homoeotel.)* 19 inde] in *RPC* *C in marg.*: hypothesis 20 dicitur *om. D* 21 eodem *P* implicita *C* 22 factarum causarum *D* *Desunt in cod. D uerba* 9—10 in dicendo . . . controuersia 11 uel aliquid huiusm. *(pars folii 91 auulsa).*

„Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.“ Set quid sit circumstancia in Tullio dicetur.

Ciuiles autem controuersie aut de iusto ante iudices esse solent et tunc ille controuersie cause iudiciales dicuntur; aut de utili apud principem aut priuate per procuratores fiunt et tunc cause deliberatiue dicuntur; aut de honesto apud populum in concionibus et tunc cause demonstratiue dicuntur. Sunt igitur hee tres res — iustum, utile, honestum — fines omnium causarum, ex quibus cause nascuntur i. e. ciuiles controuersie. hec ergo causa triplex materia est artis rethorice.

Partes autem artis rethorice quinque sunt: inuencio, disposicio, pronunciacio, memoria, elocucio.

Si enim hee res in aliquo conueniunt, perfectum oratorem reddunt; si uero una defuerit, perfectus orator non erit. et ex hac similitudine partes artis dicuntur, cum sint officia oratoris.

Species autem artis rethorice sunt genera causarum. Genera uero causarum sunt qualitates causarum generales secundum ipsarum fines. nam fines causarum sunt ut superius dictum est aut iustum, aut utile, aut honestum. inde ergo omnes cause hanc qualitatem recipiunt, quod aut iudiciales, aut demonstratiue, aut deliberatiue dicuntur; generales uero dicuntur huiusmodi qualitates causarum, quoniam unumquodque istorum generum omnes constituciones continet; bene autem dicuntur genera causarum, quoniam ex qualitatibus predictorum finium omnes cause gignuntur. — Species ergo artis rethorice dicuntur genera causarum non quod rethorica de ipsis predicetur, set hac

1 *C in marg.*: Nota uersum 2 sit] significat *D* circonstanciam (!) *D* 4 iudiciales esse dicuntur *C* 5 per procuracionem fiunt *D* 6 delibertiue *C* 7 contencionibus *R* cognicionibus *P* cognacionibus *C* esse dicuntur *C* 8 et utile *PC* et honestum *PC* *C in marg.*: fines omn. caus. 9 omnes cause *DC* 10 ergo] autem *D* in materia *P* triplex est materia *C* est *om. D* 11 *C in marg.*: De partibus huius artis sunt *om. D* 13 hee] hec *P* perfectam oracionem *P* 14 una earum *C* 17 *C in marg.*: De speciebus huius artis 19 causarum *om. D* 19—20 supradictum *C* 20 ergo] item *C* 22 aut deliberatiue aut demonstratiue *C* 23 qualitate *P* istorum *om. D* 24 bene] unde *PC* 25 qualitatibus] qualibet *C* 26 ergo] autem *D* 27 quod] quia *C* *Desunt in cod. D uerba* 9 nascuntur i. e. 11 artis rethorice 13 in aliquo conueniunt 14 . . . tor non . . . ex hac 16 Species . . . rethorice 18—19 . . . les s. i. fines. 20 honest. inde *(pars folii 91 auulsa)*.

similitudine, quoniam omnes partes rethorice in singulis causarum generibus exercentur, sicut genus totum singulis speciebus inest.

Officium autem rethorice artis est id, quod orator debet facere secundum artem rethoricam. hoc autem est dicere apposite ad persuadendum i. e. dicere ea, que conueniunt et sufficiunt ad persuadendum, etsi orator non persuadet. unde Aristoteles in primo thopicorum dicit: Orator non semper persuadebit, set si de contingentibus nihil omiserit, sufficienter eum propositum suum habere dicemus.

Finis autem artis rethorice est id, ad quod tendit orator per officium. id autem est persuadere dictione. hoc autem est persuadere quantum in se dicente est, et si in auditoribus remaneat semper, tum hunc finem ars consequitur. similiter intencio artis siue oratoris est mouere auditores ut sibi credant; officium uero id solum quod prediximus.

Instrumentum uero artis rethorice est oracio rethorica, que constat ex quinque partibus: exordio, narracione, particione, confirmacione, epilogacione. que oracio idcirco instrumentum dicitur, quoniam per eam orator agit sicut aliquis artifex per instrumentum agit in materiam.

---

6 Cic., De inuent. 1, 6. Quintil., Instit. II, 15, 5. Boëth., De diff. top. IV. 8 Arist., Top. I, 3. 101 b 8 ss. 11–12 cf. Quintil., l. c. 12 Cic., De inuent. 1, 6.

---

1 quoniam] quod *DPC* 1—2 causarum] earum *P* 2 exercetur *D* excercentur *PC* 4 *C in marg.*: De officio huius artis artis rhetorice *DPC* 6 i. e. dicere . . . persuadendum *om. C (Homoeotel.)* et] ei *R* 7 suadendum *P* orato (!) *P* persuadeat *D* persuadent *P* 8 dicit *om. D*; *hic habetur*: Neque enim rector totum persuadet, neque medicus sanabit, set si de contigentibus etc. 9 contigentibus *RD* 9—10 omiserit, recte eum habere disciplinam dicemus ut sufficienter habere eum propositam (?) dicemus *D* 10 eum] tum (?) uel eum (?) *RP om. C* 11 *C in marg.*: De fine huius artis ad *om. C* intendit *P* 12 dictione] distinctione *P* 13 autem *om. PC* quantum *om. D* et hoc si . . *C* 14 semper tum *om. D* 15 siue] uel *C* oracionis *P* 16 officium uero] *om. C* off. uero illud solum est, quod diximus *D* quod] que *P* 17 *C in marg.*: Quid instrumentum huius artis 18 constant *P* consistit *D* 18—19 particione] peticione *D* 20 dicitur instrumentum *D* per ea *P* 21 per instrumentum *om. D*

Artifex uero huius artis est orator. Huius autem discipline perfecta cognicio oratorem facit. Orator autem est uir bonus dicendi peritus, qui in publicis et priuatis negociis plena et perfecta utitur eloquencia.

Vir bonus consistit natura, moribus, artibus; dicendi peritus consistit artificiosa eloquencia, que constat quinque partibus: inuencione, disposicione, elocucione, memoria, pronunciacione et fine officii, quod est aliquid persuadere. Ipsa autem pericia dicendi in tribus rebus consistit: natura, doctrina, usu: natura ingenio, doctrina sciencia, usu assiduitate.

Rethor uero et orator in hoc differunt quoniam rethor quidem doctor artis est, orator autem, qui secundum artem causas ciuiles tractare nouit. et sepe contingit quod nec rethores sunt oratores nec oratores sunt rethores.

Ars autem ista rethorica dicitur a copia loquendi. rethores enim grece copia loquendi latine dicitur. inde rethorica dicitur hec sciencia, quod eloquentem faciat.

Post poëticam autem rethorica discenda est: nam cum grammatica sit prima et post grammaticam poëtica profecto post poëticam discenda est consequenter rethorica: racio enim exigit, ut qui primum per grammaticam docetur recte loqui, consequenter discat per poëticam qualiter delectet auditorem uel prosit; deinde qui per poëticam delectare uel prodesse iam nouit, continuo discat per rethoricam, qualiter persuadere et

---

1 Quintil., l. c. II, 14. 2—4 Isid., Etym. II, 3, 1 et 2. Quintil., Inst. XII, 1. 2—10 Isid., l. c. 15 cf. Isid., Etym. II, 1, 1.

1—2 discipline *om. D* 2 oracionem *P* autem] uero *C* 3 in priuatis et publicis *C* 5 constat *D* moribus] in omnibus artibus *P* artificibus (!) *D* 6 eloquencia *om. P* consistit *P* ex quinque *DC* 8 officii fine *D* 8 aliquem *D* 9 consistit] cause (!) sistit *D* 11 *C in marg.*: Rethor quoniam] quod *DPC* 12 quidem *om. C* *C in marg.*: orator qui *om. D. P habet post artem*: tē. *(Probabiliter ultima sill. bis pos.)* artem *om. D* 13 causa *P* 13—14 quod nec oratores sunt rethores, nec rethores sunt oratores *C* 15 *C in marg.*: Quare uocatur rethorica ista] est *D* 16 enim] autem *R* dicitur latine *DP* 17 quod] que *DP* eloquenciam *D* 18 *C in marg.*: Quo ordine legenda sit 19 perfecto *D* 19—20 post poëticam consequenter rethorica discenda est *DPC* 20 dicenda *D* 21 recte loqui docetur D delectat *D*

mouere auditorem possit. iam enim aliquantulum mouit, qui delectauit, set plus commouet, qui persuadet. naturaliter ergo post grammaticam poëtica et post poëticam rethorica sequitur. nam non sufficit recte loqui nisi et delectare studeat; nec delectare solum satis est, nisi et auditorem flectat.

Hec igitur sunt, que circa artem rethoricam extrinsecus inquirenda sunt.

De logica.

Circa artem quoque logicam hec eadem inquirenda sunt: quid sit ipsa, quod genus eius, que materia, que partes, que species, quod officium, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, quare sic uocetur, que sit eius utilitas,quo ordine discenda sit et docenda. Nunc unumquodque suo ordine prosequamur:

Quid sit ipsa sic diffinitur: logica est racio disserendi diligens, i. e. sciencia disputandi integra. diligens autem appositum est ad differenciam inuencionis et iudicii. inuencio enim est sciencia disserendi et iudicium similiter, set per se neutrum diligens; logica uero, quia utroque utitur, merito sciencia disputandi diligens i. e. integra dicitur, quia neque inuencio neque iudicium sibi deesse uidetur.

Genus autem logice est, quod ipsa est pars et instrumentum philosophie. quod sic ostenditur: res enim duobus modis sunt: sensibiliter scilicet i. e. prout sensibus subiacent, et intelligibiliter prout mente concipiuntur. rebus autem prout

---

14—15 cf. Boëth., in Cic. Top. 1 (Migne, PL. 64, 1045).

---

1 mouere] manere *P* enim] *om. C* 3 et *om. C* 4 et] ut *R* eciam *D* 6 He *C* sunt *om. R* extrinsecus *om. C* 8 *Inscriptio om. RD* De logica et eius partibus *C*; Logica *H* *(in marg.)* 9 quoque artem *C* 9—13 s.: Circa art. quoq. logicam sunt supradicte questiones inquirende. Logica est etc. *D* 10 quod] quid *P* 11 qui (!) artifex *P* 11—12 quis finis . . . utilitas *om. C* 13 et docenda *om. R* et docenda sit *P* ordine suo *P* persequamur *P* 14 *C in marg.*: Quid sit logica oracio *DC* 15 deligens *P* 16 *D praebet*: dram indrans (?) 17 disserenda *PC* 18 utraque *PC* 21 *C in marg.*: Quod sit genus in hac arte et *om. P* 22 ostenditur] ordinatur *D* 23 scilicet *om. D*; i. e. *PC* 24 intelligiter *C* in mente *D*

intelliguntur accidit uniuersalitas, generalitas, specialitas, accidentalitas et similia, propter que res prout intelliguntur sunt genera, species et accidentia et similia. in ipsis enim sensibilibus nihil horum est. cum autem de ipsis sensibilibus siue intelligibilibus aliquid probare uel improbare uoluimus, necessario ad hec que intellectibus accidunt scilicet genera et species et cetera logica recurrimus, ut per ea probemus que intendimus. quia ergo per hec que solius logice sunt fit omnis probacio uel improbacio, in omni arte philosophica, ideo secundum eos, qui tenent, quod philosophia non tractat, nisi de illis duobus generibus rerum, scilicet sensibilium et intelligibilium, erit logica instrumentum. set secundum eos, qui tenent, quod philosophia tractat de hoc eciam tercio modo qui accidit intellectibus logica erit pars et instrumentum in aliis artibus. set quia uidetur esse de hiis que sunt ex nostro opere, ideo pertinebit ad illam partem philosophie practice, que est ciuilis racio.

Materia ergo huius artis est accidens intellectibus siue intenciones intellecte secundo, que apponuntur intencionibus primo intellectis secundum hoc quod per eas peruenitur de noto ad ignotum in probacione. primo enim hominem sub accidentibus sencio; deinde sine accidentibus, prout diffinitur, hominem intelligo. et quia intellectus homo conuenit pluribus differentibus numero, accidit ei specialitas et fit species. uniuersalitas ergo que accidit rebus intellectis, ipsa est materia huius artis. de ipsa enim tractat logicus diuidendo in species suas dicens, quod uniuersale aliud est essenciale, aliud accidentale.

1 intelluntur (!) *P* 3 in primis *PC* 4 autem *om. PC* 5 aliquid probare uelimus uel improbare *C* 6 intelligibilibus *C* scilicet] i. e. *PD* (?) et cetera] et *om. C* cetera] cum *P* Et cum et ad genera recurrimus *D* 7 que] quod *DC* 8 fit] sit (?) *RP* uel improbacio *om. P* uel] et *C* 9 ideo] unde *C* eos] illos *C* 11 sensibilibus *P* 12 eos] illos *C* 13 modo *om. C* qui] quod *C* 14 set uidetur quia esse *P* 15 sunt ex *om. D* 17 *C in marg.*: Que materia huius artis ergo *om. D* intelligibilibus *C* 21 sine] sub *D* 21—22 diffinitur . . . conuenit *om. C* 22 quia] quod *P* 23 fit] sic (?) *P* uniuersalitas] *ita scribitur*: unitas ergo] uero *D* 24 materia est *D* diuidens *D* 26 aliud accidentale, aliud essenciale *D* aliud ess. aliud non essenciale uel accidentale *C*

Essenciale autem aliud genus, aliud species, aliud differencia; accidentale uero aliud proprium, aliud commune. Non est autem thesis materia huius artis, sicut quidam putant. dicente enim Aristotele in analeticis nulla sciencia probat materiam suam; set logica probat omnem thesim; thesis igitur non est materia eius. — Quod autem nulla ars probat materiam suam, hoc modo probatur: omnis ars habet principia sua non que probat, set quibus probat cetera illius artis. si enim principia sua probaret, tunc illa quibus probaret nociora essent et fierent principia istorum et ita principia artis iam non essent principia. unde in omni arte ponuntur quedam principia, que conceduntur et postea in alia arte probantur et ita nulla ars probat principia sua: set materia est unum de principiis eius, quare nulla ars probat materiam suam. Thesis igitur non est materia logice.

Sequitur de partibus: Secundum Alfarabium octo sunt partes logice: cathegorie, perhiermenias, analetica priora, analetica posteriora, thopica, sophistica, rethorica, poëtica. Nomina autem librorum ponuntur pro nominibus scienciarum, que continentur in illis. quarum parcium unaqueque habet proprium de quo probat et quod intendit, et modum quo agit, et utilitatem que ex eo prouenit. set quia pars quarta uehemencioris probacionis est, ideo omnibus antecellit sublimitate et dignitate. nam per totam logicam principaliter non intenditur

---

4—5 cf. Arist., An. post. I, 1. 71 a 1—11. 16—24 Al-Farabi, De scienc. p. 12 ss. cf. Auicenna, De diuis. scienc. p. 144 ss.

---

1 autem *om.* *C* 4 enim *om.* *C* iam in anal. *D* aneleticis *R* anel' suis *C* 5 suam *om.* *DC* probat omn. thesim *om.* *C* igitur] ergo *C* 7 hoc modo *om.* *D* omnis *om.* *D* 8 que non probat *C* 9 tunc . . . probaret *om.* *C* 10 istorum] eorum *P* iam *om.* *DC* 11 principia quedam *DC* que] et *DPC* 12 arte *om.* *D* 13 sua principia *D* principiis suis *D* 14 suam *om.* *R* igitur] ergo *C* 16 *C in marg.*: De partibus in logica 16—17 Sequitur . . . perhiermenias *om.* *D* 17 perhieminias *R* analetica priora *om.* *P* anelotica *C* 19 autem] uero *Far.* proponuntur *Far.* nomina (!) *C* 20 illis] eis *Far.* 21 proprium] principium *PC* de quo agendum et ad quod intendendum *Far.* probat] agit *DPC* et quod . . . quo agit *om.* *C* 21—22 quo ad utilitatem *Far.* 22 ex ea *Far.* 23 proposicionis *Far.* subtilitate *R* 24 attenditur *C*

nisi pars quarta. relique uero partes non sunt inuente nisi per quartam. unde tres partes, que antecedunt eam ordine doctrine, non sunt nisi preparaciones, introductiones ad illam. relique uero quattuor, que eam secuntur, duabus de causis inuente sunt: una est, quod quia unaqueque est quasi instrumentum quarte parti, profectio, sustentamentum et adiutorium est aliquod ad illam uidelicet ut probabilius uel persuasibilius paulatim assuescant moueri, qui ineuitabili necessitate demonstracionis nesciunt flecti, licet quorundam adiutorium sit maius et quorundam minus. secunda uero causa est propter cautelam; si enim partes iste non distinguerentur inter se propriis nominibus et propriis regulis et propriis intencionibus profecto contingeret, ut cum homo uellet probacionibus comprehendere ueritatem et certitudinem de re aliqua, aliquando nescius uteretur thopicis uel rethoricis uel sophisticis uel talibus, que pocius faciunt errare, uel que nullam faciunt certitudinem, set pocius credi uel ymaginari. et sic deceptus crederet se percepisse certitudinem, qui pocius querens ueritatem incideret in errorem uel in dubietatem. unde quattuor iste posteriores ad hoc sunt inuente et distincte suis proprietatibus regularum et intencionum, ut cum aliquis uoluerit fieri thopicus uel sophista uel aliquis eorum, sciat, quibus regulis hoc fieri ualeat et discernat inter artes, quibus fit certitudo, et quibus fides uel opinio.

1—23 Al-Farabi, l. c. p. 13 s.

---

1 partes que eam sequuntur *Far.* 2 per] propter *DPC* 3 et introductiones *DC Far.* 4 quattuor] partes *C* eam] illam *Far.* consecuntur *C* 5 quod quia queque *D* 6 partis, perfectio, sustent. *Far.* parti *om. P* quarti perfecti profecto sustentamentum *C* profecto *C* adjunctorium *P* 7 aliquid *D* uidelicet] uelut illud *D* quod est ad illam *Far.* uel persuasibilius *om. PC* probabilibus *C* ut in probabilibus uel sensibilibus *Far.* 8 ineuitabiliter *Far.* 9 *P praebet post* „licet“: „quorum quorumdam“ uel licet *Far.* et *om. C* 11 iste] ille *DP* distinguentur *Far.* propriis nominibus inter se *D* 13 ut] quod *C* probabilibus *C* attendere *Far.* 14 de aliqua re *DPC* 15 uel sophisticis uel rethoricis *C* 16 ullam *P* set] uel *C* 17 crederetur *D* 18 qui pocius] et ita *Far.* decideret *C* 18—19 dubitacionem *D* in dubiet.] credulitatem *Far.* 19 iste] partes *PC* quattuor] decem (!) *Far.* 19—20 inuente ut distincte sint proprietatibus *Far.* 20 suis *om. P* 21 uoluit *D* eorum] aliquorum *DPC* 22 hic *Far.* 23 quibus] cui *Far.* optinio *P* onio *R*

Ex predictis autem octo quinque sunt, quibus sentencia ueriticatur scilicet: demonstratiua, thopica, sophistica, rethorica, poëtica.

Proprium autem est demonstratiue dare scienciam certissimam de proposita questione uel apud se uel apud alium, cuius contrarium sit impossibile, in quo nulla fit fallacia.

Proprium est thopice fidem facere rei dubie racionibus probabilibus, ueris uel uerisimilibus.

Proprium est sophistice simulare et dissimulare et facere putare esse uerum, quod non est nerum et e contrario. et sophistica quidem nomen uirtutis est, per quam homo habet scienciam decipiendi alium et ducendi in errorem, cum ipse in se bonus sit: hoc enim nomen „sophista“ compositum est apud grecos ex „sophos“ quod est sapiencia (!) et ex „estos“ quod est decepcio. Sophistica igitur dicitur sapiencia deceptrix. et sophista dicitur sapiens deceptor et omnis, cui uirtus et modus locucionis inest ad decipiendum et ad ducendum in errorem, cum ipse bene utatur arte sua; recte uocari potest sophista cuius uirtus est sophisticacio; et operacio eius procedens ab eius uirtute est opus sophiste.

Proprium est rethorice, sermonibus suis persuasibilibus mouere animum auditoris et inclinare ad id, ad quod uoluerit,

1—22 Al-Farabi, l. c. p. 8—9.

1 Expeditis *P* sciencia *Far.* 1—2 uerificatur sentencia *C* 4 *C in marg.*: Proprium demonstrare est autem *P* autem *om. D* dare] de re *P* *C addit post* demonstr.: est demonstrare, dare sc. etc. . . . 5 uel apud se *bis P* 6 cuius] eius *P* fit] possit esse *Far.* 7 *C in marg.*: Proprium topice autem est *Far.* de re dubia *Far.* 8 uel uniuersalibus (!) *Far.* 9 Sophisticis *Far.* *C in marg.*: Propr. sophist. Proprium uero soph. est *C* est *om. P* similare et dissimilare *P* 10 e conuerso *Far.* 11 et sophistica uero uirtutis (?) nomen *D* per quam] quicquam (?) *P* 12 scienciam] potenciam *D* sapienciam *Far.* decipienda *P* 13 sophistica *Far.* 14 ex *om. D* ec *P* a *Far.* est] et (!) *D* ex *om. D* cistos *Far.* 15 dicitur *om. F* 16 dicitur sophista *D* 18 cum] est (?) *P* recte] bene *D* utitur *Far.* 19 sophista] arte sua *P* cuius] et eius *Far.* sophistico *P* sophistica *Far.* comparacio *P* 21 *C in marg.*: Proprium rethorice est] autem *C* autem est *Far.* sermonis *PC* persuasionibus *RD* 22 moue *P* animam *PC* in sermonibus sensum pro sensu similibus mouere . . *Far.* uoluit *D*

ut credatur sibi quod dicit et generet in eo cogitacionem proximam certitudini.

Proprium est poëtice sermonibus suis facere ymaginari aliquid pulchrum uel fedum, quod non est, ita, ut auditor credat et aliquando abhorreat uel appetat: quamuis enim certi sumus, quod non est ita in ueritate, tamen eriguntur animi nostri ad abhorrendum uel appetendum quod ymaginatur nobis. ymaginacio enim quandoque plus operatur in homine quam sciencia uel cogitacio; sepe etenim sciencia uel cogitacio hominis contraria est eius ymaginacioni et tunc operatur homo secundum quod ymaginatur, non secundum quod scit uel cogitat, sicut hoc quod dicitur: mel uidetur esse stercus hominis. — Iste ergo sunt species sillogismorum et arcium sillogisticarum et species locucionum, quibus utuntur homines ad uerificandum aliquid in rebus omnibus. set hee quinque hiis etiam nominibus appellari possunt: certificatiua, putatiua, erratiua, sufficiens, ymaginatiua. Et unaqueque harum habet propria et habet communia, in quibus communicat cum aliis.

Set quia ueritatis certa cognicio non habetur, nisi per demonstracionem, idcirco necessarium fuit, librum componi, in quo doceretur, qualiter et ex quibus demonstracio fieret. propter quod compositus est liber, qui posteriora analetica siue liber demonstracionis dicitur.

1—18 Al-Farabi, l. c. p. 10. 12 cf. Auicenna, Log. p. 2vb. 19—23 Al-Farabi, l. c. p. 11.

1 sibi] ei *Far.* cognicionem *Far.* 3 *C in marg.*: Proprium poëtice petice *P* est autem *Far.* suis] sensum *Far.* 4 aliquod *D* fictum *leg. in C* fedum *R* fetitum *D* federii (fed'ii) *P* uel fictum] et dubium *Far.* ita] uerum *C* 6 quod in ueritate non ita sit *C* in natura (!) *Far.* exiguntur *Far.* 7 ad huiusmodi (!) *Far.* uel ad app. *Far.* 8 enim] autem *Far.* operatur] appetit *P* 9 cognicio *D* etenim] enim *DC* hominis *om. C* 10 est eius *om. P* eius] enim (!) *Far.* ymagini *C* 12 mel] uel *D* iste] ille *PC* 13 et arcium sillogisticarum *om. C bis P* locucionis *D* 14 uersificandum uel uerificandum *D* 15 hee] *Codices* hec (?) eciam hiis nominibus possunt appellari *C* 16 *P praebet post* putatiua: ymag. erratio (!) *Far.* 17 harum] earum *P om. D* regularum (!) *Far.* et habet] habet *om. D Far.* 18 communicant *P* 19—20 demonstracionem *RD* 20 ideo *C* 21 docetur *D* qui doceret *Far.* 22 est *bis P* aneletica *P*

Set quia demonstracio non fit nisi sillogismo, sillogismus uero ex proposicionibus constat, idcirco necessarius fuit liber, in quo doceretur, ex quot et qualibus proposicionibus et qualiter secundum modum et figuram sillogismus contexeretur. et ob hoc facta sunt analetica priora.

Set quia proposiciones sillogismum componere non possunt, nisi ipse prius a suis terminis componantur, ideo necessarius fuit liber, qui doceret, ex quot et ex quibus terminis proposicio constaret, quod in libro, qui perihermenias dicitur, plene edocetur.

Set quia proposicio ex terminis nunquam bene componitur, nisi prius significacio cuiusque termini cognoscatur: ideo inscriptus est liber cathegoriarum ad docendum, quot sunt genera terminorum et que sit significacio cuiusque eorum. Et ob hoc sunt octo partes logice.

Species uero huius artis sunt tria genera questionum: morale uidelicet, naturale et racionale. que ideo species eius dicuntur quoniam tota logica in unoquoque eorum exercetur.

Officium huius artis, secundum quod ipsa est theorica, sunt inuencio et iudicium. inuencio est uera excogitacio racionum, quibus disputatur. iudicium est discrecio omnium racionum; secundum uero quod ipsa est practica, officium eius sunt diuisio, diffinicio, raciocinacio. — Diuisio est alicuius

---

1—15 Al-Farabi, l. c. p. 11—12. 17—18 cf. Quintil., l. c. XII, 2. 19 ss. cf. Boëth., in Cic. Top. I (Migne, PL. 64, 1045).

1 dicitur . . . demonstracio *om. P (Homoeotel.)* demonstracionum *Far.* fit] sit *C* 1—2 uero sillogismus *P* 4 figuras *Far.* 4—5 et ob hoc] propter hec *Far.* sunt] fuit *R* 5 *C in marg.*: analetica priora 7 prius ipse *DP* a] ex *D* idcirco *C Far.* 8 docet *C* ex quo (!) *R* ex quibus] ex *om. DPC* Ex quot et quibus et quibuslibet terminis fuerit proposicio *C* 9 consisteret *Far.* quod quidam *Far.* qui *om. C* periermininias *R* peryarmerias *C (etiam in marg.)* 9 dicitur *om. C* 11 nunquam ex terminis *C* 12 cuiusque] eius *Far.* cognoscatur *om. C* dignoscatur *D* 13 institutus *Far.* *post* docendum *praebet C*: uel cognoscendum (*in marg.*: liber cathegoriarum) sint *D* 14 sit *om. D* et que . . . eorum *om. C* uniuscuiusque *D* 15 octo sunt *D* 17 scilicet *D* idcirco *P* que eo eius species dic. *C* 18 istorum *C* excercetur *C* 19 *C in marg.*: Quod sit officium huius artis quod *om. R* theorica est *D* 20 sunt *om. D* Inuencio autem est *C* cogitacio *D* 21 deputatur (!) *D* 22 *P habet post* omnium racionum: secundarum racionum! 23 sunt] est *PC*

uel aliquorum per aliqua distribucio. diffinicio est integra esse rei demonstracio. raciocinacio est alicuius dubii probacio uel improbacio. — Ille autem pertinent ad speculatiuam, quia ad solam animi speculacionem spectare uidentur. iste uero ad actiuam, quia in agendo et loquendo uersantur. iste uero et ille includunt se et includuntur a se. Inuenitur enim diuisio et diffinicio et raciocinacio; fit quoque iudicium de diuisione, diffiniet racio, et e contrario diuiditur inuencio; similiter et iudicium. diffinitur eciam utraque et raciocinamur de utraque. — Diuisio autem et diffinicio habet multas species, de quibus alias. raciocinacio autem habet tres species: dialecticam scilicet, que est sciencia colligendi per probabilia, — et demonstratiuam, que est sciencia colligendi per se nota, — et sophisticam, que est sciencia colligendi per ea, que uidentur esse et non sunt.

Vnumquodque autem istorum habet principia sua: diuisionis enim principia sunt differencie diuisiue, siue substantiales, siue accidentales, quibus res inter se differunt. diffinicionis uero principia sunt genera et differencie. raciocinacionis autem diuersa sunt principia secundum diuersitatem specierum; dialectici enim principia sunt aduersarii responsio et concessio. ex concessione enim aduersarii quasi ex quodam principio procedit dialecticus; inde dialectica dicitur quasi lexis i. e. sermo duorum. demonstratiue uero principia sunt per se nota. sophisticus uero, quia aliquando simulat se esse thopicum, ali-

1 per *om. D* integra *om. C* 2 esse *om. DC* 3 uel improbacio *om. P* Ille] *D praebet:* r (?) [e] 4 spectare *om. D* 5 uersatur *D* 7 diffinicio et diuisio *D* fitque *C* 8 diffinione et racione et e contrario *D* iudicium de diuisione et diffinicione et raciocinacione et e contrario *C* 9 eciam] et *C* 9—10 et rac. . . . utraque *om. P (Homocotel.)* et raciocinamus in utraque *C* 10 multas habet *C* 11—12 dialeticam *RP* 12 coligendi *P* 13 demonstratiua *R* 14 sophistica *R* colligenda *P* 16 autem *om. P* *P praebet ante* habet principia: habet princi *(falso scr.)* 17 differencie] dicte (?) *C* substanc.] stabiles *C* 18 Diuisionis *RP* 20 sunt diuersa *PC* 21 enim] autem *D om. C* sunt principia aduersarii *C* 22 enim] autem *C* 23 dyaletus (!) *P* lesis *R* 23—24 quasi lexis i. e. racio (!) duorum sermo *D* 25 Sophistica *DC* Sophistus *P* esse *om. RC* se thopicum esse *D*

quando demonstratorem, ideo sumit sibi principia aliquando ex hiis, que uidentur esse probabilia et non sunt, aliquando necessaria et non sunt.

Finis uero: quocumque modo propopositi consecucio.

Instrumentum autem principale huius artis duo sunt, scilicet sillogismus et inductio. sunt alia duo secundaria que ab hiis descendunt per subtractionem unius partis uel plurium, que sunt: entimema et exemplum. — Diffiniciones autem istorum quattuor alias erit assignare.

Artifex autem huius artis est disputator, qui uel thopice, uel demonstratiue uel sophistice exercet ipsam artem circa generales questiones uel morales uel naturales uel racionales. Logicus autem est, qui docet artem logicam. Disputator uero est, qui exercet ipsam artem. euenit autem aliquando, ut idem sit disputator qui logicus, aliquando uero alius.

Quare sic uocetur? Interpretacio logice sumpta est a summa intencionis sue. nam logica dicta est a „logos" secundum tres intenciones. „logos" enim grece, sermo uel racio dicitur latine. set racio alia est exterior cum uoce, que per linguam interpretatur id quod est in mente; et alia est racio fixa in anima que dicitur mentis concepcio, quam dictiones significant. unde illa est significans et hec significata. tercia est uirtus creata in homine, qua discernit inter bonum et ma-

17—23 Al-Farabi, De scienc. p. 7—8.

---

2 probabilia esse *D* probabilia *om. P (lacuna)* 4 *C in marg.*: Quis finis uero *om. P* Finis autem dyalectice *D* modo] in (!) *P* 5 *C in marg.*: Quod instrumentum 5—6 sunt duo *D* 6 sillogismus scilicet *C* Sunt autem *C* secundaria duo *D* 7 uel *om. R* 8 sunt *om. D* autem *om. C* 9 illorum *DP* 10 *C in marg.*: Quis artifex 11 uel sophistice *om. D* ipsam] istam *C* 12 uel morales *om.* R 13 uero] quidem *D* autem *C* 14 ipsam] illam *D* ut] quod *DC* 15 qui] quod *DC* 16 *C in marg.*: Quare uocetur Logica Quare sic uoc. *om. D* logico *P* Interpr. autem logice *D* est *bis P* 17 sue intencionis *C* Nam log uero dicitur a „logos" *D* 18 racio uel sermo *C* 19 est *om. C* 20—21 racio est fixa *P* 22 *P habet*: sing[a]nt (?) = signant (?) signans *PC* ista signata *C* hec] ista *Far.* 22—23 tercia uero est *C* 23 quia *P* que *Far.* a malum *P*

lum et qua apprehendit sciencias et artes: et hec est in omni homine. set in infantibus et' in quibusdam adultis infirma est, non ualens suas perficere actiones, sicut pes infantis infirmus est ad ambulandum et paruus ignis ad grossa ligna comburendum, qualis est eciam in demoniacis et ebriis.

Quoniam ergo hec sciencia dat regulas de logos exteriore, et regulas de logos interiore, quibus certificat in utrisque rebus logos terciam, que inest homini ex creacione et dirigit eam ad comprehendendum id, quod rectius est, idcirco uocatur logica nomine deriuatiuo a „logos“ secundum tres modos. Quamuis autem plures sciencie, quia dant regulas de logos exteriore sicut sciencia grammatice, possent appellari hoc nomine logice, tamen hec, que dirigit ad illud, quod necessarium est omnibus modis logos, dignior est hoc nomine.

Ars enim logice intendit dare regulas, quibus deprehendimus ueritatem oracionis uel intra nos uel apud alios, uel alii apud nos uel alios. non tamen ad uerificandam omnem oracionem indigemus regulis logice. eorum uero, quibus in raciocinando utimur alia sunt, que improbacione non egent ut: omne totum maius est sua parte, et: omnis ternarius est numerus

1–14 Al-Farabi, l. c. p. 8. 15–20 Al-Farabi, l. c. p. 6. cf. etiam Vinc. Bellouac., Spec. doctr. III, 2.

1 qua *om. P* que *D Far.* sciencias] in animas (!) *P* appr homo artes et sciencias *C* et] eciam *P* est *om. D* 2 in *om. P* quibus *P* infirmis (?) *P* 3 uolens *P* non ualens perficere suas act. *D* et non uales (!) perficere actiones suas *C* 4 crossa *R* 4–5 comburenda *Far.* 5 eciam est *C* 6 ergo] igitur *Far.* de] dat (!) *P* 7 et regulas . . . interiore *om. D* in *om. P* rebus] racionibus *Far.* 8 tercia *DC* inest] est *P* creatore *Far.* creacione] creatore *DPC* a creatore *Far.* regit *Far.* 9 id *om. C* certius *Far.* est *om. P* uocatur] dicitur *C* 10 diriuatiuo *P* deriuato nomine *C* 11 autem] eciam *C* quia] que *C Far.* dant] dent *P* logos *om. D* 12 sciencie *Far.* poss. app.] appellantur *Far.* hoc *om. Far.* 13 hec] istud quod *Far.* illud] id *P* aliquid *D* istud *Far.* 14 dignum *Far.* *C addit post* est: licet 15 enim] autem *Far.* 16 apud al.] aliquos *Far.* 17 omnem *om.* P (oracionem *bis*) 18 Earum non qualibet racione utimur *(corr.) Far.* uero] enim *PC* in *om. D* 19 alie *Far.* probacione *DC Far.* inprobacione *RP* egeret *P* agetur (!) *R* 20 est maius *D* omnis numerus ternarius est impar *D*

impar; in quibus nullus error esse potest. et alia sunt que probacione egent, quia in eis homo decipi potest. ea uero, quibus fit probacio duo sunt, scilicet sermo et racio: sermo in uoce, racio in mente; interpretacio uero fit utroque: nam illud, quo fit interpretacio, est sermo et racio exterior cum uoce. unde illud, quo quis uerificat sentenciam suam apud se, est logos fixa in mente. id uero, quo uerificat eam apud alium, est logos exterior cum uoce; logos autem qua uerificatur sentencia, antiqui uocauerunt sillogismum, siue sit fixa in anima, siue sit exterior cum uoce.

Et sermones quidem sillogistici aut sunt fixi in anima, aut sunt extra cum uoce compositi. set in anima fixi sunt ex intellectibus pluribus ligatis ordinatis in adiuuantibus se ad uerificandam rem aliquam. extrinseci uero cum uoce sunt ex dictionibus pluribus ligatis, ordinatis, significantibus illos intellectus et parificantur eis. et per hoc, quod parificantur, adiuuant se ad uerificandum aliquid apud auditum, set ex sermonibus extrinsecis. Illi qui minores sunt, compositi sunt ex duabus dictionibus et ex fixis in anima; illi qui minores sunt, compositi sunt ex duobus intellectibus simplicibus, ex sermonibus uero compositis sillogisticis; qui minores sunt, constant ex duobus simplicibus; qui uero ex pluribus, indefiniti sunt.

1—10 Al-Farabi, l. c. p. 6. 11—22 Al-Farabi, l. c. p. 10.

2 potest homo decipi *C* 3 sit (?) *RP* 4 et racio *C* 5 quo] quod *C* istud quod est interpr. *Far.* et dicitur exterior *D* (racio *om.*) 6 illud] id idem *C* unde istud, quod uerif. *Far.* 7—10 *In P mutatur ordo*: „Id uero . . . cum uoce" *habetur II⁰ loco;* logos autem . . . cum uoce *I⁰ loco* 9 fixi (!) *D* 10 siue *om. D* exterior sit *D* 11 sermone (!) *D* sillogismi *P* *C praebet post* quidem: antiqui . . . uoce. *Deinde sequitur*: Sillogistici aut . . . 12 sunt *om. C* set si in a. infixi *C* ex] cum *D* ligatis *om. Far.* in *om. DPC* 13—15 adiuuantibus . . . ordinatis *om. D* (*Homoeotel.*) — *C praebet*: ordinatis uerificantibus aliquid apud se si extra in uoce sunt, ex uocibus pluribus ligatis . . . 15 legatis *P* signantibus *C* 15—16 intellectibus *D* 16 parificatur *DC* eis] illis *C* et parificantur . . . parificantur *om. P* 17 *Omnes codd. habent*: auditum. *Lege probabiliter*: auditorem 18 extrinsecus *P* illi uero *Far.* 19 duobus *P* 20 comp. sunt] constant *C* simplicibus] similibus (?) *D* simplic. intellect. *C* 21 consistant *D* 22 simplicibus] similibus *D* *C addit post* simpl.: uel tribus indefinicti *D* infiniti *C Far.* 18—22 *Locus corruptus esse uidetur.*

Vtilitas autem huius artis est maxima: nam quia perfectio hominis — secundum quod est homo — est cognoscere uerum et bonum ad faciendum et ad acquirendum illud. set humana racio sola per se non ualet ad hoc peruenire sine inquisicione et acquisicione. acquisicio autem ignoti non fit nisi per cognitum, logica autem docet, quomodo per notum peruenitur ad ignotum: tunc logica maxime utilitatis est. que sola est nobis uia et instrumentum ad deprehendendum in omni re id, quod est uerum et bonum. duobus autem modis cognoscitur res, ymaginacione scilicet et credulitate: ymaginacione, ut ex significacione sui nominis, ut cum dicitur „homo" uel „animal"; credulitate, ut cum dicitur „homo est animal". ymaginacio autem necessario precedit credulitatem. nisi enim prius cognoueris significacionem huius nominis „homo uel animal", non credes hoc quod dicitur „homo est animal".

Ymaginacio autem aliquando recipitur sine probacione ut ens, res et similia, aliquando cum probacione ut anima, angelus et deus. Similiter et credulitas aliquando statim recipitur sine probacione ut „omne totum maius est sua parte" et similia; aliquando non sine probacione ut „mundus cepit". quicquid autem non potest ymaginari sine probacione, non potest comprehendi sine diffinicione. et quod non potest credi sine probacione, non potest apprehendi sine argumentacione. quod ergo inducit nos ad cognoscendas sciencias ymaginatiuas,

1—15 cf. Auicenna, Log. p. 2ra. 16—24 cf. Al-Gazel, Log. cp. 1. 24 ib. cp. 2.

1 *C in marg.*: Que utilitas in hac arte *R in marg.*: Nota *(1. manu)* maxima est *PD* 2 secundum est quod (!) *R* secund. eciam quod est *D* 3 ad *om. D* 4 sola *om. C* 5 et acquisicione *om. P* autem *om. C* fit *om. C* 6 locica (!) *C* autem *om. C* quomodo] qualiter *C* 7 utilis *C* 8 id] illud *D* 10 ut] ne (?) *P* 10 imaginacione *om. D* credulitate . . . animal *om. D* *(Homoeotel.)* 13 precedit necessario *D* 13—14 coguoueritis *P* cognosceres *C* 14—15 credes] credens *R* credet *D* crederes *C* edet (?) *P* 18 et *om. R (litura) DC* et cum *P* 19 est maius *D om. P* 20 non sine] cum *C* incepit *C* 21 autem] enim *P* 21—22 ymaginari . . . potest *om. P* *(Homoeotel.)* 22—23 credi . . . potest *om. P (Homoeotel.)* 23 comprehendi *C* eo quod non potest . . . *D* 24 quod] quia *R* sciencias *om. D* ymaginarias *C*

uocatur diffinicio, et quod inducit nos ad sciencias credulitatis, uocatur argumentacio. diffinicio autem et argumentacio aliquando sunt recte, quibus acquiritur ueritas, aliquando non recte. Et quia sciencia logice dat regulam, qua discernitur uera diffinicio et uera argumentacio a non uera, ideo logica est magne uirtutis.

Inter sciencias autem eloquencie et sapiencie logica media est: cum enim grammatica necessitate loquendi prima ponatur, post grammaticam uero causa delectandi poëtica sequatur, profecto sicut post poëticam studio persuadendi rethorica, sic post rethoricam necessitate cogendi sequitur logica. Quia enim locucio ad hoc data est homini, ut per eam suam mentem aliis indicet, et aliorum animum sibi conciliet, ideo prius discitur recte loqui, ne reprehendatur in loquendo, deinde loquendo delectare uel prodesse ut attencius audiatur, postea persuadere dictione ut auditor moueatur, deinde fidem facere ut sibi credatur, ad ultimum racionibus conuincere ut certissime sciatur. hiis ergo gradibus ad optatum finem peruenitur, cum post rectam locucionem delectacio, post delectacionem persuasio, post persuasionem fides, post fidem sequitur ueritatis cognicio. set quia grammatica docet recte loqui, poëtica delectare, rethorica persuadere, thopica fidem facere, demonstracio certificare, ideo iste ordo est naturalis scienciarum eloquencie. set quia post logicam naturalis, post naturalem mathematica, post

1—5 cf. Al-Gazel, l. c. cp. 2. necnon Auicenna, Log. l. p. 2va.

1 creditiuas siue credulitates *C* 2 autem] uero *C* 2—6 uocatur ram [?] (= regulam?), qua determinatur uera diffinicio et uera argumentacio a non uera: Ideo logica est magistra (magtā) ueritatis *D* *(Cetera omnia omitt.)* 4 regulam] aliam *P* 5 uera (*post* disc.)] ueram (!) *P* uera (*post* et)] ueram *P* 6 maxime utilis uel utilitatis *C* 7—9 et sapiencie . . . causa *om. D* 10 sequatur . . . poëticam *om. P* *(Homoeotel.)* studio *om. D* 11 sicut *D* 12 Quia autem logos *C* 13 indicaret *C* consiliet *P* 14 dignoscitur *D* discitur racio uelans recte loquendi *C* reprehendatur *om. RP* deinde loquendo *om. RP* ne in loq. repreh. *C* deinde recte loquendo delect. *C* 15 predesse *P* actencius *C* 17 sibi *om. C* 18 ergo] uero *C* optimum *C* cum] ut *RP* 20 persuatorem *R* p. fidem uero *D* ueritas *P* 21 quia] qui *P* grammaticam *P* recte loquendi *P* post (!) poëtica *D* 22 demonstratiua *D* demonstratiue *P* 23 iste] ille *P* hic *C*

mathematicam ut predictum est necessario diuina sequitur, constat, quod logica inter sciencias eloquencie et sapiencie medium locum sortitur, quippe cum sit quarta a prima eloquencie et ab ultima sapiencie; nec immerito: nam quia logica instrumentum est philosophie, quo in omnibus artibus ueritas probatur, tunc recte media esse debuit, ut, cum probare uel improbare aliquid in aliqua facultate necesse fuerit, ipsa quasi ad manum habeatur.

Post rethoricam ergo legenda est logica, set hoc ordine: nam quia officium logice est diuidere, diffinire et probare, probacio uero non fit, nisi sillogismo, sillogismus uero constat ex proposicionibus, proposiciones ex terminis, termini uero sunt dictiones, significantes aliquem simplicem intellectum, prius autem oportet cognoscere simplicia quam composita ab eis: ideo in ordine logice sciencia terminorum naturaliter prima est, que in libro categoriarum docetur. ideo ipse liber primo legendus proponitur, in quo simplicium uocabulorum, qui sunt termini simplicium enunciacionum, plene doctrina traditur. set quia ad intelligenciam predicamentorum Porphyrii liber introductorius est, ideo ante predicamenta legendus est. set quia post cognicionem terminorum restat scire, quomodo ex eis fiat composicio proposicionum, ideo post predicamenta liber periermenias statim legendus occurrit. in quo docetur, qualiter ex terminis simplex enunciacio constituatur. set quia postquam ex terminis proposiciones componere discimus, oportet, ut ex eis sillogismum secundum modum et figuram componamus. ideo post periermenias priores analeticos legere debemus, in quibus, qualiter sillogismus ex proposicionibus componitur,

1 ut pred. est *om.* *C* necessario *om.* *D* diuina necess. *C* 3 a *bis* *C* elocucione *D* 4 nec] non *DC* 5 sapiencie siue philosophie *D* philos. est *C* 6 aliquod *D* 7 necesse *om.* *D* ut ipsa *C* habentur *D* 8 *C in marg.*: Quo ordine legenda sit 9 est *om.* *RP* probare, diuid. diff., probacio uero . . . *D* diuinire *R* 10 constat] non fit nisi *C* 13—14 in hoc ord. *D* 14 prior *D* que quia in l. *C* 15 *C in marg.*: Liber cathegoriarum predicamentorum *D* 17 enunciabilium *C* 17—18 quia intelligencia *P* 18 *C in marg.*: Liber porphyrii, liber predicamentorum 19 est (*post* legendus) *om.* *D* quia *om.* *D* 21—22 liber peryarmenias *C* (*idem in marg.*) 22 legendus statim *D* occurrit] docuit *D* 24 diximus *DP* dicimus *C* ut oportet *D* 26 peryarmenias *C* priora analetica *C* (*in marg.*: an. priora) 27 propos.] pluribus *C*

edocemur. — Set quia sillogismus habet tres species, scilicet dialecticum, demonstratiuum, sophisticum, ideo propter dialecticum sillogismum thopica et propter demonstratiuum posteriores analetici et propter sophisticum legi uidentur elenchi. hoc ordine docendam et discendam esse logicam, eius auctor docuit Aristoteles.

De medicina.

Set quia post logicam naturalis sequitur, prima autem species sciencie naturalis est sciencia medicine, ideo circa eam supradicta requiramus, scilicet: quid ipsa sit, quod genus eius, que materia, que partes, que species, quod instrumentum, quis artifex, quod officium, quis finis, quare sic dicatur, que eius utilitas, quo ordine sit legenda.

Quid autem ipsa sit, hac diffinicione ostenditur: phisica medicinalis est sciencia sanorum, egrorum et neutrorum. Sunt eciam alie diffiniciones eius date secundum officium ut hec: medicina est sciencia regendi naturalem complexionem et conuertendi eam que est extranea ad id, quod fuit. item: medicina est, que corporis humani uel tuetur uel restaurat salutem.

Genus autem eius est, quod ipsa est una de speciebus theorice naturalis sciencie: est enim inabstracta et cum motu.

---

18 Isid., Etym. IV, 1, 1.

1 Set] et *D* tres habet *C* 2 dyaleticam *C* demonstratiuam *C* sophisticam *C* 3 liber topicorum *C (marg.)* demonstracionem *C* 3—4 analetici poster. *D* *C in marg.*: analetica posteriora 4 sophisticam *C* uidentur] iubentur *DP* *C in marg.*: liber elenchorum 5 decendam *P* discendam et docendam *C* logicam esse *D* cuius *DPC* actor *D* 7 *C praebet*: De phisica et eius partibus. *Inscriptio om. hic P — plane deest RD* 8 quia *om. P* sequitur *om. P* prima] que *P* 9 naturalis sciencie *D* naturalis species *C* *post* est *P addit (in lituro)*: aristoteles est *om. RD* sciencia *om. D* eam] ea *P* 9—10 ideo causa (!) suprad. *C* 10 inquiramus *DC* *Hic habetur*: De medicina *P* Sciencia medicinalis *H om. DC* scilicet] *D habet*: Circa medicinam quoque hec supradicta inquiramus scilicet: quod ipsa sit etc. et alie questiones supradicte scil. *om. C* quod] quid *P* 10—14 quod genus . . . ostenditur *om. D* 12 eius] est *P* 12—13 que eius util. *om. C* 14 *C in marg.*: Quid sit phisica 16 eciam] autem *C* 17 naturalem *om. P* 18—19 est sciencia *C* 19 humani corporis *C* 20 *C in marg.*: Quod genus huius artis 21 etenim *D*

Materia eius est corpus humanum secundum quod corrumpitur et sanatur, gracia cuius reperta est ipsa medicina, et circa quod exercetur. agit enim hec sciencia de tribus, scilicet corpore, signo et causa; de corpore ut de susceptibili, de signo ut declarante, de causa ut efficiente uel remouente.

Efficiens autem causa alia est primitiua, alia antecedens, alia coniuncta: primitiua ut in aëre et cibariis, antecedens ut in humoribus, coniuncta ut in putrefactione humorum, quam continuo sequitur febris. — Medicina igitur inter sciencias naturales precellit nobilitate sue materie scilicet corporis humani, quod omnibus corporibus naturalibus antecellit.

Set quia hec sciencia aliquando habetur sola cognicione mentis, aliquando exercicio corporis, ideo ipsa secundum quod est sciencia cognoscendi principia et precepta artis, est theorica, sicut cum dicimus quod tria genera sunt febrium et nouem species complexionum. secundum uero quod est sciencia operandi, est practica, sicut cum dicimus quod apostematibus calidis adhibenda sunt in principio, que repellant, infrigident et spissent; deinde repellencia cum resoluentibus temperabimus. unde quibusdam sufficit medicina sola cognicione comprehendere, quibusdam uero secundum quod cogitauerint, eciam opere exercere.

Partes igitur theorice due sunt, scilicet sciencia conseruandi sanitatem et sciencia curandi infirmitatem. hee enim due sciencie concurrentes efficiunt perfectum medicum, quemadmodum partes integrales conuenientes reddunt integrum totum.

13—20 Auicenna, Canon med. I, fen 1, doct. 1.

---

1 *C in marg.*: Que materia sit huius artis 2 eius *P* gracia enim cuius *C* 3 excercetur *C* 4 causa et signo *DPC* 5 ut de declarante *DC* 6 autem *om. C* est *om. D* 7 primitiua est *DP* 8 coniuncta] efficiens *D* 10 materie sue *P* 11 corporibus *om. D* 12 cogitacione *DP* 13 excercicio *C* corporis] operis *C* 14 est sciencia] est *om. C* 15 sunt genera *DC* 17 apostatibus *R* a potionibus *D* 18 infricelent (!) *P* 16—19 et spissent] inspissent *R* insputent *P* 19 temperent *C* 20—21 sufficit . . . quibusdam *om. P (Homoeotel.)* unde quibusdam sola cognicione medicina comprehendere, quibusdam uero . . . *D* 21 quidam autem cogitauerunt eciam *C* eciam *om. D* 22 excercere *C* 23 *C in marg.*: Que partes huius artis scilicet *om. D* 23—24 cons. dignitatem et sanitatem *D* 25 perfectionem *D* 26 integrales] intelligibiles *C*

Partes uero practice sunt tres: pharmacia, cirurgia, et diēta.

Pharmatica grece latine dicitur medicamentum, cirurgia manus operacio, diēta dicitur regula. pharmacia igitur est medicamentorum curacio, cirurgia ferramentorum incisio, diēta est legis ac uite obseruacio. Hiis tribus modis fit omnis curacio morbi.

Species huius artis sunt tres corporis disposiciones, scilicet sanitas, egritudo, neutralitas. ut enim totum genus in unaquaque specie continetur, sic hec ars in unaquaque istarum trium tota exercetur.

Officium huius artis duplex est, scilicet sana corpora in suo statu regendo conseruare et egra uel neutra ad sanitatem reuocare. sana autem corpora regere est congruam diētam uel usum rerum naturalium eis iniungere; ad sanitatem uero reducuntur, cum cause morborum competenti curacione repelluntur.

Finis quoque duplex est, scilicet uel per regimen sanitatis conseruacio, uel per curacionem sanacio i. e. egritudinis uel neutralitatis expulsio. aliquando autem medicus hunc finem non consequitur; non est enim in medico semper, ut releuetur eger; set teste Aristotele, si de contingentibus nil omiserit, nihilominus eum finem suum consequi dicemus.

3—6 Isid., Etym. IV, 9, 2 s. 8—9 cf. Auicenna, Canon med. I, fen 2, doct. 1, cap. 2. et Auicenna, De diuis. scienciar. f. 141r. 21—22 Arist., Top. I, 3. 101 b 8 ss.

---

1 uero] autem *P* a (!) practice *P* 3 pharmatica uel pharmata enim grece dicitur medicamentum *D* farmacia uero *C* parmatica *P* 4 opera (!) *D* regula dicitur *D* regula uite scilicet *C* igitur] enim *PC* 6 legis abstracte (!) obseruacio *D* uite et legis *C* 7 curacio omnis *D* communis curacio *C* 8 *C in marg.*: Que species huius artis Species autem *C* disposiciones] partes *C* 9 et neutral. *C* 10 specie . . . unaquaque *om. C (Homoeotel.)* 11 tota *om. D* 12 *C in marg.*: Quod officium huius artis Officium autem *PC* 13 regendo in suo statu *C* egrotum uel egrum *P* 14 autem *om. D* est *om. D* 15 uel] secundum *C* naturalium rerum *C* iungere *C* 16 racione (!) *D* 17 *C in marg.*: Quis finis huius artis uel *om. C* 18 uel *om. R* i. e.] uel *D* 19 autem] uero *C* 20 sequitur *D* *C addit post* sequitur: Dicitur enim enim *om. C* medio *P* rel. ut *RPC* 20—21 unde (!) non est in medico ut semper reueletur eger, set . . . *D* 15 de *om.* . 22 nichilominus] $n^{l}h^{us}$ *D* dicimus *D*

Set quia instrumentum est id, per quod suum artifex implet officium, ideo et dicta est instrumentum ad sanitatem regendam et species herbe, pociones et unguenta et similia instrumenta sunt ad egritudinem uel neutralitatem curandam. Quapropter horum instrumentorum duo sunt genera: alia enim sunt naturalia, alia artificialia: naturalia sunt simplicia ut herbe, species fructus, lapides, metalla; artificialia sunt composita, ut camphora, pociones, unguenta, emplastra, clistira, pisaria et cirurgie ferramenta.

Artifex huius artis est medicus, qui scilicet artis officium artificiose complet, sanos in statu suo conseruando, et egros curando. set quia aliquando potest aliquis curare casu uel miraculo et non arte, nec tamen est medicus, ideo appositum est „artificiose", uidelicet, ut medicus non dicatur nisi qui docet et exercet artem. proprie autem medicus dicitur, qui docet artem; set tamen est medicus, qui arte peritus graciam medendi consecutus est. oportet autem medicum et preterita cognoscere et presencia scire et futura preuidere.

Quare sic dicatur? — Medicina a modo i. e. temperamento dicitur, ut non statim, set paulatim adhibeatur. nam multo natura contristatur et mediocritate gaudet. unde, qui pigmenta et antidota satis uel assidue biberint uexantur. immoderacio enim non salutem homini set periculum affert. ideo medicina a modo dicitur eo, quod per eam modus et mensura in omnibus sibi suppositis conseruantur. Vel medicina dicitur a

19—23 Isid., Etym. IV, 2, 1.

1 *C in marg.*: Quod instrumentum huius artis   artifex suum *C*   3 pociones et] et *om. C*   6 sunt (*ante* nat.) *om. DC*   alia artif.; naturalia *om P*   8 empla' *R*   emplastra *D*   clisteria (clist'ia) *P*   pessaria *PC*?   9 pistaria *D*   ferruamenta *P*   10 *C in marg.*: Quis artifex huius artis   11 complet artificiose *D*   13 nec] non *C*   14 scilicet *D*   15—16 Proprie . . . artem *om. P (Homoeotel.)*   16 est *om. D*   medicus est *C*   graciam] artem *D*   17 et medicum aliquem *C*   et *om. C*   19 Quare s. dic. *om. D*   *C in marg.*: Quare sic dicatur   20 ut] nisi (?) *PC*   21 costrictatur *P*   22 pugmenta *D*   uel satis assidua *D*   satis et assidue *C*   bibunt *C*   23 homini *om. P*   24 modus et mensura per eam *C*

mediocritate. hoc enim debet facere medicina, scilicet aut mediocritatem i. e. sanitatem seruare, aut lapsam in aliquo reparare. in quibus enim elementa equali mensura compacta uidemus, ea temperata iudicamus et eadem per similia eandem mensuram elementorum habencia in suo statu seruamus. in distemperatis uero corporibus modum et mensuram distemperancie contemplamur, ut per contraria in eadem mensura et gradu distemperata curemus.

Causa autem inuencionis huius artis fuit necessitas et indigencia corporis humani tribus incommoditatibus necessario subiecti, scilicet alteracioni, fluxui et corrupcioni. alteracio est secundum qualitatem permutacio; fluxus est inanicio corrupcionis. humanum uero corpus ex aêre continente cibo et potu et ceteris rebus necessariis necessario immutatur. fuit enim necessario per occultos poros et manifestos. occultos autem appello, quibus superfluitas tercie digestionis i. e. sudor et euaporacio purgatur; manifestos uero, quibus superfluitas prime digestionis et secunde. et quoniam corpus per alteracionem et fluxum ad corrupcionem festinat, inuenta est medicina, ut alteracionem nociuam permutando et fluxum supplendo corrupcionem differat.

Queritur a quibusdam cur inter ceteras liberales disciplinas medicine ars non connumeratur. Ad quod respondetur: propterea quia ille singulares continent causas, ista uero omnium. nam et grammaticam medicus scire iubetur,

22–25 Isid., Etym. IV, 13, 1–5.

1 mediocritat (!) *R* medietate *C* facere *om. C* 1–2 hoc enim . . . mediocritatem *om. P (Homoeotel.)* 2 medietatem *DC* seruare *om. D* conseruare *C* 4 ea] et *D* 4–5 similia hec quidem mensuram elementorum habencia *C* 6 disparatis *P* de temperatis *D* 7 contemplatur *D* consideramus et contemplamur *C* 8 distemperancia *P* 9 *C in marg.*: Quare hec ars fuit inuenta 10 et indigencia *om. D hic* *post* humani *habetur* et indigencia *in D* humani corporis *C* 12 inanicio *om. D* 12–13 corrupcionis *om. C* 13 uero] enim *R* 15 per occultos poros necessario *C* 17 uaporacio *DPC* 18 prime et secunde digestionis *C* quoniam] eciam ipsum *C* 18 alternacionem *P* 20 alternacionem *P* nocuam *D* 22 cur] quare *C Isid.* 23 contineatur *Isid.* 24 respondemus *C* quia] quod *D* causas continent *C* 25 uero *om. C* gramatica *P*

ut intelligere uel exponere possit, que legit; similiter et rethoricam, ut ueracibus argumentis ualeat diffinire ea, que tractat; nec non et dialecticam propter infirmitatum causas racione adhibita perscrutandas atque curandas; sic et arithmeticam propter numerum horarum in accessionibus et periodis dierum; sic et geometriam propter numerum et qualitates regionum et locorum situs, in quibus doceat, quid quis obseruare debeat; postea musica incognita illi non erit: nam multa sunt, que in egris hominibus per hanc disciplinam facta leguntur, sicut de Dauid legitur, qui a spiritu immundo Saulem arte modulacionis eripuit; Asclepiades quoque medicus freneticum quendam per simphoniam pristine sanitati restituit; — postremo et astronomiam notam habebit, per quam contempletur racionem astrorum et mutaciones temporum. nam sicut ait quidam medicorum cum ipsorum qualitatibus et nostra corpora commutantur: hinc est, quod medicina secunda philosophia dicitur. uera enim disciplina totum hominem sibi uendicat. nam sicut per illam anima, ita per hanc corpus curatur.

Quapropter, quia omnibus eget utique post omnes legenda est, ut eorum cognicio precedat, sine quibus ipsa inefficax est.

Inuentor huius artis apud Grecos fuisse perhibetur Apollo. hinc filius eius Esculapius succedens artem hanc laude et opere ampliauit. set postquam hic Esculapius ictu fulminis

1–18 Isid., l. c. 22–24 Isid., Etym. IV, 3. 4.

1 que] quid *D* ea que *C* 2 ut uera artis ualeat d. *D* ut ueracibus apetis (apertis?) ualeat diffinire *C* 4 perscrutates (!) *P* atque *om. C* arsmeticam *C* 5 in] et *C* 6 propter mensuram et numerum *C* propter qualitates regionum *Isid.* 7 quis] prius (!) *R* quis quid *D* debeat obseruare *C* 8 Postea] porro *Isid.* illi incognita *C* 10 quia spiritum immundum *R* Saulem] salutem (!) *D* medulacionis *P* 11–12 Asclepiades . . . restituit *om. C* 11 medicum *R* quendam freneticum *D* 13 habebit] habuit *RP* habet (*uel*: habeat?) *D* raciones *C* 13–14 mutaciones] unitates *P* mutacionem *Isid.* 14–15 ipsorum] temporum *D* 16 uera] nam enim *D* 19 *C in marg.*: Quo ordine sit legenda 20 ipsa *om. D* 22 *C in marg.*: De inuentore huius artis 23–24 Hanc filius eius Esculapius laude uel opere ampliauit *Isid.* 23 exculapius *P* exclampius *D* eius *om. C* succendens *P* 24 opere uel amplicauit *D* hic *om. C* exclampius *D* fluminis (!) *P*

interiit, interdicta fertur medendi cura et ars simul cum auctore defecit latuitque pene per annos quingentos usque ad tempus Artaxerxis regis Persarum. tunc eam Ypocrates Asclepeo patre genitus reuocauit in lucem; post hunc alii multi.

Isti tres uiri totidem sectas inuenerunt: prima methodica inuenta est ab Apolline, que remedia sectatur et carmina. secunda empiricorum i. e. experimentalis inuenta est ab Esculapio. que non indiciorum signis, set solis constat experimentis. tercia logica i. e. racionalis inuenta est ab Ypocrate. Iste enim discussis etatum et regionum et egritudinum qualitatibus artis curam racionabiliter perscrutatur et infirmitatum, postquam causas racione adhibita perscrutatus est. empirici uero experienciam solam sectantur. logici experiencie racionem adiungunt. methodici nec elementorum racionem obseruant, nec tempora nec etates, set solas morborum substancias et ideo remansit in usu et auctoritate sola racionalis.

De ceteris autem supradictis speciebus naturalis sciencie ideo aliquid dicere pretermittimus, quoniam ad cognicionem earum nondum peruenimus. set quia post naturalem mathematica necessario sequitur, ideo et post species naturalis sciencie consequenter species mathematice connectuntur. Inter quas quoniam arithmetica prima est ideo:

1—4 Isid., Etym. IV, 3. 4. 5—16 Isid., Etym. IV, 1. 2.

---

1 et interd. *D* actore *D* 2 latuit quia *D* latuitque per annos pene q. *C* anos *R* 3 artaxeris *R* arthariseis *D* artasersis *P* artaxersis *C* ypocrates a crepio *C* 5 sectas] haereses *Isid.* 7 Secunda est physicorum i. e. experimentalis *D* empyrica i. e. experientissima *Isid.* 8 indictorum (!) *D* solum *D* 9 i. e.] uel *P* 10 egritudinem *P* 11 racionabiliter sectantur *Isid.* perscrutatus est *D* exenrtus (?) *C* 11—12 et infirmitatum . . . perscrutatus est *om. D (Homoeotel.)* 12 exhibita *C* 13 solam experienciam *C* logici uero *D* expiencie (!) *P* 13—14 adiungunt racionem *D* 14 nec] uero *D* obseruant exseruant (!) *P om. C* 15 set *om. P* etates nec causas *Isid.* 17 *C addit hic*: De arismetica et eius partibus 17—18 De ceteris autem rebus supradictis racionalis sciencie ideo quid dicere . . . *C* 18 permittimus (!) *C* agnicionem *DC* 19 *H in marg.*: Arithmetica quia *om. C* 20 et ideo eciam post *C* 20—21 naturalis . . . species *om. P (lacuna) (Homoeotel.)* 21 conuenienter (?) *C* 22 arimathica *R* ideo de ea dicamus *D*

De arithmetica.

Circa arithmeticam quoque hec eadem inquirenda sunt: quid sit ipsa, quod genus eius, que materia, que partes, que species, quod instrumentum, quis artifex, quod officium, quis finis, quare sic dicatur, quem ordinem habeat inter sciencias.

Quid sit ipsa sic diffinitur: arithmetica est disciplina quantitatis numerabilis secundum se. siue: arithmetica est sciencia de numero. numerus autem duobus modis consideratur, scilicet prout est in sensibilibus et in non sensibilibus, et prout consideratur abstractius per intellectum ab omni eo, in quo est. In sensibilibus autem est, ut „ternarius" in tribus hominibus, in non sensibilibus ut in tribus angelis. ab omni uero in quo est per intellectum abstractus consideratur, ut cum dicitur „ternarius est primus impar, qui in duo equalia diuidi non potest." In sensibilibus ergo et non sensibilibus consideratur cum est numerans uel numeratus; abstractus uero est, cum nec est numerans, nec numeratus. numerus ergo de hiis est, que utroque modo considerantur, in se scilicet et in materia, cum motu et sine motu. numerus enim in se consideratur, cum eius essencia et proprietas tantum attenditur, sicut cum accipitur abstractus ab omni sensato, secundum hoc, quod mens accipit illum simpliciter ab omni materia et motu et considerat ea, que

6–7 Isid., Etym. II, 24, 15. 7–9 Al-Farabi, De scienc. p. 14. 17–19 Al-Farabi, De scienc. p. 14.

1 *Inscriptio om. RD C (r. supra) H* 3 quid ipsa sit *D* quod eius est *R* quod genus eius est *D* 4–5 quod instr., quis finis, quod off., quis artifex, quare sic uocetur . . . *D* 4 quid artif! *P* 5 inter alias sciencias *C* 6 Quid . . . diffinitur *om. D* *C in marg.*: Que sit ipsa 6–7 arithmetica . . . siue *om. P (Homoeotel.)* 7 numerabilis per se *C* uariabilis *RD* 9 est] esse *C* in non] in *om. P* et in non sensibilibus *om. D* 10 abstractus *D* 12 uero *om. C* 13 per intellectum *om. C* consideratur abstr. *C* 15 ergo] uero *C* consideratur *om. C* 16 est *om. RC* nec] non *C* 16–17 abstractus . . . numeratus *om. D (Homoeotel.)* 17–18 que duobus modis considerantur utroque uidelicet predicto, in se scil. . . . *C* 18 considerantur *DP* 21 deinsensato *P* ab omni sensato et insensato *DC* 21–22 accipit illum mens *C* absque *C*

accidunt essencie illius tantum. — In materia consideratur, cum attenditur ut aliquid eo numeretur, quemadmodum utuntur eo in commerciis et in negociacionibus secularibus. unde secundum hoc alia accidunt ei ex se, alia ex commixtione materie. ex se enim accidit ei, quod est par uel impar, superfluus uel diminutus et cetera huiusmodi, que assignantur in arithmetica Nichomachi. — ex materia uero accidit ei aggregari et disgregari, multiplicari et diuidi et huiusmodi, que docentur in libro algorismi. — Illa uero consideracio, qua numerus in se attenditur, dicitur theorica uel speculatiua. Qua uero consideratur in materia, dicitur practica uel actiua. Ac per hoc theorica nullum numerum ex numeris, set ex solis unitatibus compositum esse asserit. nec ullum numerum partem uel partes alterius esse concedit, quia unumquemque numerum per se speciem esse astruit, eo quod specifica differencia, sicut est ternarietas, adueniens, generi, quod est numerus, constituit hanc speciem, que est ternarius et sic de ceteris; et ideo nullum numerum diuidit, nisi in unitates tantum non in numeros. Practica uero, quia numerum non nisi in materia considerat, que multipliciter diuisibilis est, ideo unum in partes et partes in alias partes in infinitum separat et eius partes fractiones et partes parcium fractiones fractionum appellat. diuidit enim unum in duas medietates, quarum unamquamque iterum diuidit in duas alias medietates, quarum unaqueque est quarta tocius. et iterum unamquamque harum diuidit in duas medietates, quarum unaqueque est octaua tocius et sic in infinitum. Quia

1—7 cf. Al-Farabi, l. c. p. 14.

1 In mat. uero *DPC* numeretur eo *C* quomodo *Far.* 2—3 eo scil. numero in conmerciis *D* eo *om. C* 3 secularibus] ciuilibus *Far.* 4 ei *om. D* 5 uel (*post* par) *om. P* 6 et cuncta huius[modi] *C* 7 nichomachia *PC* 7—8 deggregari *D* 8 dicentur *P* 9 uero *om. C* considacio (!) *P* 10 attendatur *PC* theorica] rethorica *R* 13 nullum *P* 15 astruit] asserit *C* speculatiua *D* 18 diuidit numerum *C* unitatem *P* nisi unitates *D* 21 in (*ante* inf.) *om. D* 21—22 separat . . . appellat *om. D* 22 fractores *R* appellant *C* enim *om. D* 23—24 quarum . . . alias medietates *om. DP (Homoeotel.)* 24—26 quarum unaqueque in medietate duas quarum unaque est quarta pars tocius *C* 24 quarta] practica *D* harum *om. D* 26 pars est *C*

igitur arithmetice est, has omnes numeri proprietates assignare, ideo ipsa est sciencia de numero.

Genus eius est, quod ipsa est prima omnium matheseos disciplinarum, que inabstracta considerat et sine motu.

Materia eius est numerus, quia de accidentibus eius tractat. quamuis enim arithmetica dicatur esse sciencia de numero, ipsa tamen non tractat de ipsa essencia numeri. nullius enim sciencie est stabilire materiam suam, ut ait Aristoteles, set ipsa assignat proprietates eius et ea que accidunt ei siue ex se, siue ex commixtione materie. alterius uero sciencie est tractare de ipsa essencia numeri scilicet diuine, cuius est probare principia omnium scienciarum.

Partes autem alias habet theorica, alias practica. — Partes theorice sunt tres: prima est consideracio de hiis, que accidunt numero ex sua essencia sicut hoc, quod alius est par, alius impar et similia. secunda est consideracio de hiis, que accidunt ei ex proposicione unius numeri ad alium numerum ut hoc, quod alius est multiplex, alius superparticularis et similia. tercia est consideracio de hiis, que accidunt ei ex comparacione sui ad quantitates continuas sicut hoc, quod alius est alinealis, alius superficialis, alius cubus, alius solidus et similia.

Partes uero practice principaliter due sunt, scilicet sciencia coniungendi numeros et sciencia disiungendi. set sciencia coniun-

3—4 cf. Boëthius, Inst. arithm. Praef. 8—9 Aristot., Anal. post. I, 1. 71 a 1—11. 13—21 cf. Isid., Etym. III, 5. 6. 7. 22—23 Al-Farabi, l. c. p. 15.

1 numer[or]um *P* proprietates numeri *C* 2 ipsa] practica *D* 3 *C in marg.*: Quod sit genus eius 5 *C in marg.*: Que materia huius artis quia de] quod hec accid. *D* 6 esse dicatur *D* 7 non *om. P* ipsa *om. C* 8 nullius] illius *D* suam *om. C* 9 et] ut *C* 10 coniunctione *D* sine ex sua materia uel ex materiei commixtione *C* uero] enim *C* 11 sciencie *om. D* diuine sciencie *C* 13 *C in marg.*: De partibus huius artis habet alias *D* theorica] rethorica *R* 14 *C in marg.*: Prima prima est *om. C* 16 *C in marg.*: Secunda consideracio est *D* 17 ex sua essencia, ex proporcione *C* aliam (!) *P* 18 supparticularis *C* 20 alinealis *om. P (lacuna)* linearis *DC* 21 alius solidus, alius cubus *D* alius cubitus (!), alius solidus *C* alius solid.] uel solid. *P* 22 uero *om. D* 23 numeros . . . disiungendi *om. P*

gendi alia est sciencia aggregandi, alia duplandi, alia multiplicandi. sciencia uero disiungendi alia est diminuendi, alia diuidendi. sciencia uero radices numerorum inueniendi sub utraque continetur, quoniam numeri radix utroque modo inuenitur, scilicet multiplicando et diuidendo.

Species quoque alias habet theorica, alias practica. Species theorice sunt tres, quarum prima dicitur arithmetica medietas, secunda geometrica medietas, tercia armoniaca medietas. De quibus plene tractatur in arithmetica Nichomachi. — Species uero practice sunt diuersitates negociacionum, in quarum unaquaque ars tota exercetur, quarum alia est sciencia uendendi et emendi, alia mutuandi et accommodandi; alia est conducendi et locandi; alia est expendendi et conseruandi; alia sciencia est profunditates seu latitudines uel altitudines uel quelibet alia spacia rerum inueniendi. De quibus omnibus sufficienter tractatur in libro qui arabice „mahamelech" uocatur.

Officium autem theorice est naturas numerorum diligenter inquirere et quantam uim habeant, in creaturis demonstrare.

Finis eius est cognicio disposicionis omnium ad exemplar numerorum.

Officium uero practice est omnis species coniungendi et disiungendi numeros circa integros et fractiones plene exercere.

Finis eius est, in nulla specie negociandi errorem numerandi nullatenus incurrere.

1—5 Al-Farabi, l. c. p. 15. 11—17 Al-Farabi, l. c. p. 15.

1 duplicandi *Far.* 2 dimidiandi *R* diminuendi, alia autem dimidiandi *C* 4 radix numeri *DPC* 6 *C in marg.*: Que sint species eius 8 geometra (?) *R* geometria *D* armonica *C* 9 medietas *om. D* plenarie *R* 11 tota ars *DPC* 13 concludendi (!) *P* est *om. Far.* exponendi *P* expeodendi *R* alia conseruandi et expendendi *C* 13—14 conseruandi] suadendi *Far.* 14 est sciencia *DPC* 15 rerum *om. C* inueniendi] considerandi *D* 16—17 mahamelec *R* 18 *C in marg.*: Quod officium autem *om. C* theorice] rethorice *R* naturas *om. C (lacuna)* 19 uim] inde *R* quantam in naturis habeant demonstrare *D* 21 *C in marg.*: Quis finis 23 species] uices *D* 24 exercere plene *C* 25 est *om. C*

Instrumentum uero theorice est demonstracio. que quid sit et ex quibus fiat superius dictum est.

Instrumentum uero practice est tabula abachi seu ritmimachia, que est ludus de pugna numerorum secundum proporciones eorum.

Artifex huius artis arithmeticus, qui uel in theorica nouit numerorum uirtutes indagare, uel in practica coniungendo et disiungendo numeros secundum omnes species suas cuiuslibet rei proposite summam inuenire.

Arithmetica autem dicitur sciencia de uirtute numeri. „ares" enim uirtus interpretatur. inde arithmetica de uirtute numeri sciencia uocatur. ipsius est enim, omnem uirtutem numeri considerare et quid in creaturis ualeat demonstrare.

Ordo autem eius hic est, quod ipsa est prior omnibus disciplinalibus eo, quod ipsa nulla illarum indiget. Ille uero egent ipsa, quia, ut ille sint atque subsistant, istius egent auxilio. si enim natura priora sunt, quibus destructis alia destruuntur set positis non ponuntur, immo econtrario aliis positis ipsa necessario ponuntur, set destructis non destruuntur, profecto arithmetica prior est omnibus aliis: arithmetica enim destructa, cetere destruuntur. nam si numerus non est, ternarius non est; et si ternarius non est, triangulus non est; et si triangulus non est, nulla angulosa figura est, quoniam omnes angulose figure per triangulum probantur

14 ss. cf. Isid., Etym. III, 1. 17 ss. cf. Boëth., Inst. arithm. I, 1.

---

1 *C in marg.*: Quod instrumentum theorice] rhetorice *R* 2 fiat] constat (*corr.*: alias fiat) *C* 4 pungua *P* 6 *C in marg.*: Quis artifex artifex autem *C* est arismeticus *C* 7 uirtutes numerorum *C* indigare *P* et *om. C* 8 omnes *om. D* 10 *C in marg.*: Quare sic dicatur. Arismetica est sciencia que dicitur de uirtute n. *C* numerorum *P* 11—12 ares enim . . . numeri *om. P (Homoeotel.)* 11 uirtus] numerus (!) *C* interpretatur *om. D* 11—12 sciencia de uirtute numerorum *C* 12 ipsi *P* enim est *D* omnes uirtutes *D* 14 *C in marg.*: Quis ordo sit huius artis eius] huius *P* est prior] est *om. I* 15 illarum] earum *D* 16 indigent *D* omnis uero indiget ipsa *C* 16 ut ille sint] aut ut sint *C* subsistunt *C* sunt *DP* 19—20 profecto prior est arismetica *C* 20 est prior *D* 21 ternarius non est *om. P* 21—22 et si tr. non est *om. R (Homoeotel.)* 22 triangulosa *C* 23 angulos (!) *R* anglose *P* triangulos *C*

et ita geometria non est. item: si numerus non est, nec quaternarius, nec quinarius nec octonarius est. qui si non fuerint, nec diatesseron, nec diapente nec diapason musice consonancie erunt, que a predictis numeris denominantur. quapropter si arithmetica non fuerit, musica non erit. — Similiter de ceteris. Ipsa uero posita ceteras non ponit. nam potest esse arithmetica ita, ut nulla aliarum sit. set qualibet ceterarum posita ipsa necessario ponitur. nam si geometria uel musica, uel quelibet aliarum est, procul dubio arithmetica est, set non conuertitur. Item ceteris ideo prior est, quod mundi conditor deus numerum habuit raciocinacionis exemplar. quecumque enim constituit fabricante racione, secundum numeros colligauit. et ideo numerus omnem creaturam natura precedit, quia ab ineffabili trinitate, que cuncta condidit essencialiter non recedit. unde est illud: „numero deus impare gaudet“ ac per hoc quecumque esse ceperunt, sicut non sine deo, sic eciam non sine numero fieri potuerunt. unde numerus naturaliter inest omnibus rebus. quia enim omne quod est substancia uel accidens est, omnis autem substancia corporea uel incorporea ex materia et forma consistere dicitur, profecto a uera unitate, que deus est, non nisi dualitas, que est materia et forma creari potuit. primum enim, quod ex se unitas generat, binarius est, qui diuisibilis est. unde omnis creatura diuisibilis est in materiam et formam ex quibus et in quibus consistit. et secundum hoc disciplinam numeri apud grecos primus Pitagoras aucupans inuenit. deinde

15 Verg., Ecl. 8, 75. 24—25 Isid., Etym. III, 2.

1—2 quaternarius non est, nec quinarius, nec octonarius est *C* 3 dyathesaron neque *D* dyapauson *D* 4 denominatur *R* 6 posita *om.* *P* cetera *C* nam] non *R* 7 ceterarum] aliarum *C* 9 aliarum est] est *om.* *C* set] si *P* 10 ideo ceteris *C* ideo *om.* *R* 11 raciocinacionis] primum suo racionis *D* quo cum enim *P* 12 racione fabricante *P* fabric. . . . secundum *om.* *D* numero collig. *D* 15 est *om.* *C* quocumque *P* quandocunque *C* 17 potuerit *P* 18 quia] quare *D* est *om.* *D* 19 et] ex forma *P* 20 consistit *P* dicitur constare *D* profecta *R* perfecto *DP* que est Deus *C* 21 nisi] $\dot{v}$ (?) *D* 22 quia] qui qui *R* quia *P* qui quia duplex est, omnis creatura *C* 23 unde] quoniam *D* ex] in *C* 24 in] ex *C* hoc *om.* *C* 25 primis *D* pictagoras *RC* pithagoras *D*

Nichomachus diffusius scripsit, quam postea apud latinos Apuleius, deinde Boēcius transtulit.

De musica.

Circa artem quoque musicam hec eadem inquirenda sunt scilicet: quid sit ipsa, quod genus eius, que materia, que partes, que species, quod instrumentum, quis artifex, quod officium, quis finis, quare sic dicatur, que eius utilitas, quo ordine legenda sit.

Quid sit ipsa sic diffinitur: musica est pericia modulacionis sono cantuque consistens. modulacio autem est quarumlibet rerum diuersarum concors modificacio. modificacio uero alia est elementorum in composicione mundi corruptibilis, alia humanorum in complexione corporis animalis, alia est sonorum armonia sensibilis. prima est musica mundana, secunda humana, tercia instrumentalis. quam quia predictis uerbis auctor diffinire uoluit, ideo postquam dixit „modulacio" adiecit „sono cantuque consistens". sonus est quicquid auditu percipi potest, siue sit animalium, sive non animalium scilicet quarumlibet rerum, ut frangor arborum et strepitus pedum. cantus autem est uocis inflexio. uox uero est, que per quasdam partes gutturis que arterie uocantur egreditur et ab animali profertur. unde proprie uox hominum et irracionabilium animalium est. in aliis uero abusiue et improprie sonitum uocem uocant ut „uox tube infremuit". nam sonus directus est et

1—2 Isid., Etym. III, 2. 9—10 Isid., Etym. III, 15. 19—20 Isid., Etym. III, 20, 8. 22—24 Isid., Etym. III, 20, 2. 24 s. Isid., l. c. III, 20, 8.

1 nicomacus *R* nichomachus *C* postea] post *D* 3 *Inscriptio om. RD* De musica et eius partibus *C* Musica *H (in marg.)* 4 artem *om. C* 5 quid ipsa sit *D* 9 Quid . . . diffin. *om. D* *C in marg.*: Quid ipsa sit Quid autem ipsa sit *C* 10 est autem *D* 11 diuers. rerum *D* conchors *D* 12 corruptib.] corporalis *D* 13 humorum (!) *C* 14 amonia (!) *R* armonie *DC* mundana] *R praebet*: humana; *in marg. corr.*: mundana 14—15 secunda est humana *C* 16 actor *D* dicit *D* 18 sit *om. C* 19 fragor *DPC* *C post* pedum: et similia 20 inflectio *C* uero] autem *C* 21 arterie *P* alterie *D* uocantur *om. P* 22—23 est animalium *C* 23 uero] autem *C* improprie et abusiue *D* 24 ut] unde (!) *D*

sonus semper precedit cantum. cum ergo dixit: „musica est pericia", genus posuit, in quo cum aliis scienciis conuenit; cum vero adiecit „modulacionis", separauit eam ab aliis scienciis tam disciplinalibus, quam naturalibus, quarum nulla de modulacione intendit. set quia in hoc cum mundana musica et humana conuenit, ideo ad remocionem earum adiecit „sono cantuque consistens", ut hoc de sola instrumentali intelligatur, que aliquando sono rerum insensibilium, aliquando uoce animalium, in quibus est uocis inflexio, formatur. hec igitur musica est sciencia de modulacione uocis, arte uel natura.

Genus eius est, quod ipsa est sciencia armoniace modulacionis, que ex concordancia plurimorum sonorum uel ex composicione uocum conficitur.

Materia huius artis est tonus. tonus autem est acuta enunciacio uocis. est enim armonia differencia et quantitas, que in uocis accentu et tenore consistit.

Cuius genera in quindecim partes musici diuiserunt. ex quibus ypolidius nouissimus et acutissimus, ypodorius autem omnium grauissimus est.

Partes uero alias habet theorica, alias practica. — Partes practice sunt tres: sciencia de acuto sono et sciencia de graui et sciencia de medio. de hiis enim tractat ostendens utilitates eorum et comparaciones eorum inter se, et quomodo ex eis componuntur cantilene. —

---

11 cf. Isid., Etym. III, 20, 2. 14—19 Isid., l. c. III, 20, 7. 21—22 Al-Farabi, de ortu scienc.

---

1 semper prec. sonus cant *D* 2 posuit genus *D* conueniat *C* 3 scienciis *om. P* 4 disciplinabilibus *R* 5—6 in hoc musica est mundana et humana, ideo ad . . . *D* 6 remoracionem *R* 7 instrumenta enim (!) *R* instrumentali intendat, que *C* 8 sensibilium *C* intelligibilium *D* 9 inflexio uocis *D* est musica sciencia *C* 11 *C in marg.*: Quod genus huius artis ipsa est] est *om. C* 12 sonorum plurium *D* ex (*post* uel) *om. D* 14 *C in marg.*: Que materia huius artis huius] eius *C* artis *om. P* tonus *om. P* totius (!) *R* acuta *om. C* 15 armonie *DPC* 16 que] qui (!) *D* tenere (!) *P* 17 Cuius genera musi (!) in 15 part. diu. *C* musice *P* 18 ypellidius *RDC* ypollidius *P* nouissimus . . . ypodorius *om. P* acut. est *D* omnium nouissimus *C* 20 habet theorica, alias *om. P* 20—21 Partes uero pr. *C* 21 tres, scil. *C* 24 componantur *DP*

Partes uero theorice sunt quinque. quarum prima est sciencia de principiis et primis, que debent administrari in accepcione eius, quod est in hac sciencia et quomodo eciam administrentur illa principia et qualiter inuenta sit hec ars et ex quibus et ex quot componatur et qualiter oportet inquiri id, quod est in ea. secunda est doctrina de disposicionibus huius artis, scilicet inueniendi neumata et cognoscendi numeros eorum, quot sunt, et species eorum et declarandi proporciones quarumdam ad alias et demonstraciones de omnibus illis; et docet species ordinum et situm eorum, quibus preparantur, ut unusquisque accipiat ex eis quod uult et componat ex eis armonias. tercia est doctrina de conueniencia principiorum et de sermonibus et demonstracionibus specierum, instrumentorum artificialium, que preparantur eis, et de accepcione omnium eórum in ea et situ ipsorum in ea secundum mensuracionem, que assignatur in principiis. quarta est doctrina de speciebus casuum naturalium, que sunt pondera neumatum. quinta est doctrina de composicione armoniarum in summa; deinde de composicione armoniarum integrarum, scilicet illarum, que sunt posite in sermonibus metricis compositis secundum ordinem et ordinacionem et qualitatem artis eorum secundum unamquamque intencionem armoniarum; et docet quomodo fiant penetrabiliores et magis ultime in ultimitate intencionis, ad quam facte sunt.

1—23 Al-Farabi, De scienc. p. 23 s.

1 thorice *P* *C in marg.*: prima 2 sciencia] doctrina *PC om. D* 3 quomodo] qualiter *Far.* eciam *om. D* 4 principia illa *D* pr. ipsa *C* 4—5 et ex quibus . . . huius artis *om. D* 5 ex quot] ex *om. Far.* qualiter enim *Far.* id] aliud *Far.* 6 quod in ea est *C* Secunda uero *Far.* *C in marg.*: Secunda 7 pneumata *P* neupmata *C* 8 quot] qui *C* *D addit post* eorum: quot sint et quot s. *Far.* quot sint *Far.* 9 ab illis ad alias *Far.* omnibus communibus illis *Far.* 10 situum *P Far.* ut] aut *R* et *DP* ut *C Far.* 11 ex eis . . . componat *om. P (Homoeotel.)* armoniam *C (supr. corr.*: armonias) 12 tercia uero *Far.* conuenienciis *C* de *om. C* et de] in *Far.* 13 super species instrumentorum *Far.* 15 ipsorum] eorum *C Far.* assignantur *Far.* 17 pneumatum *P* neupmatum *C* 18—19 in summa . . . armoniarum *om. P (Homoeotel.)* 20 composicionis *R om. P* 21 earum *C* 22 armoniacarum *D* fiunt *Far.* 23 scilicet in ultim. *Far.* utilitatem *D* in ultimate it'acionis (? *C*

S p e c i e s quoque alie sunt practice, alie theorice. S p e c i e s p r a c t i c e sunt diuersitates instrumentorum, quibus fiunt; aliquando enim uoce, aliquando tactu, aliquando pulsu, aliquando flatu exercetur: u o c e ut hominis, t a c t u ut in psalterio, p u l s u ut in cithara, f l a t u ut in tibia. — S p e c i e s u e r o t h e o r i c e sunt tres: melica, rithmica, metrica. m e l i c a est, que discernit in sonis acutum et grauem et medium. r i t h m i c a est, que requirit in scansione uerborum, utrum sonus an bene an male cohereat. m e t r i c a est, que genera diuersorum metrorum cum probabili racione cognoscit, uerbi gracia, ut heroicum, iambicum et similia.

Vel secundum alios species eius sunt tres, scilicet melos, metrum et gestus. m e t r u m inuentum est ad proporcionandos intellectus inciuiles dictionibus. m e l o s inuentum est ad proporcionandas partes acuitatis et grauitatis. et hec due subiecte sunt sensui auditus. g e s t u s autem subiectus est sensui uisus, qui institutus est ad confirmandum se metro et sono motibus consimilibus et comparacionibus competentibus. hec igitur ars subiecta est duobus principalibus sensibus, qui sunt uisus et auditus.

I n s t r u m e n t u m u e r o aliud est practice, aliud theorice. — I n s t r u m e n t u m p r a c t i c e aliud est naturale, aliud artificiale. naturalis est ut epiglotes, uuula et que sunt in eis et arterie et nasus. Instrumentum uero artificiale est ut fistule, corde, tuba, timpanum, uerba et similia.

3—5 cf. Isid., Etym. III, 19, 2. 6—11 Isid., Etym. III, 18. 12—20 Al-Farabi, De ortu scienc. 23–25 cf. Al-Farabi, De scienc. p. 23.

1 *C in marg.*: Que species sunt huius artis 3 aliquando flatu, aliquando pulsu *C* 5 tuba *C* 6 *C in marg.*: melica que] quando (?) *R* 7 et grauem] et *om. C* *C in marg.*: ritmica 8 scancione *R* sonacione *P* scandicione *C* uel male *C* coheat *P* 9 *C in marg.*: metrica 12 eius *om. D* 13 gustus (!) *R* *C in marg.*: metrum proporcionandum *C* 14 inciuiles] ciuiles *C* racionales *Far.* *C in marg.*: melos 15 accuitatis partes *D* 16 *C in marg.*: gestus autem *om. D* est subjectus *D* 17 ad formandum se *D* conformandum *C* 18 et motibus *D* 21 *C in marg.*: Quo instrumentum huius artis 22 Instr. uero *C* est *om. D* 23 esyplotes et similia *C* uuula] gula (!) *D* vincula (!) *Far.* 24 *D add. post* artif.: practice ut fist.] asoile *C* 25 timp. uerba *om. C*

Instrumentum theorice est . . . .

. . . .

Artifex practice est. qui format neumata et armonias et alia accidencia eorum secundum quod sunt in instrumentis, quorum accepcio assueta est in eis. Artifex uero theorice est, qui docet hec omnia secundum artem fieri.

Officium autem theorice est in summa comprehendere cognicionem specierum armonicarum et illud a quo componuntur et illud ad quod componuntur et qualiter componuntur, et quibus modis oportet ut sint, quousque faciant operacionem suam penetrabiliorem et magis ultimam.

Officium practice est cantilenas secundum artem componere, que humanos effectus possint mouere.

Finis theorice est, que ad officium spectant, sciencia comprehendere. Finis practice illa docte exercere.

Quare sic dicatur: Musica per deriuacionem dicitur a musis. muse autem appellate apo tu muso i. e. a querendo, eo quod per eam sicut antiqui uoluerunt uis carminum et uocis modulacio quereretur; quarum sonus, quia sensibilis est, et preterfluit in preteritum tempus imprimiturque memorie. ideo a poëtis Iouis et Memorie musas filias esse confictum est. nisi enim ab homine memoria teneantur, soni pereunt, quia scribi non possunt.

1—11 Al-Farabi, l. c. p. 23. 15—23 Isid., Etym. III, 15, 1 s.

---

1 *Hic hiat lacuna in omnibus codd.* 3 *C in marg.*: Quis artifex opifex *Far.* nueumata *D* 4 accidencia] essencia *R* secundum *om. P* ubi sunt *Far.* in *om. D* 5 suscepcio *D* uero *om. D* 7 *C in marg.*: Quod officium summo *D* 8 armoniacarum *P* a] ex *DPC Far.* et illud ad q. comp. *om. P (Homoeotel.)* 9 *P add. ante* et quibus: et illud a quo componuntur et ex quibus *Far.* 10 oportet *om. D* ut] quod *C* operacionem] comperacionem *D Far.* suam *om. D* 10—11 pentrabilem *Far.* 12 Off. autem *C* 13 affectus *C* possunt (?) *C* 14 *C in marg.*: Quis finis est *om. RP* 15 finis uero pr. est illa docere et exercere *C* 16 *C in marg.*: Quare sic dicatur *om. D* 17 a pontu (!) *D* a potemuso *C* adquirendo *D* 18 carminis *D* 19 querentur *P* quarum sonus] quorum son. *D* quatenus (?) *P* quare son. *C* 19—20 preterfinit *D* 20 in] inter *R om. D* imprimitur *D* 20—21 Iouis et Iuone *C* 21 filias esse musas *C* confixum *C* 22 enim *om. R* soni ab homine etc. *C* teneatur (!) memoria *D*

A quo fuerit inuenta: Moyses repertorem artis musice dicit fuisse Tubalchain, qui fuit de stirpe Chain ante diluuium. Greci Pitagoram dicunt huius artis inuenisse primordia ex malleorum sonitu et cordarum extensione percussa. alii Linum Thebeum et Amfion in musica arte primos claruisse ferunt. Post quos paulatim directa est precipue hec disciplina et aucta multis modis; eratque tam turpe musicam nescire, quam litteras.

Vtilitas huius artis est magna tum ad temperandos mores animalium, qui excedunt equalitatem et perficiendos decores eorum, qui nondum sunt perfecti, tum ad conseruandum eos, qui uidentur equales et nondum perueniunt ad aliquod extremorum; et ideo interponebatur non modo sacris, set et omnibus solempnibus, omnibusque letis seu tristioribus rebus. sicut enim in ueneracione diuina hymni, ita in nupciis hyminei et in funeribus treni siue nenie et lamenta tibia canebant. in conuiuiis uero lira et cithara circumferebatur et accubantibus singulis ordinabatur conuiuale genus cancionum. Itaque sine musica nulla disciplina potest esse perfecta. nichil enim sine illa manet. — Ipse mundus quadam armonia sonorum fertur esse compositus, ipsumque celum sub armoniaca modulacione dicitur reuolui, que est musica mundana. musica mouet affectus, prouocat in diuersum habitum sensus. In preliis quoque

1—7 Isid., l. c. 8—12 Al-Farabi, De ortu scienc. 12—22 Isid., Etym. III, 16, 2—17, 3.

1 *C in marg.*: A quo fuerunt inuenta (*ubi adiung. antecedenti*) A quo f. inu. *om. D* fuerint *C* musice artis *C* 1—2 repertor est (?) artis musice dicitur fuisse *D* dicitur *RDP* 2 tubalcahim *P* tubalcayn *C* cain *D* cahim (!) *P* cayn *C* 3 huius artis dicunt *D* 3—4 et malignorum *P* ex malorum *R* 4 linum] bonum *P* 4—5 Et alii thebeum et amphion *C* 5 claruisse primos *C* feruntur *P* 6 directa est paulatim *D* hec disc. *om. C* aucta] acuta *R* acta *D* 8 *C in marg.*: Que utilitas huius artis hutilitas *P* magna est *DC* 9 quod extendunt *D* que excedunt *C* perficiendo *C* 9—10 decores] electores *P* 10 conseruandos *D* 11 qui] quod *P* peruenerint *D* peruenerit *P* peruenerunt *C* 12 interponebantur *PC* et omnibus] et *om. C* omnibus] hominibus *D* 13 tristiorum *D* tristibus *C* 14 ueneacione *R* ymni *D* ympni *C* yminei *D* 16 conuiuis *R* coniugiis *D* accumbantibus *D* 17 Ip[s]aque *R* Item *D* 19 illa] ipsa *D* Ipse enim mundus *C* 19—20 esse fertur *P* 20 armonia *P* arismetica *D*

tube concentus pugnantes accendit et quanto uehemencior fuerit clangor, tanto fit ad certamen animus forcior. siquidem et remiges cantu hortantur ad tollerandos quosque labores. musica animum mulcet et singulorum operum fatigacionem uocis modulacio consolatur; excitatos quoque animos musica sedat. Vnde et utilis est ad salutem corporis, eo quod quandoque corpus infirmatur languente anima et impeditur ipsa existente impedita. unde et curacio corporis fit per curacionem anime et per aptacionem suarum uirium et temperanciam sue substancie et sonis agentibus hoc et conuenientibus ad hoc. sic Dauid Saulem a spiritu immundo arte modulacionis eripuit. ipsas quoque bestias et uolucres ad auditum sue modulacionis musica prouocat. set et quicquid loquimur uel intrinsecus uenarum pulsibus commouemur per musicos rithmos armonie uirtutibus probatur esse sociatum.

Post arithmeticam autem continue legenda est. cum enim arithmetica sit sciencia de numero per se, musica uero de numero relato sciencia, numero autem nil propinquius, quam numerus esse uidetur, et omnis armonie musice a numeris denominatur, ideo musica post arithmeticam consequenter legenda esse conuincitur.

De geometria.

Circa geometriam quoque hec eadem inquirenda sunt: quid sit ipsa, quod genus eius, que materia, que partes, que

---

1—5 Isid., l. c. 5—10 Al-Farabi, De ortu scienc. 10—15 Isid., Etym. III, 17, 3.

---

1 tube *om. C* pugn accedit (!) *R* pugnantos *P* 2 clagor *R* tanto] cantus (!) *D* 3 ortantur *D* 4 animum] autem *C* 5 excitatosque *C* 6 et *om. DC* eoque quandoque *R* quando *D* 8—9 aptacionem] adepcionem *C* 10 agent. hoc] hic *D* et conuen. ad hoc *om P* Sic] sicut *P* sauelem *P* 11 medulacionis *P* ipsasque *C* 13 et *om. P* 14 rimos *P* rithmicos *D* comprobatur *C* 16 *C in marg.*: Quo ordine legenda sit autem] ante *P* continue] statim *C* est *om. D* 17 enim *om. C* 18 sciencia *om. D* scienc. de num. rel. *P* *C add. post* propinq.: esse uidetur q num. 18—19 quamuis esse uidetur ut omnis . . . *D* 20 ideo post arithmeticam musica *DPC* 21 connumeratur *C* 22 *Inscriptio om. RD* De geometria et eius partibus *C* Geometria *H (in marg.)* 23 quoque *om. C* 24 *D add. ante* quid: scilicet quid ipsa sit *D* 24—103, 1 que species que partes *D*

species, quis artifex, quod instrumentum, quod officium, quis finis, quare sic dicatur, quo ordine sit legenda.

Quid sit ipsa, quidam sic diffiniunt: geometria est disciplina magnitudinis et formarum, que secundum magnitudinem considerantur. alii uero sic: geometria est magnitudinum racionabilium propositarum uestigata racione probabilis dimensionis sciencia. „racionabilium" dicit ad differenciam irracionabilium, scilicet surdarum, quarum dimensio probabilis non est ut quadratura circuli.

Genus eius est, quod ipsa una ex quattuor matheseos disciplinis speculans abstracta et cum motu. omnis enim disciplina philosophie theorice aut est abstracta, aut inabstracta, aut cum motu, aut sine motu. ex quibus necessario tres species theorice philosophie proueniunt: aut est enim abstracta et sine motu ut theologia, aut inabstracta et cum motu ut naturalis, aut abstracta et cum motu ut mathematica, que est media inter utramque. Genus igitur geometrie est, quod ipsa est una et principalis de disciplinis mathematicis, a qua omnes tam precedentes, quam sequentes tocius sue probacionis sumunt munimentum. quicquid enim in aliis dicitur, totum pene figuris et racionibus geometricis demonstratur.

Materia eius est magnitudo immobilis, cuius alia est linea, alia superficies, alia corpus. que ideo magnitudo immobilis dicitur, quoniam abstracta a materia omnino sine motu

---

3–5 Isid., Etym. II, 24, 15; III. Praef. 11–17 Boëth., Trin. 2 cf. supra p. 15, 6 ss. Al-Gazel, Phil. I, 1.

1–3 Quod officium . . . geometria est *om. D* 3 Quid ipsa sit, sic diffinitur a quibusdam *C* 4 formarum specie *P* magnitudinem] consuetudinem *DPC* 5 consideratur *R* alii uero sic *om. D* 6 dimissionis *R* dimensionis *C* diuisionis *DP* 7 dicit . . . irracionabilium *om. R (Homoeotel.)* 8 dimensio] diuisio *P* quarum sciencia probabilis *C* 8–9 ut quadr. circ. *om. D* 10 *C in marg.*: Quod genus eius Genus eius idem quod ipsa est *C* mathoseos *P* 11 speculans] petulans *C* cum] sine *D* 12 aut est inabstracta aut abstracta *C* 14 est *om. D* enim] eciam *P* aut enim est *C* 15 et *om. D* 16 *lege:* aut inabstracta et sine motu (cf. *Boëth., Trin.* 2) 19 subsequentes *DC* sue] substancie (?) [sbc'] *D* sumit (!) *R* 19–20 munimentum] inicium *C* 20 enim] est *P* 21 geometricis *om. D* 22 cuius] eius *P* 23 ideo] igitur *D* 23–24 mobilis *DPC*

intelliguntur. in materia uero, que semper in motu est, mouentur, quia dicente **Boëcio** tactu uariabilis rei permutantur. hec igitur duobus modis considerantur, quia extra materiam et in materia. prout autem sunt in materia, sensibilia sunt, set non senciuntur, nisi simul admixta cum aliis, sine quibus in materia esse non possunt; aut enim senciuntur cum coloratis uisu, aut cum sonoris auditu, aut cum odoriferis uel fetidis olfactu, aut cum dulcibus uel amaris gustu, aut cum calidis uel frigidis tactu. — cum autem extra materiam intelliguntur, ab hiis, quibus in materia coniuncta sunt, separata accipiuntur.

Set quia geometrie est, utroque modo illa considerare, ideo geometria alia est practica, alia theorica. Practica enim accipit hec, prout in materia sunt admixta cum aliis, quamuis nullum habent respectum ad alia, quibus admixta sunt. sicut enim medicus solam caliditatem in herba querit, quamuis caliditas sine calore non sit, ita practica geometria solum longum, uel latum, uel spissum, uel curuum, uel rectum in materia querit non attendens, cuius coloris, siue cuius alterius accidentis sit. Practica igitur hec prout in materia sunt considerat, quamuis alia, quibus admixta sunt, non attendat.

Theorica uero hec a materia per intellectum abstrahit et non solum ab omnibus aliis, quibus admixta sunt, uerum eciam a se inuicem ea discernit et ea sic abstracta per se singillatim considerat et unumquodque per se quid sit, diffiniendo demonstrat. hec enim, quamuis in materia cum aliis et inter se admixta sint, tamen cum unumquodque per se intelligitur

2 **Boëthius**, Instit. arith. I, 1. 11—12 **Al-Farabi** secd. Vinc. Bellouac., Spec. doct. XVIII, 27.

1 intelligatur *D* uero *om. C* 3 consideratur *R* considerantur in mat. et extra mat. *C* 4 autem] ante *P* *C in marg.*: in materia sensibili *C* 7 sonis (!) *D* 8 calictis (!) *P* 9 *C in marg.*: extra materiam 11 illa] ea *C* 12 est *om C* alia est theorica *DP* *C in marg.*: Practica 13 *P addit* enim *ante* hec D *bis* in materia *(ante et post* sunt) 14 habeat (hāt) *R* 16 colore *in omnibus codd.* 18 cuius (*post* attend.)] eius *P* cuius (*post* siue)] eius *P* 19 Practica *om. D* hec igitur prout . . . *D* hec *om. P* 21 *C in marg.*: Theorica hec per intellectum abstrahit a materia *C* 23 inuice (!) *R* ea (*post* inuic.) *om. D* ea (*post* et)] eo *D om. P* 23—24 sigillatim *PC* sigillatim (*uel* sigulatim?) *D* 25 cum] est *P* 26 sunt *D*

essencia unius omnino diuersa esse ab alia inuenitur, sicut color et sapor quamuis in materia et inter se admixta sint, uisus tamen colorem tantum et gustus saporem tantum percipit. cum autem theorica extra materiam lineas, superficies et corpora intelligit, ea, que accidunt eis absolute quidem absque omni materia secundum modum communem, in quo conueniunt omnes linee, omnes superficies et omnia corpora, accipit. accidencia uero, que circa ea considerat, aut sunt figure, ut triangulacio, quadratura, rotunditas et similia, aut equalitates, inequalitates, species situum et ordinum; et quod alie sunt proporcionales, alie improporcionales, alie racionales, alie irracionales et omnia alia, que accidunt eis.

Practica vero circa lineas superficies et corpora considerat ea, que accidunt eis, scilicet curuitatem, rotunditatem, rectitudinem et cetera ut longitudinem et latitudinem et spissitudinem et similia, set omnia hec prout sunt in materia in qua et ex qua operatur secundum artem suam. sic ergo magnitudo immobilis materia est huius artis: set aliter practice, aliter theorice: practice prout in materia senciuntur, theorice prout extra materiam intelliguntur.

Partes autem alias habet theorica, alias practica. Partes theorice sunt tres: una est consideracio de lineis, alia de superficiebus, alia de corporibus. illa uero, que est de corporibus, diuiditur secundum numerum corporum

4–7 Al-Farabi, De scienc. p. 16. 9–12 Al-Farabi, De scienc. p. 16 s. 22–24 cf. Al-Farabi, De scienc. p. 17.

1 ess. unius diuersa ab alia omnino inuenitur *C* calor *PC* 4 materia (!) *P* lineas *om. P (lacuna)* linea *C* 5 quidem] est et *C* omni] enim (et) *P* 6 communem] omnem *R* 7 omia (!) *P* accepit *P* 8 aut] ut *P* triangulo *P* 9 reconditas (!) *P* an inequal. *PC* 9–10 species *om. D* 10 sicium (!) *P* 10–11 alie improp. *om. PC* 11 alie irrac. *om. C* 12 que eis accidunt eis (!), scil. curuitatem . . . *D* 13–14 Practica . . . accidunt eis *om. D (Homoeotel.)* 14 scil.] secundum *C* 14 15 rectitudinem *om. PC* 16 hec omnia *DPC* 17 ex *om. P* Sicut *P* Sit magnitudo inmobilis *C* 18–19 aliter theorice, aliter practice *C* 19 Practice . . . theorice *om. R (Homoeotel.)* Practice enim secundum quod in materia senciuntur *C* 21 *C in marg.*: Que partes 24 diuiditur] dicitur *D* numerum] *(Lege probab.)*: naturam

scilicet in cubos, piramides, spheras, columpnas, serratilia, permealia. De hiis autem omnibus speculatiua duobus modis tractat: uno, cum unumquodque istorum per se considerat, alio, cum unumquodque istorum alii comparat secundum ea, que accidunt eis. cum autem ea inter se comparat, aut considerat equalitatem aut inequalitatem eorum uel aliquod aliud suorum accidencium, aut considerat qualiter unum in alio ordinetur, uidelicet qualiter linea in superficie et superficies in corpore, uel superficies in superficie et corpus in corpore.

Notandum autem, quia aliud est corpus naturale et aliud corpus mathematicum. corpus naturale est substancia, in qua possunt poni tres linee sectantes se secundum rectos angulos; et ita est in predicamento substancie. — corpus uero disciplinale est distencio ad tres partes scilicet in longum, in latum et spissum. cum enim linea sit ad unam, superficies ad duas, corpus necessario ad tres partes erit distencio i. e. distensa magnitudo et sic est in predicamento quantitatis.

Partes uero practice . . . .

. . . .

. . . .

Species quoque alias habet theorica, alias practica. Species theorice sunt tres, scilicet operacio, sciencia, inuencio; quecumquo uero proponuntur in arte ista, aut proponuntur ad agen-

1—9 Al-Farabi, l. c. 11—17 cf. Al-Gazel, Lib. phil. I, 1 cp. 2. 21—23 cf. Anaritius, Comm. in Euclid. (ed. Curtze) p. 38.

1 spheras] superbas *D* serlatilia *P* 2 permealia *R* penealia *DP* pinealia *C* penitencialia (!) *Far.* autem *om. C* 3 tractat] considerat *Far.* 4—5 *Far. addit post* considerat: scil. per se lineam superficiem per se, cubum per se et ita de aliis considerat per se *D* cum] quod *D* 3—4 per se . . . istorum *om. C (Homoeotel.)* 4—5 secundum . . . comparat *om. R (Homoeotel.)* 5 autem ea] antea *P* aut] uel *Far.* 6 aliquid *D* 7 aut] uel *Far.* 8 ordinatur *Far.* 8 et] uel *C* 9 et] uel *C* 10 autem] est *D* est autem *C* quia] quod *D* et *om. C* et aliud est *D* 11 corpus *om. C* est *om. D* substantia *om. C* in quo *C* 13 et *om. C* 14 distenssio *DC* 14—16 scilicet . . . distensio *om. C (Homoeotel.)* 15 et] in *R om. D* ad] in *C* 16 necessario] uero *D* distenssa *D* 18 Partes uero pr. *om. D* *In R et P hiat lacuna; non ita in D et C* (*C in marg.*: †) 21 *C in marg.*: Que species scilicet *om. C* 23 uero] *C om. D* preponuntur *R* aut propon. *om. D* aut ad] ad *om. D*

dum, aut ad sciendum, aut ad inueniendum. ad agendum proponuntur ut gracia exempli primum et secundum theorema Euclidis et multa alia, que ad hoc proponuntur, ut illa faciamus, scilicet ut super datam rectam lineam triangulum equilaterum constituamus et ut a dato puncto cuilibet recte linee proposite aliam equalem ducamus, in quarum fine et similium semper dicendum est: „et hoc est, quod facere uoluimus". Ad sciendum uero proponuntur ut quintum theorema Euclidis et similia, quod est: si duo anguli cuiuslibet trianguli super basim fuerint equales, et anguli, qui sunt sub basi, erunt equales. in cuius fine et consimilium semper dicere debemus: „et hoc est quod scire uoluimus." Ad inueniendum autem ponuntur ut primum theorema tercii libri et multa alia ut: dato circulo centrum inuenire. licet enim sciamus, quod omnis circulus centrum habeat, nescimus tamen, ubi sit; et ideo in fine eius et consimilium semper dicere debemus: „et hoc est, quod inuenire uoluimus." Cum autem intencio geometrie speculative sit declarare quantitates et figuras et situs proporcionum unius ad alia, sicut in hiis, que docet scire et inuenire, profecto in hiis, que precipit facere, uidetur esse practica.

Finis enim theorice est aliquid docere. finis uero practice est aliquid agere. Propter quod dicimus, quod quia intencio theorice est dare scienciam tantum, profecto et in hiis, que operari precipit, eciam scienciam dare intendit propter multos, qui licet hec bene sciant et qualiter fiant et ingenium per-

---

1—25 cf. Anaritius, Comm. in Euclid. (ed. Curtze) p. 38 s. 4—6 Euclid., Elem. I, 1 s. 9—11 Euclid., l. c. I, 5. 13—14 Euclid., l. c. III, 1.

---

1 *C in marg.*: ad agendum 3 ad] ob *C* 5 cuiuslibet *C* linee recte *C* 6 proposite] proporcionate *D* equalem *om. D* inducamus *P* quarum *D* cuius *C* 7 est (*post* hoc) *om. C* uoluimus *P* *C in marg.*: Ad sciendum ad faciendum *D* 9 *C add. post* triang.: qui sunt super bas. 10 fuerint *om. C* uasi (!) *P* super basym *C* 11 consimilium] similium *C* dicere debemus] dicendum est *C* 12 uolumus *DPC* quod scire quod uolumus *D* *C in marg.*: ad inueniendum 12—13 proponuntur *D* 15 ideo *om. C* 16 consimilium] conisilium (!) *P* similium *C* dicere *om. D* debemus *om. P* 17 inuenire] uenire *P* uoluimus *om. P* 17—18 uoluimus . . . declarare *om. P* 19 scire et inuenire *om. P* 21 *C in marg.*: Quis finis enim] uero *C* 22 quod *om. D* 24 precepit *R* *om. P* 25 hoc *C* bene *om. D* fiant] sciant *P* et *om. C*

ficiendi ea docere ualeant, ipsi tamen non possunt hec perficere in materia, nec attribuere ei hanc formam. ac per hoc geometria theorica docet operacionem et est principium doctrinarum practice, que manibus exercentur. cuius opera ita sunt apud sapientes sicut ea, que proponuntur ad declaracionem aliorum.

Species quoque practice sunt tres: altimetria, planimetria, cosmimetria. Sciencia enim, qua considerat lineas superficies et corpora in altum, altimetria dicitur, scilicet sciencia de mensura altitudinis. qua uero in planum, dicitur planimetria i. e. scientia de mensura alicuius planiciei. qua uero in profundum, dicitur cosmimetria quasi sciencia de mensura solidi. cum enim omnis mensuracio aut sit linealis, aut superficialis, aut corporalis, profecto linealis a digniore parte sui uocata est altimetria, superficialis uero planimetria, corporalis cosmimetria.

Artifex uero theorice geometer, qui plane nouit omnes partes geometrie et eam docet.

Instrumentum eius est demonstracio. cuius demonstracionis partes diuersis assignantur modis. nam secundum Boëcium sex sunt: proposicio, descripcio, disposicio, distribucio, demonstracio, conclusio. secundum Arabes autem septem sunt scilicet: propositum exemplum, contrarium, disposicio, differencia, racio, conclusio. quorum omnium descripciones illorum est assignare, qui librum Euclidis incipiunt legere.

7—11 cf. Al-Farabi, l. c. p. 15 s.

---

1 hec *om. C* 2 ei *om. C* 3 theorica *om. C* 4 que in anima exercetur *D* ita] in *P* 5 aliorum *om. D* 6—7 palnimetria (!) *R* planimeta *P* 7 consinmetria *C* qua] que *DC* 8 altimetriam *P* dicimus *P* scilicet] i. e. *PC* sciencia *om. D* 10 alicuius superficiei uel planiciei *D* 11 dicitur *om. P* consimetria *D* conimetria *C* et bene dicitur profundimetria *Far.* 12 mensuracio omnis *D* 13 digniori *PC* 14 planimetria] altimetria (!) *D* cosmetria *R* consimetria *D* 15 *C in marg.*: Quis artifex geometrie *D* 15—16 omnes p. geom.] artem geometrie *C* 17 *C in marg.*: Quod instrumentum est dem. cuius *om. D* 18 affinguntur *P* 20 autem] am (!) *C* 20—21 secundum . . . scilicet *om. D* sunt septem *C* 22 *D praebet*: Secundum arabes septem sunt quorum . . . quorum] quo *P* 22—23 illorum] eorum *D* 23 qui librum legere *om. P*

Artifex uero practice est, qui eam operando exercet. Duo autem sunt, qui eam operando exercent, scilicet mensores et fabri. mensores sunt, qui terre altitudinem uel profunditatem uel planiciem mensurant. fabri uero sunt, qui in fabricando siue in mechanicis artibus operando desudant, ut carpentarius in ligno, ferrarius in ferro, cementarius in luto et lapidibus et similiter omnis artifex mechanicarum arcium secundum geometriam practicam. Ipse enim per semetipsum format lineas, superficies, quadraturas, rotunditates et cetera in corpore materie, que subiecta est arti sue. horum autem fabrorum multe species esse dicuntur secundum diuersitatem materiarum in quibus et ex quibus operantur. quorum unusquisque sicut habet materiam propriam sic et instrumenta propria. mensorum enim instrumenta sunt pes, palmus, cubitus, stadium, pertica et multa alia. carpentariorum uero securis et ascia, dolabrum et linea et multa alia. ferrariorum uero incus, forfices et malleus et multa alia. cementariorum uero linea, trulla, perpendiculum et multa alia.

Officium autem theorice est raciones de singulis reddere et de quacumque quantitate in mobili siue eius accidente aliquo ambigitur dubietatem demonstracione pulsare.

Finis eius est consecucio certitudinis de ambiguitate proposite questionis.

Officium uero practice est uel in mensurando de alto, profundo et lato certam dimensionem reddere, uel in fabricando

3–18 cf. Al-Farabi, l. c. p. 16.

1 *C in marg.*: artifex practice eam] causam *D* 2 sunt *om. PC* messores *D* 3 mens. autem *P* *C in marg.*: mensores 3—4 qui terre superficiem quamlibet mensurant *Far.* 4 *C in marg.*: fabri 6 ferarius *P* 7 similiter et *C* opifex *Far.* 8 actiuam *Far.* ipsa *P* ipsa autem *Far.* 9—10 materia *Far.* 10 est] sunt *C* 13 propriam materiam *C* et] habet *C* propria *om. D* enim *om. D* 14 palmu(l)e *uel* palimie (?) *P* stadium] fastidium *R* pertica, stadium *C* 14—15 et similium multa alia *C* 15 Carpentatariorum *D* acia (!) *C* dolabrorum *R* dola *P* 16 ferrariorum . . . alia *om. D (Homoeotel.)* 16—18 Ferrariorum . . . multa alia *om. C (duplex Homoeotel.)* 19 *C in marg.*: Officium autem] uero *C* 21 aliquo] de quibus *C* ambiguitur *R* 22—110, 2 Finis eius est . . exigit non excedere *om. C*

statutas lineas, superficies, figuras et magnitudines secundum quod species operis exigit non excedere.

Finis eius est uel certitudo dimensionis, uel merces et laus de consummacione operis.

Quare autem sic dicatur? Hec disciplina a mensura terre nomen accepit. „Ge" enim interpretatur „terra", „metron" uero „mensura". Inde geometria de mensura terre sciencia dicitur.

Huius inuentores primi traduntur Egipcii, qui pro eo, quod inundante Nilo et hominum possessionibus limo obductis agrorum limites ita confundebantur, quod possessiones singulorum a se non discernebantur, talem sollerciam adinuenerunt, cuius exercitacione sui quisque quantitatem agelli facilius a continenti posset secernere. set quamuis ad terre dimensionis utilitatem primitus inuenta uocabulum inde sortita sit, postmodum tamen sapientes racionem eius diligencius inuestigantes ad alia multa cognitu utiliora et iocundiora mensuranda eam quasi de terra ad celum transtulerunt. nam prouocati studio sapientes post illius terre dimensionem ceperunt terre, maris et aëris et celi spacia perquirere: quanto interuallo luna a terris et a luna sol ipse distaret et usque ad uerticem celi quanta se mensura distenderet et omnia alia, que astrologia per eam laborat racionabiliter apprehendere.

Magna est ergo istius discipline **utilitas**, quandoquidem et terrenarum dimensionum dat certitudinem et celestium spaciorum ueram acquirit comprehensionem.

5—8 cf. Isid., Etym. III, 10, 3. 9—23 cf. Isid., Etym. III, 10, 1 s.

---

1 lineas statutas *D* similiter et figuras *D* 3 *C in marg.*: Quis finis eius] uero *D* uel *om. C* dimensio *P* et] uel *C* 5 *C in marg.*: Quare sic dicatur 6 terre *om. D* 7 uero *om. D* enim *C* terrea mensura *C* 9 *C in marg.*: Qui inuentores huius artis huius autem *D* 10 nilo] malo (!) *D* nylo *C* limo] nylo *C* 11—12 a se singulorum *R* 13 quisque *C* 13—14 a continente *C* 14 a terre dimentionis *R* terrene *C* 15—16 post mundum tamen sapientes *RDC* 17 cognitu] cogitatum (?) *C* 18 nam prouocati (!) *P* 19 et *om. P* 20 spacia] sapiā *C* inquirere *C* 21 ipse *om. C* distat *D* quanta est *(bis) P* 24 *C in marg.*: Que utilitas istius] huius *C* ergo *om. PC* discipline] artis *D* 25 terrenarum] ceterarum *D* 26 ueram *om. C*

Post musicam uero legenda est: cum enim due sint species quantitatis, multitudo scilicet et magnitudo, multitudinis autem due sunt species, numerus per se, de quo arithmetica, et numerus relatus, de quo musica.

Post multitudinem uero necessario magnitudo sequitur, cuius alia est immobilis, de qua geometria, alia mobilis, de qua astrologia tractat. prius est autem immobile quam mobile, quoniam omnis motus a quiete incipit. profecto constat, quod in quattuor matheseos ordine disciplinarum tercium post arithmetice musiceque tractatum geometrie speculacio naturaliter optinet locum. ac per hoc post musicam et ante astrologiam legenda est.

Notandum autem, quod geometria et arithmetica habent elementa, per que multa declarantur in eis. set elementa sunt finita: que uero declarantur per illa sunt infinita. unde liber Euclidis, in quo elementa geometrie et arithmetice continentur, liber elementorum dicitur, in quo consideracio fit duobus modis: uno resolucionis et alio composicionis. quibus duobus modis antiqui tractores huius sciencie usi sunt in libris suis. set Euclides in libro suo non incessit, nisi secundum uiam composicionis. qui enim a simplicioribus incipit, ut ad composiciora perueniat, quasi componendo ascendit, ut quod ex simplicibus compositum est ostendat. sic Euclides, cum a puncto incipit et deinde ad lineam, deinde ad superficiem et postea ad corpus peruenit, modo composicionis usus fuit; modo uero reso-

1—7 cf. supra p. 32, 3 ss. 13—21 Al-Farabi, l. c. p. 17 s.

1 *C in marg.:* Quo ordine legenda sit uero] autem *C* legitur] longa (!) *P* est *om. D* sunt P 2 magnitudo scilicet et multitudo *C* 2—3 multitudinis supersunt species due *C* 6 qua] quo (!) *P* 7 pertractat *DPC* autem est *D* autem] enim *C* quam mobile *om. P* 8 a] ac (!) *P* 9 ordines *C* 11 post musicam et *om. C* 13 Nodum (!) *P* Not. est autem *D* autem *om. C* 14—15 elementa illa finita sunt illis *C* elementa sunt differencia *Far.* 15 quod uero declaratur *Far.* 16 in quo sunt elementa uel argumenta *Far.* 18 uno modo *D* una *Far.* et alio] alia *Far.* 19 tractores huius sciencie *om. D* huius antiqui sciencie *C* tractatores *Far.* set] scilicet *Far.* 20 uiam] semitam *C* 22 ascendit] procedit *C* quod] qui *D* 23 ostendit *DC* sic] sed *D* deinde ad superf. *om. RPC* 25 peruenit *om. D*

lucionis uteretur, si a corpore incipiens ad superficiem et deinde ad lineam et postea ad punctum descenderet, quia compositum quasi in partes suas resoluere uidetur.

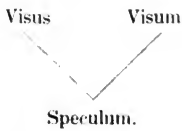
[De aspectibus.]

Sciencia uero de aspectibus de eisdem inquirit, de quibus et geometria, scilicet de figuris, magnitudinibus, sitibus, ordine, equalitate, inequalitate et aliis; set ita, ut sunt in lineis, superficiebus et corporibus absolute. unde speculacio geometrie communior est, quam speculacio huius. set quamuis id, de quo hec tractat contineatur in eo, de quo illa tractat, tamen hec non est superflua, set necessaria; quoniam ea, que Euclides necessario probauit esse quadrata cum ad ea respicitur ex aliqua longitudine uidentur rotunda, et plura ex hiis, que sunt eque distancia, uidentur esse concurrencia, et equalia uidentur inequalia et e contrario. ex hiis, que sunt sita in una superficie, quedam apparent inferiora et quedam alciora. et ex hiis, que sunt prima, quedam apparent posteriora et e contrario. quapropter fuit necessaria hec sciencia, qua discernitur inter id, quod apparet in uisu aliter quam sit, et inter id, quod apparet ita ut est. Hec enim sciencia assignat, quibus de causis ista fiant et hoc demonstracionibus neces-

5–21 Al-Farabi, l. c. p. 18 s

1 si a corpore *bis P* et deinde] et *om. D* 3 resolueretur (!) uidetur *D* resoluere uideretur *C* 4 *Inscriptio om. RD* *De geometria P (eciam in marg. infer.)* De sciencia de aspectibus *C* De aspectibus *H* 5 uero *om. C* 6 et *om. DC* 7 et inequal. *DC Far.* ita] ista *D* set non ita *C* ut sint *Far.* 7–8 in superf. *D* 8 absoluetur (!) *Far.* Unde et hec sp. *D* 9 communior concrecior *C* (?) huius] eius *C* Set tamen quamuis *C* 10 hec] hic *DC* *D add. post* tractat: communior est 10–11 contineatur . . . de quo illa tractat *om. RP (Homoeotel.)* eo] illo *C* 11 tamen *om. C* 12 ea *om C* quia *Far.* necessario *om. D* 13 respicitur necessario *D* uidentur esse *C* 14 eque] equi *P* et] ut *D* 15 e contra *C* e conuerso *Far.* Et ex hiis *DPC* 16 apparent *om. PC* 16–19 alciora et quedam inferiora *C* et quedam] et *om. Far.* 17 priora *Far.* 18 e conuerso *Far.* Que propter *P* semper fuit *Far.* hec sciencia fuit necessaria *C* 19 id] illud, qua (!) *Far.* 20 id] illud *Far.* enim] ergo *Far.* 21 hec *Far.*

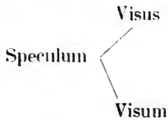
sariis: docet eciam, quibus modis uisus potest errare, ad hoc ut non erret, set deprehendat ita ut est omne quod aspicit. docet eciam deprehendere altitudines arborum, turrium, parietum et latitudines fluuiorum et profunditates, et altitudines moncium postquam cadit uisus super fines eorum; deinde elongaciones corporum celestium et quantitates eorum et omne id, ad quod potest perueniri ex reflexione aspicientis ipsum; et quedam horum cum instrumento, quedam uero sine instrumento. et docet, quod quicquid uidetur non uidetur nisi cum radio penetrante in aërem, usquequo cadit super rem ad quam aspicimus. Et radii quidem penetrantes corpora peruia usque ad illud, ad quod aspicitur, aut recti sunt aut reflexi aut conuersi aut fracti. Recti sunt, qui cum egrediuntur a uisu protenduntur secundum rectitudinem sui uisus usquequo pertranseant et finiantur. Reflexi uero sunt, qui cum a uisu prodire incipiunt, antequam pertranseant, obuiat eis speculum, a quo reflectuntur oblique ad partes laterum speculi et deinde extenduntur in latera, ad que reflectuntur eundo ad illud, quod est inter manus aspicientis hoc modo:



1—21 Al-Farabi, l. c.

1 eciam *om. Far.* 2 deprehendat (!) *P* deprehendit *D* deprehendamus *Far.* est *om. D* omne id quod *P* omne ad quod *D* 3 eciam *om. P* apprehendere *Far.* 6 et] ut *D* id] illud *Far.* ad *om. DC* 7 peruenire *C* ex refectione (!) ipsius asp. *Far.* 7—8 et quedam eorum et instructio *Far.* 8 eorum *C Far.* et quedam sine instrumento *C* 10 in *om. C* quousque *D* cadat *C Far.* 11 *C praebet hic in marg.*: NB. *et in marg. infer.*: Nota 4 modos radiorum incedencium per corpora peruia ad res uisas. Et uidetur iste ponere radios uisuales exeuntes ab oculis ad res uisas. quidem] qui *D* illud] id *C* 11—12 illud, quod asp. *Far.* 12 sunt recti *DPC* 13 *C in marg.*: Recti egred.] ingrediuntur *C* uisi *P* ex uisu *Far.* proteguntur *R* proceduntur *D* progrediuntur *Far.* secundum] si (?) *P* 14 usquoque (!) *P* usque *D* transeat *D* finiantur] sumantur (!) *P* 14—15 *C in marg.*: Reflexi 15 cum *om. C* est (!) *P* a *om. R* 16 transeant *P* obuiant *D* 17 deinde] demum *Far.* ad que] atque *C* (?) a quo *Far.* 20 s. *Haec figura deest DC*

Conuersi uero sunt, qui eadem uia, qua prius incesserunt redeunt a speculo, quousque cadunt super corpus uidentis, a cuius uisu exierunt. unde uidet homo speculum aspiciens se ipsum cum illo eodem radio. Fracti uero sunt illi, qui redeuntes a speculo ad partem aspicientis, a cuius uisu exierunt, extenduntur flexuose ab eo ad unum laterum eius et cadunt super id, quod est post aspicientem uel ad dexteram uel ad sinistram eius uel supra ipsum. unde uidet homo illud, quod est post ipsum, uel quod est in uno aliquorum laterum eius secundum hanc figuram:



Et medium, quod inter uisum et inter illud quod aspicitur, siue speculum, omnino sunt corpora peruia, ut aqua uel aër uel corpus celeste uel corpora uitrea. Sciencia ergo de aspectibus inquirit de omni quod uidetur et de omni ad quod aspicitur cum istis quattuor radiis in unoquoque speculorum et de omni quod accidit ei ad quod aspicitur. Vnde ipsa diuiditur in duas partes: Quarum prima est inquisicio de eo, ad quod aspicitur cum istis radiis. Secunda est inquisicio de eo, ad quod aspicitur cum radiis non rectis; et hec dicitur proprie sciencia de speculis.

1—23 Al-Farabi, l. c.

---

1 *C in marg.*: Conuersi sunt uero *R* qua] quam *PC* 1—2 reddeunt *P* 3 exierant *Far.* speculum *om. Far.* 4 cum] in *Far.* eadem *P* *C in marg.*: fracti qui redeuntes] recedentes *C* 5 ad partem *om. D* partes *Far.* exierint *P* exierant *Far.* flectuose *D* 6 cadit *C* id] illud *Far.* 7 dextram uel ad *om. P* uel] et ad dext. *Far.* sinistrum *P* 8 illud *om. C* 9 una *C* laterum aliquorum *D* in aliquo laterum *Far.* 10—12 *Haec figura deest DC* 13 quod] qui est *D* quidem *Far.* 14 sunt] sit (!) *R* fuerit *D* omnino siue corpora parua ut aër etc. *Far.* 15 uel] ut uitrea corpora *D* ergo] uero *P Far.* 16—17 aspicitur iis radiis in unoq. *Far.* 17 quattuor] decem (!) *D* 18 asspicitur *P* 19 eo] eodem *P* 20 istis] rectis *C* 20—21 cum istis radiis . . . aspicitur *om. D (Homoeotel.)* ad *om C* 21 asp. in radiis non rectis *Far.* hec] hoc *C* 22 speculis] aspectibus *R*

De astrologia.

Circa astrologiam quoque hec eadem sunt inquirenda. scilicet: quid sit ipsa, quod genus eius, que materia, que partes, que species, quod officium, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, quare sic dicatur, quo ordine sit docenda et legenda.

Quid autem sit ipsa, in hac diffinicione ostenditur: astrologia est sciencia mobilis magnitudinis, que cursus siderum et figuras et habitudines stellarum circa se et circa terram indagabili racione perquirit.

Genus i. e. qualitas eius est, quod ipsa est mathematica *i. e.* doctrinalis sciencia.

Materia eius est mobilis magnitudo. mobiles autem magnitudines appellamus, que mouentur, scilicet solem et lunam et ceteros planetas, de quorum motu agit astrologia. Geometria uero, quia sciencia est de mensura terre, que immobilis est: ideo materia eius immobilis magnitudo dicitur, quia per eam primitus non nisi sola terre magnitudo mensuratur. Materia uero astrologie mobilis magnitudo dicitur: non quia considerat de magnitudine mobilium, set quia motum magnorum mobilium speculetur, ut septem planetarum et decem celorum.

Partes uero huius artis sunt tres. Prima est de numeris et figuris celestium corporum et de ordinibus eorum in

7–9 cf. Isid., Etym. II, 24, 15; III, 15, 1. 22–23 Al-Farabi, De scienc. p. 21.

1 *Inscriptio om. RD* astrologia *H* 2 inquirenda sunt *C* 3 quid scilicet ipsa sit *C* quid ipsa sit *D* 3–5 que materia, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, que partes, que species, quod officium quare sic dicatur . . . *D* 4 quod instrumentum, quis finis *C* 5 nocetur *C* legenda et docenda *DP* quo ordine legenda sit *C* 6 ipsa sit *C* in *om. PC* Quid . . . ostenditur *om. D* *C in marg.*: Quid ipsa sit astrologia 7 magnitud. mobilis *D* 7–8 syderum *RD* 9 perquiri *P* 10 *C in marg.*: Quod genus huius artis 13 *C in marg.*: Que materia huius artis appellamus *om. C* que mouent *DC* solem scilicet *DPC* 15 est sciencia *DPC* 15–16 immobilis . . . eius *om. P (Homoeotel.)* 16 eius est immobilis *C* immobilis *om. D* dicitur *om. C* 17 magnitudo terre *C* mensurabatur *C* 18 uero] autem *C* magnitudo mobilis *C* 22 *C in marg.*: Que partes uero *om. DP* autem *C* *C in marg.*: prima est] quia *C* 23 corp. et] et *om. P* figuris eorum *Far.*

mundo et de quantitatibus et sitibus et proporcionibus eorum inter se et de quantitatibus elongacionum ipsorum ad inuicem, et quod totalitati terre non est motus localis neque in loco neque de loco. — Secunda est de motibus celestium corporum, quot sunt, et quod omnes motus eorum sunt spherici, et quis eorum communicat omnibus eis, scilicet stellis eorum et nonstellis, et quis sit communis omnibus stellis. Deinde de motibus qui sunt proprii uniuscuiusque stellarum, et quot sunt species motuum unicuique eorum, et partes ad quas mouentur, et secundum quam partem aduenit unicuique eorum motus iste, et docet uiam ad comprehendendum locum cuiusque stelle ex partibus signorum in unaquaque hora cum omnibus speciebus motuum eius. Et inquirit iterum de omnibus, que accidunt celestibus corporibus, et de motibus, qui sunt unicuique eorum in signis, et quid accidat eis, cum ad inuicem comparantur ex coniunctione et separacione et diuersitate situs ad inuicem. Et ad ultimum omnia, que accidunt eis de motibus ipsorum absque comparacione eorum ad terram, sicut eclipsis solis; et iterum de omnibus, que accidunt eis propter situm terre ab eis in loco mundi in quo sunt, sicut eclipsis lune; et declarat illa accidencia et quot sunt, in qua disposicione et in qua hora accidat illud et in quanto tempore, sicut ortus et occasus et alia. — Tercia uero inquirit de terra, de eo quod ipsa inhabitatur et quod non habitatur; et ostenditur quantum est illud, quod

1—24 Al-Farabi, l. c.

1 quantitat.] quibus *C* quantitat. corporum ipsorum *Far.* et sitibus] et *om. C* 2 inter se] ad inuicem *Far.* ad] ab *D* 3 eo quod *Far.* in totalitate *Far.* 4 de] a *Far.* *C in marg.*: Secunda 5 omnis *codd.* *om. Far.* spherici] separati *D* sperici *C* 6 eis] illis *C om. D* 6—7 nonstellis eorum *C* 7 quis] quid *DP* de omnibus stellis *C* deinde] . d . ei (= dicit enim ?) *P* 8 sint *C* propria *RP* 9 motus *Far.* earum *Far.* et partes *om. R* 10 unicuiusque (!) *R* cuique *Far.* eorum] istorum *C* 11 uam (!) *P* stellarum *D* fill' (= fillis?) *P* 12 in *om. D* 16 et separat.] uel sep. *D* 17 accedunt *P* absque *om. C* 18 eorum *om. C* sicut] situm *Far.* eclisis *R* 19 eis tantum propter *Far.* 19—20 ab eis . . . lune *om. C* ab eis qui sunt in l. *Far.* 20 sicut eclipsis . . . quot sunt *bis R (duplex Homoeotel.)* 21 et in qua *C* in ipsa d. *Far.* 23 alia] similia *C* *C in marg.*: tercia de terra *om. R* in terra *D* de ipsa *C* 24 quod *om. D* ostenditur] oritur (!) *D* ostendit *C Far.*

inhabitatur et quot sunt partes eius magne, que sunt climata; et comprehendit habitaciones, quas contingit esse in unaquaque illarum in illa hora, et ubi sit locus cuiusque habitacionis, et ordinem eorum ex mundo: et inquirit de eo, quod sequitur necessario ut accidat unicuique climatum habitacionum de reuolucione mundi continenti toti. et est reuolucio diei et noctis propter situm terre in loco, in quo sunt sicut ortus et occasus et longitudo diei et noctis et breuitas et alia hiis similia. Hee igitur sunt partes astrologie.

Species eius sunt due, actiua scilicet et contemplatiua. **Contemplatiua** est sciencia omnium predictarum parcium. **Practica** est sciencia comprehendendi per instrumenta competencia magnitudines, elongaciones, comparaciones inter se celestium corporum.

Officium huius artis est celestium corporum et terre magnitudines et differencias et proporciones certissimis racionibus assignare.

Finis eius est eorum que sunt mundi uisibilis incorruptibilis certa cognicio, scilicet corporum, que non habent esse per generacionem neque corrupcionem, scilicet corporum, que nec sunt elementa nec elementata, nec sunt naturalia. nec artificialia. Cum enim **tres sunt mundi siue partes mundi**, quarum prima est uisibilis corruptibilis, qui est a centro terre usque ad circulum lune, de qua tractat sciencia naturalis, **secunda**

1—9 **Al-Farabi**, l. c.

---

1 clinata (!) *P* 2 comprehenduntur *D* 2—3 quas contingit . . . habitacionis *om. D (Homoeotel.)* habitudines, habitaciones *Far.* 3 ubi *om Far.* 5 et accidit *Far.* unumquodque *D* et habitaciones *Far.* 5—6 de reuoluc. habitacionum *D* 7 propter . . . occasus *om. D* 8 similia hec *P* 9 igitur] enim *P* 10 *C in marg.*: Que species eius] autem *D* 13 conparacionis *R* elongacionis, conparacionis *D* 14 *C praebet*: corles (a) (= corporales?) 15 *C in marg.*: Quod officium 16 et differencias] et *om. D* differencia (!) *D* et distancias *C* 18 *C in marg.*: Quis finis uisisibilis (!) *P* uisibilis incorporalis *D* 19 scil.] i. e. *C* corporis *P* non] nec *DC* 20 scil.] et *C* 21 nec artificialia nec naturalia *C* sunt *om. C* 22 sint partes mondi, quarum prima *C* *C in marg.*: Nota tres partes mundi 23 est *om. C* uisibililis (!) *P* corruptibilis] corporalis (?) *D* qui] que *C* 24 de hac tracta (!) *C* *C in marg.*: secunda

uisibilis incorruptibilis, que est a luna, usque ad ultimum celum, de qua tractat astrologia. **tercia** est inuisibilis et incorruptibilis, que nec est extra celum nec intra celum, de qua tractat theologia: profecto **finis astrologie est circa cognicionem mundi**, qui est ex quinta essencia. primus enim mundus dicitur mundus nature, secundus dicitur mundus quinte essencie; tercius dicitur mundus intelligencie.

Instrumenta huius artis multa sunt, que in **Almagesto** docet fieri **Ptolomeus**.

Artifex eius est astrologus, qui hec omnia certis racionibus et instrumentis nouit comprehendere.

Quare sic dicatur? Astrologia dicitur sciencia de racione astrorum. „Logos" enim „racio" interpretatur, inde astrologia i. e. sciencia de racione astrorum, dicitur, quia quicquid de astris dicit racionibus esse ita esse conuincit.

Post geometriam autem legenda est, set non continue: immo interpositis quorumdam libris auctorum, quibus introductoriis prius cognitis facilius ad cognicionem astrologie peruenitur. — Quorum primus est **Mileus**, secundus **Theodosius**, tercius **Ascalonita**. — Post hos restat legendus **liber Almagesti** in quo plenissime tota docetur astrologia.

Astrologiam Caldei primi docuerunt. Abraam in-

---

23 Isid., Etym. III, 25, 1 s.

1 est uisib. *C* inuisibilis incorporalis (?) *D* celum ultimum *C* 2 *C in marg.*: tercius tercia *DC* tercius *RP* et *om. C* 2–3 incorporalis (?) *D* 3 intra celum nec extra celum *PC* (celum *om. secdo. in C*) 4 *C in marg.*: Quis finis Finis astrologie profecto *C* 4–5 cirta (!) cognitio mundi *P* certa cog. mondi *D* 5 que *D* ex *om. DP* 6 dicitur *om. R* est *D* mundus] modus *P* 8 *C in marg.*: Quod instrumentum almagesti *C* 9 decet (!) *P* tolomeus *R* tholomeus *DC* 10 *C in marg.*: Quis artifex 11 et *om. PC* apprehendere *C* 12 *C in marg.*: Quare sic dicatur *om. D* 13 enim grece *C* 13–14 inde . . . dicitur *om. C* 14 dicitur *om. PC* 15 ita esse *om. C* 16 *C in marg.*: Quo ordine legenda sit 17 quibusdam *DC* auctorem *P* actorum *D* 17–18 introductis *C* 19 Mileus (i. e. Menelaus)] mileus est *C* theodositis (?) *P* 20 Ascalonita (i. e. Eutocius Ascalonita)] ascl'ata *C* a se data *RP* assedata *D* almagisti *C* 21 plene *C* tota *om. C* astrologia docetur *D* 22 *C in marg.*: Quis inuentor huius artis Abraham autem *Isid.*

stituisse Egipcios astrologiam Iosippus auctor asseuerat. Greci autem dicunt hanc artem ab Athlante prius excogitatam, ideoque sustinuisse celum dictus est. Quisquis autem ille fuerit: motu celi et racione animi excitatus per temporum uices, per astrorum rotas diffinitosque cursus, per interuallorum spacia moderata considerauit dimensiones quasdam, et numeros diffiniendo ac secernendo in ordinem nectens astrologiam reperit. Cum autem multi de astrologia scripserint, inter eos tamen Ptolomeus rex Alexandrie apud Grecos precipuus fuit.

De astronomia.

Est iterum alia sciencia de stellis, que dicitur astronomia. Circa quam hec eadem consideranda sunt, que circa astrologiam, scilicet: quid ipsa sit, quod genus eius, que materia, que partes, que species, quod officium, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, quare sic uocetur.

Quid autem ipsa sit, sic diffinitur: astronomia est sciencia, que cursus et posicionem stellarum secundum hominum opinionem describit ad temporum noticiam.

Genus est, quod ipsa de proposita sibi ut oportet questione est sciencia iudicandi secundum planetarum et signorum posicionem. cum enim multe sint sciencie iudicandi de proposita questione, ut geomancia, que est diuinacio in terra, idromancia in aqua, aëromancia in aëre, pirromancia in igne,

1–9 Isid., l. c.

1 astrogiam *P* astronomiam *Isid.* josephus autem asserit *D* josephus asseuerat *C* auctor *om. C* 2 ab adlatam *R* ab athlante *DC* adlata *P* 2–3 ideoque dictus est sustinuisse celum *C* 3 celum *om. DP* 5 ratos (!) *Isid.* (ed. Migne) 6 considerans *P* numero *D* diuidendo *C* que definiendo *Isid.* 7 cernendo *D* cecernendo *C* in ordine *D* uertens *P* recepit *P* 8 tolomeus *R* tholomeus *DC* 9 apud grecos *om. C* fuit precipuus *D* perpetuo (!) *H* 10 *Inscriptio om. RD* de astronomio (!) *P* (*etiam in marg. infer.*) Astronomia *H* 11 iterum] igitur *C* 12 consideranda] inquirenda *R* 13 quid scil. ipsa *C* sit *om. DPC* 15 uocatur *R* dicatur *C* 16 Quid . . . diffinitur *om. D* *C in marg.*: Quid sit ipsa 18 ad noticiam temporum *C* *Robertus Kilwardby addit*: i. e. temporalium euentuum 19 *C in marg.*: Quod genus eius ipsa est *P* posita *P* 19–20 questionem *P* quest. ut oportet *D* 22–23 ydromancia *D* que in aqua *C* 23 aërimancia *C* in ea re (!) *P* que in aëre *C*

ciromancia in manu et multe alie, ut sciencia augurandi in uolatu et a garritu auium uel in spatula arietis et similia, hec ceteris dignior est, quia ex disposicione celestium corporum que sunt in terris uentura prenunciat. unde Alfarabius dicit, quod astronomia est sciencia de significacione stellarum, quid scilicet stelle significent de eo, quod futurum est, et de pluribus presentibus et de pluribus preteritis. Nec nominantur inter sciencias disciplinales, set inter uirtutes et potencias, quibus potest homo iudicare de futuris, sicut est uirtus interpretandi uisiones et sicut est uirtus augurandi in auibus et sternutacionibus et aliis huiusmodi.

Materia eius est ipsa mobilis magnitudo.

Partes eius sunt quattuor, quarum prima agit de situ et forma mundi et de circulis celestibus. secunda agit de cursu planetarum et circulis eorum. tercia agit de ortu et occasu signorum. quarta uero agit de eclipsi solis et lune et in hiis quattuor partibus tota astronomia consumitur.

Species eius sunt due, scilicet computacio et iudicium. computacio uersatur in tabulis, iudicium in discrecione temporum et signorum et planetarum.

Officium huius artis est cursus planetarum, coniunctiones retrogradaciones et respectus ad inuicem contemplari.

Finis eius est sciencia iudicandi de preteritis, presentibus atque futuris.

Instrumentum est astrolabium, quod sic describitur:

5—7 Al-Farabi, De scienc. p. 20 7—11 ibid. p. 22 s.

1—2 in uolatu auium et garritu *C* 2 et a garritu] in garitu *D* in spatula] uel spaldo (!) *C* similia] cetera *C* 3 quia] que est *DPC* deposicione *D* 3—4 corporum celest. *D* 4 prenuncians *D* 7 de *om.* *C* 7—8 nominatur *DC* Illa uero alia non nominantur nisi inter uirt. *Far.* 9 potest] habet *P* fituris (!) *P* de futuris iudicare *C* 10 arguandi *P* 12 *C in marg.*: Que materia 13 *C in marg.*: Que partes *C in marg.*: prima 14 et de circ. cel *om.* *D* *C in marg.*: secunda 15 planetarum cursu *D* cicculus *P* earum *D* *C in marg.*: tercia 16 *C in marg.*: quarta 17 consumatri (!) *P* consumnatur *C* 18 *C in marg.*: Que species 19 discrepcione *D* 21 *C in marg.*: Quod officium officium autem *D* Officium . . . planetarum *om.* *R* *(Homoeotel.)* 22 et retrograd. *C* 23 *C in marg.*: Quis finis et de pret et pres. *C* 24 atque] et de fut. *C* 25 *C in marg.*: Quod instrumentum instr. eius *C*

astrolabium est, quo comprehendimus certas horas diei ac noctis, ascensum et descensum solis, et quod signum sit in ortu et quod in occasu.

Artifex est quilibet astronomicus, qui considerat legem astrorum et exercet ipsam artem.

Quare autem sic dicatur? — „Astronomia" nomen compositum est ab „astro" et „norma" quod est regula. Inde astronomia dicitur quasi norma astrorum i. e. lex siue regula. Differt autem astronomia ab astrologia eo, quod illa est secundum rei ueritatem, hec uero secundum opinionem hominum.

Secundum uero **Ysidorum** in hoc differunt, quod astrologia celi conuersionem, ortus, obitus, motusque siderum continet, uel ex qua causa ita uocentur. Astronomia uero partim naturalis, partim supersticiosa est: **naturalis**, dum exequitur solis et lune cursus uel stellarum certas temporum staciones; **supersticiosa** uero est illa, quam mathematici secuntur, qui in stellis augurantur, quique eciam duodecim signa per singula anime uel corporis membra disponunt, siderumque cursu natiuitates hominum et mores preiudicare conantur.

[Sciencia de ponderibus.]

Sciencia uero **de ponderibus** ponderosa duobus modis considerat: uel secundum quod mensurantur uel secundum quod

11—19 Isid., Etym. III, 27, 1. 21—22 Al-Farabi, l. c. p. 25.

1 horas certas *C* ac] et *DC* 2 ascensu (!) et descensu (!) *D* acsensum (!) *R* ascensiones et descensiones *C* quod *om. P* 4 *C in marg.*: Quis artifex 5 astrorum *om. D* eam artem astronomiam *D* 6 Quare . . . dicatur *om. D* est nomen comp. *C* 8 lex astrorum *D* seu *C* 9 Difert *R* astrologia ab astronomia *D* illa] astronomia *D* 10 homin. opin. *DPC* 11 uero *om. D* 11—12 astronomia *Isid.* 12 ortus et obitus *D* ortus *om. P* et motus *C* 13 qua ex causa *DPC* uocetur *P* uocantur *C* astrologia *Isid.* 15 currus *P* stellarum et ceterarum temp. *D* 16 quam] quod *C* sequuntur *C* 17 arguriantur *P* auguriantur, qui et signa . . . *D* eciam] uidelicet *P* 18 uel] et *D* disponunt, secundum quod cursus syderum natiuitatem *C* 19 predicere *Isid.* 20 *Inscriptio om. RDCH* *C praebet in marg.*: Sciencia de ponderibus 21 uero *om. DC* 21—22 considerantur *Far.* 22 id quod *C* uel] et *Far.* 22—122, 1 uel secundum q. mens. *om. P (Homoeotel.)*

mensuratur cum eis et eis: et est inquisicio de principiis doctrine in ponderibus. uel considerat secundum quod mouentur uel secundum ea, cum quibus mouentur: et tunc est inquisicio de principiis instrumentorum, quibus eleuantur grauiora et super que permutantur de loco ad locum.

[De ingeniis.]

Sciencia uero de ingeniis est sciencia excogitandi, qualiter quis faciat conuenire omnia illa, quorum modi declarantur et demonstrantur in doctrinis, conuenire inquam in corporibus naturalibus in accepcione et situ eorum in actu. omnes enim alie sciencie non considerant lineas, superficies, corpora, numeros, et reliqua, nisi secundum quod intelliguntur tantum separata a corporibus naturalibus. set quia nos indigemus usu istorum, uolumus ea aliquando presentare in actu in corporibus naturalibus et sensatis artificio et ingenio aliquo, quo preparatur eorum accepcio. Sciencie ergo ingeniorum docent modos excogitandi et adinueniendi, qualiter secundum numerum corpora naturalia coaptentur per artificium aliquod ad hoc, ut usus, quem querimus proueniat ex eis, qualis est sciencia numerorum, que dicitur algebra et mucabala et alie consimiles. — Quamuis hec sciencia communis sit numero et geometrie, et ipsa quidem comprehendit modos calliditatis ad inueniendos numeros, de qui-

1–22 Al-Farabi p. 25 s.

1 mensurantur *D* et eis *om. DC* de princ.] principiorum *C* 2 in] de *C* 3 tunc] hec *Far.* inquisicio est *C* 4 grauia *Far.* 4—5 et superiora permutantur *D* 6 *Inscr. om. RDCH* 7 *C in marg.:* Sciencia de ingeniis uero *om. C* cogitandi *DP Far.* 8 modi] numero *C* 8—9 et decl. et dem. *Far.* 9 in] de *D om. C* 11 superficiales *R* 12 relique *PC* nisi] ut *D* 13 nisu *P* illorum *Far.* 14 uoluimus *P* nolumus *Far.* aliquando ea *D* ante *Far.* in corp.] in *om. C* in actum *Far.* 15 ingenia *Far.* quo *om. C* aliaque prep. *Far.* 16 sciencia *Far.* ergo] uero *Far.* ingenii eorum *R* docet *Far.* 17 inueniendi *PC* 18 coaptantur *DC* coaptententur (!) *P* aliquid *RP om. Far.* uisus *P* 19 qualis] quare *D* 20 algebla *R* algebran *D* olgobla P algella (?) *C* agelea (!) *Far.* 20 mutabala *D* uncabula (!) *C* 22 calididatis *RDP* inueniendum *Far.*

bus scilicet racionabilibus et surdis Euclides dedit principia in decimo libri sui, qui dicitur elementorum. Nam quia proporcio racionabilium et surdorum est ad inuicem sicut proporcio numeri ad numerum. et omnis numerus compar est magnitudini alicui racionali uel surdo, ideo inueniuntur ille magnitudines modo aliquo; et ob hoc ponuntur quidam numeri racionales, ut sint compares magnitudinibus racionabilibus, et quidam numeri surdi, ut sint compares magnitudinibus surdis. Ex istis igitur sunt ingenia geometrica plura, de quibus est ars cementariorum. et de istis est ingenium geometricum ad mensuranda corpora. et de hiis est ingenium instrumentorum de arte eleuandi et instrumentorum musicorum et instrumentorum arcium plurium actiuarum, sicut arcium et armorum. et de hiis est ingenium aspectuale secundum artem, que dirigit uisus ad comprehendendum ueritatem rerum remotarum, cum ad eas respicimus, et de arte speculorum et de sciencia speculorum secundum loca, que reddunt radios ita, ut reflectant eos uel conuertant uel frangant. et per hoc eciam sciuntur loca, que radios solis reddunt corporibus aliis; et prouenit inde ars speculorum adurencium. et ex hiis est ingenium de arte ponderum racionabilium et instrumentorum secundum artes plurimas. Hinc ergo cause sunt et sciencie ingeniorum, que sunt principia arcium ciuilium practicarum, que administrantur in corporibus et figuris et ordine et

1—23 Al-Farabi, l. c.

1 scilicet *om.* *C* euchides (!) *P* 2 sui *om.* *C* suo *Far.* elementatorum *C* 3 racion. . . . proporcio *om.* *P* *(Homoeotel.))* 4 est *om.* *D* 4—5 compars magn. *Far.* 5 alicui] alio *Far.* racionabili *C* racionabilium surdorum *Far.* surdo *PC* alio *Far.* 6 quidem quidam *Far.* 7 eciam ut . . . *C* racionalibus *P* 9 igitur] ergo *C* plurima *Far.* est *om.* *Far.* 10 istis] hiis *C* ingeñiis (!) *Far.* mensurandum *DC* 11 hiis] istis *C* instrumentorum de arte eleuanda *P* (*C* *praebet*: eleuandi) 12—13 plurium arcium *D* plurimum (!) *P* pl. arc. actiuorum (!) *Far.* 14 et secundum *D* digit (!) *P* 15 rerum motarum *D* 16 de *om.* *C* specularum *P* 16—17 secundum quod redd. *Far.* 17 que redduntur ad eos (!) *D* ita ut reflectant *om.* *P* *(lacuna)* conuuertant (!) *C* 18 et propter hoc *DPC* 19 deinde *Far.* speculorum *P* adulancium *D* 20 hiis] est *(bis)* *P* 21 plurimas] philosophicas *Far.* Huic *RP* 22 sunt *om.* *P* sunt cause *C* 22—23 practicorum *RP* 23 et in *D*

sitibus et mensuracione sicut ars fabricandi in cementariis et carpentariis et quam pluribus aliis.

Et hee sunt doctrine et species earum.

Et de partibus speculatiuis philosophie hec dicta sufficiant.

Summa Auicenne de conueniencia et differencia subiectorum.

Et quia superius principia singularum assignauimus subiecta facultatum, postea necessarium duximus, ut quid de earum conueniencia et differencia in subiectis philosophus Auicenna senserit apponamus.

Ait ergo: Dicam quod causa diuersitatis ceterarum scienciarum est substancia earum. Illa autem causa uel est propter diuersitatem subiectorum uel propter diuersitatem unius subiecti. Distinguamus autem nunc diuersitatem primi modi et dicamus quod diuersitas subiectorum scienciarum absolute absque commixtione est, sicut diuersitas duorum subiectorum arithmetice et geometrie, quoniam de subiecto unius earum nihil est in subiecto alterius. Cum commixtione uero est, quando unum eorum communicat cum altero in aliquo. et hoc fit duobus modis: aut cum unum de subiectis est communius altero ut genus, et alterum minus commune ut species uel accidencia propria speciei, aut cum utrisque subiectis est aliquid commune et aliquid discretum, sicut sciencia medicine et sciencia ethice. hee enim communicant in uiribus anime hominis secundum quod homo est animal. deinde appropriatur medicine

1—3 Al-Farabi, l. c.

1 et in *PC Far.* 5 *Inscriptio om. RD* auicenni *P* *C praebet*: De differencia et conueniencia subiectorum arcium De mathematicis in generali *H* 7 principia *om. D* singularum propria *D* 8 diximus *P* ut *om. C* eorum *C* 9 in subiectis] in substanciis *R*; *om. D* in subiectis . . . . auicenna *om. C* auicenni *RP* 11 ait ergo] ar̊ (?) *D* Dicam ergo *C* 12 est] sit *C* substancia] subiecta (sb'ita) *D* 18 cum commixtione *DC* cum *om. RP (Haplogr.)* uero] autem *D* est uero *R* 19 quando] quoniam *D* 20 cum unum *om. P (lacuna)* 20—21 communis *RPC* 21 ut] et *D* et *om. D* alterum est minus *D* ut] et *D* uel *om. D* 22 in utrisque *DC* substanciis *R* aliquod *D* 25 animal communius *D* Ac deinde *DP* et deinde *C*

considerare humanum corpus et eius membra: ethice uero appropriatur considerare animam racionalem et eius uires scienciales.

Primum autem membrum huius diuisionis, scilicet cum communius communicat cum minus communi, aut communicat ut genus cum specie, aut communicat ut communicans sicut est communicacio unius et entis. nunc autem pretermittamus hoc membrum. — Id autem, in quo est communicacio ut generis ad speciem, est sicut speculacio de piramidibus, secundum quod sunt de corporeis, et de corporeis, secundum quod sunt de mensuris. — Id uero, in quo est communicacio ut generis ad accidens speciei, est sicut subiectum naturalis et subiectum musici. subiectum enim musici est accidens speciei subiecti sciencie naturalis. Et hoc membrum diuiditur in duo, quorum unum ponit minus commune de uniuersitate communioris et in causa eius ita, ut speculacio eius sit pars speculacionis communioris; alterum uero assolat minus commune a communiore et speculacionem eius non ponit partem speculacionis magis communis, set ponit eam scienciam sub eo. Causa autem huius membri hec est: quod minus commune non fit, nisi propter differencias sue essencialitatis. et deinde inquiruntur eius accidencia essencialia, secundum quod per ea fit species, unde speculacio eius non appropriatur circa unum horum tantum et non aliud, necque secundum unam tantum disposicionem et non secundum omnia simul absolute, sicut piramides ad

---

1 membra] mem (!) *P* 3 senciales *P* 4—5 cum] ut communis communicat uel coniunctius (?) cum minus communi *D* 4—6 communius communicat comminus communicant communicat ut genus (!) . . . *P* Cum communius (?) communicat cum minus communi, aut communicat *H* 5 aut cum communicat *R* 7—8 permittamus *R* premittamus *H* 9 est] et est *C* speculator *R* consideracio *D* 19 de corp. aut incorporeis *D* 11 sunt *om.* *R* mensuris] membris *D* communicator *R* 13 musice *D* est aut acc. *C* unite *C* 17 speculatoris *R* uero *om.* *D* absolnit *D* dissociat *C* 18 et *om.* *D* hec speculacio eius *D* speculacio *C* 19 ea *D* 20 est hec *C* 20—21 non fit minus commune, nisi *DC* 23 appropriatur *D* 24 unam *om.* *C* disposicionem tantum *C* 25 et non aliam sed secundum aliam simul . . . *C* secundum aliam, sed secundum omnia simul *D* ad] a (!) *P*

geometriam. Igitur sciencia subiecti minus communis aut pars erit sciencie considerantis subiectum magis communis, aut speculacio eius erit circa minus commune, quamuis fiat minus commune per differenciam constitutiuam, non ex parte illius differencie constitutiue, nec eius quod accidit sibi ex sua specialitate, set ex parte accidentalium. Vnde illa differencia sequitur consequencia eius sicut speculacio phisici circa corpus hominis. hoc enim est secundum quod infirmatur uel sanatur tantum et hoc assolat scienciam minus communis a sciencia magis communis et ponit eam scienciam sub ea, sicut medicina non est de sciencia naturali, set est sciencia de subiecto, quod est sub ea. Aut cum id, quod facit rem minus communem, non facit eam speciem, set facit eam aliquam maneriam cum accidente et tunc consideratur ipsa secundum quod fit minus communis. materia uero inquisicionis sunt accidencia eius essencialia et comitancia et hoc est eciam, quod assolat scienciam minus communem a sciencia magis communi et ponit eam scienciam sub ea.

Et omnino sciencia de partibus subiectorum propriorum non est pars sciencie subiecti communis, set est sciencia, cuius inquisicio fit quattuor modis: Vnus est cum id, per quod res fit minus communis est aliquid de accidentibus essencialibus signatum et tunc considerantur accidencia, consequencia que consequuntur subiectum appropriatum secundum quod adiungitur ei illud accidens tantum, sicut medicina que est sub sciencia naturali. medicina enim speculatur corpus hominis; pars eciam quedam sciencie naturalis speculatur corpus hominis. set pars sciencie naturalis, que speculatur corpus hominis, considerat illud absolute et inquirit de accidentibus eius essencialibus absolute.

1 minus subiecti *C* 3 erit *om. D* 3—4 quamuis fiat minus commune *om. P (Homoeotel.)* 5 quod *om. RP* special. sua *D* 6 consequitur *C* 7 speculator *R* speculamen (?) *P* 8 uel] et *D* 9 assolat] absoluit *D* associat *C* 10 sub ea *om. P* 10—12 sicut medicina . . . sub ea *om. C (Homoeotel.)* 11 sciencia *om. P* 13 maneriem *DC* 14 ipsa *om. D* 15 materia] maneria *P* 15—16 concomitancia *P* 16 absoluat *D* associat *C* 20 *C in marg.*: primus cum *om. P* 21 aliquod *PC* de accidentalibus signatam *P* 22—23 consecuntur *D* secontur *P* secuntur *C* 23 coniungitur *C* ei] eius (!) *P* 25—26 quidem *D* 26 naturalis philosophie *C*

que accidunt ei secundum quod est homo, non secundum condicionem, que adiungatur ei. medicina uero considerat illud secundum quod infirmatur uel sanatur tantum et inquirit de accidentibus eius, que sunt ex hoc modo.

Secundus est cum id, per quod fit minus commune respectu communioris est accidens extraneum non essenciale, set est cum aliqua disposicione in essencia subiecti non comparacione terminata: et tunc accipitur illud subiectum cum illo accidente extraneo ut unum et considerantur accidencia essencialia, que accidunt ei ex accidenti illius extraneitatis, sicut est speculacio de speris mobilibus, que est sub speculacione corporum uel geometrie.

Tercius, cum id, per quod fit minus commune respectu communioris est accidens extraneum et non est aliqua disposicio in eius essencia, set est comparacio terminata: et tunc accipitur illud cum illa comparacione ut unum et considerantur accidencia eius essencialia, que accidunt ei ex coniunctione eorum, sicut est speculacio de aspectibus, que apprehendit lineas adiunctas uisui et ponit eas subiectum et considerat consequencia eorum essencialia et ob hoc non est de geometria.

Hii autem tres modi conueniunt in hoc, quod id quod adiungitur ei, scilicet accidens, predictum est de uniuersitate nature subiecti superioris duarum scienciarum unum et subiectum superioris predicatur de eo.

---

1 quod est . . . secundum *om. P (Homoeotel.)* 2 consideratur *P* 5 *C in marg.*: Secundus est *om C* cum *om. DP* 6 non *om. C* essenciale] extranale *D* 7 est *om. D* 7--8 comparacione] conperta *C* 8 illud] id *D* 9 et *om. D* 10 accidencia (?) *D* essencia *C* 11 speris] superis *D* 12 uel] *om. D* 13 *C in marg.*: Tercius 15 terminante (?) *P* 17 eius *om. D* acciderunt *P* communicacione *P* 17--18 *D praebet*: que accidunt ei ex accidentia (!) sicut est speculacio . . . *et repetitur totum a uersu 10 usque ad uersum 17*: que accidunt ei ex coniunctione 18 *D repetit omnia*: speculacio de speris mobilibus, que est sub speculacione corporum geometria. Quartus est cum id, per quod quid minus commune respectu corporis . . . speculacio de aspectibus leneas *P* sciencias *C* 19 adiunctas uisui *om. C* uisu *P* 20 eorum essenc.] ad eas *D* de *om. P* *DC addunt*: set sub geometria 21 id quod *om. P* illud quod *C* 22 unitate *PC* 24 predicatur] *D praebet*: p (= ponitur?) de eo] ei *C*

Quartus, cum de minus communi non predicatur communius, set ipsum minus commune, est accidentale alicui rei specierum communioris, sicut neumata, que comparantur subiecto naturalis sciencie, quia sunt de uniuersitate accidencium que accidunt alicui speciei subiectorum sciencie naturalis. cum hoc autem iam accipiuntur neumata in sciencia musice secundum quod adiungitur eis quiddam extraneum ab eis et ab earum genere, quod est numerus: unde inquiruntur consequencia eorum secundum quod adiungitur eis illud extraneum; et hec sunt conueniencia et diuersitas que queruntur in neumatibus. unde oportet, ut ponatur illa sciencia non sub sciencia, de cuius natura est subiectum eius, set sub sciencia eius quod adiungitur ei, sicut hoc quod nos ponimus musicam sub sciencia numeri. — Nec dicimus hoc quantum in se, quoniam consideracio neumatis quantum in se est consideracio accidencium subiecti sciencie communioris uel accidencium accidentibus suarum specierum; et hec est pars sciencie naturalis non sciencia sub ea. Differencia autem, que est inter hanc partem et priorem scilicet partem cuius exemplum posuimus speras mobiles, hec est, quod hec sciencia non est posita sub sciencia, que considerat accidens quod sibi adiungitur, set sub sciencia, que considerat id, quod est commune in suo subiecto eo quod sciencia sperarum mobilium non est sub naturalibus, set sub geometria. — hec autem est posita sub sciencia que considerat adiunctum sibi. Musica uero non est sub naturali, set sub numero.

Sciencia uero de rebus, que sunt sub eo, cuius communitas

---

1 *C in marg.*: Quartus cum de . . . *C* predic.] ponitur *C* 1–2 communius *om. D* 2 reis (!) *P* 3 neupmata *DC* nepmata *P* 4 sciencie naturalis *C* quia] que *D* 4–5 quia sunt . . , naturalis *om. C (Homoeotel.)* unitate *P* 5 specierum *P* naturali *P* 5–6 autem hoc *C* neupmata *DC* nepmata *P* in] eciam *C* sciencie *C* 7 quiddam] aliquid *D* eorum *C* 7—9 ab eis . . . extraneum *om. D (duplex Homoeotel.)* 9 eis] illis *C* hec *P* 9—10 conueniencie *P* 10 neupmatibus *D* nepmatibus *P* pneuamptibus *C* 12 eius *om. C* 14 hoc] uel *D* 15 quantum] quid in se est *D* sciencie subiecti *D* 17 est *om. C* sub ea] subiecti *D* 19–20 est hoc quod hec sciencia *D* 20 est *om. P* 22 commune est *R* 24 posita est *C* quod adiungitur sibi *D* 25 numero *om. D (lacuna)*

est sicut communitas entis et unius, non potest esse pars sciencie de eis, quoniam non sunt essencialia ullo duorum modorum essencialium. communius enim non inuenitur in minus communi nec e contrario. unde oportet, ut sciencie particulares non sint partes sciencie de ente, set quia ens et unum communia sunt omnibus subiectis, oportet tunc, ut cetere sciencie sint sub sciencia, que tractat de eis. et quia nullum subiectum est communius eis, tunc non oportet, ut sciencia, que tractat de eis, sit sub alia sciencia. et quia id, quod non est principium unius encium absque alio, immo est principium omnis, quod est causatum, ideo non oportet, ut speculacio de eo sit in aliqua scienciarum particularium, nec oportet, ut per se sit subiectum alicuius sciencie particularis. ipsum enim est adiudicatum comparacioni omnis entis nec est subiectum sciencie uniuersalis communis, quia non est res uniuersalis communis, ut idcirco oporteat alias sciencias esse partes eius.

Postquam autem posuimus, quod de principiis scienciarum quedam sunt, que non sunt manifesta per se, tunc oportet, ut manifestentur in alia sciencia aut in particulari qualis ipsa sit, aut in communiore quam ipsa sit, et sic perueniet hoc sine dubio ad communiorem omnibus scienciis. Oportet igitur principia ceterarum scienciarum certificentur in hac sciencia. hoc autem sic erit quasi omnes sciencie probentur argumentacionibus ypotheticis coniunctis; uerbi gracia: si circulus est, talis uel talis triangulus est. cum autem peruenerimus ad philosophiam primam, tunc manifestabitur esse antecedens, cum probabitur quod principium, scilicet circulus, habet esse; et tunc complebitur probacio consequentis quod habet esse, et ita, quia nulla scienciarum particu-

1 non] ut *PC* 2 nulla illarum *D* nullo *C* 3 enim] uero *C* 4 oportet *om. C* 6 communia] tantum *D* tunc esse *C* 7 sub sciencia sint *C* 7–8 Et quia . . . communius eis *om. P (Homoeotel.)* 8 subiectum *om. D* eis] lineis *P* 11 causatum tantum *D* 12 particularum *P* 13 sint *D* enim *om. D* 14 conparacionis *P* est *om. P* 15 uniuersalis *(post* sciencie)] naturalis *D om. C* uniuersalis *(post* res)] naturalis *D* uniuersalis communius *C* quia, est *om. P* 17 autem *om. C* 19 sit] est *D* qualis est ipsa *C* 20 perueniret *C* sine dubio *om.* D 21 omnibus scienciis sine dubio *D* Igitur oportet ut *D* igitur ut *C* sic *om. C* 23 argumentis *C* 25 peruenimus *DPC* 26 antecedentis *DP* accidentis *C* quod princ. quod . . . *P* 27 et *om. D* probacio *om. P* 28 esse *om. P*

larium probetur sine ypothetica. Artes autem, que sunt communes in subiecto philosophie prime, sunt tres, scilicet philosophia prima et thopica et sophistica. — Set philosophia prima differt a thopica et sophistica in subiecto et in principio speculacionis et in fine speculacionis: In subiecto eo, quod philosophia prima non considerat nisi accidencia essencialia subiectis uniuscuiusque scienciarum particularium. — thopica uero et sophistica speculantur accidencia cuiusque subiecti, siue sint essencialia siue non sint essencialia. unde nulla earum intendit de accidentibus unius uel entis. Philosophia uero prima communior est scienciis particularibus propter communitatem sui subiecti. Ipse uero sunt communiores scienciis particularibus; ipse enim loquuntur de omni subiecto uerbum siue sit uerum siue sit falsum omnibus secundum artem suam. — Differt autem ab eis secundum principium eo, quod philosophia prima sumit sua principia ex proposicionibus demonstratiuis ueris, thopice uero principia sunt proposiciones probabiles uel uere uel non accepte secundum quod sunt uere certe. — Differt uero ab eis secundum finem eo, quod finis philosophie prime est acquisicio ueritatis certe secundum possibilitatem hominis; finis uero thopice est exercicium ponendi uel remouendi maximas, ut gradatim perueniatur ad demonstracionem et utilitatem ciuitatis. aliquando uero finis eius est uictoria in iure, quod ius potest esse secundum quod conueniunt ut consecucio sit necessaria, secundum quod conceditur quamuis consequencia non sit uera nec recta. Quod autem est ad utili-

---

1 probetur *om. R* Partes *DP* artis *C* 2 *P praebet:* ppme (i) 3 et thopica] et *om. D* *C in marg.:* Philosophia prima differt 5 in fine] inspeculacionis *D* *C in marg.:* primo 6 eo] ideo *C* 9 sint *om. C* sint essencialia *om. D* 11 uero *om. C* 12 communiores] minores *P* 13 enim] uero *C* loquitur *P* 14 sit (*ante* falsum) *om. C* falsam *P* omnibus *om. P* 15 *C in marg.:* Secundo autem *om. C* 17 et ueris *C* Theorice *R* sunt] sua *C* 18 uel non . . . sunt uere *om. R (Homoeotel.)* uel non] sed non *C* sunt *om. C* 19 differunt *D* *C in marg.:* Tercio 19–20 *C in marg.:* finis prime philosophie 20 adquisicio *C* 21 *C in marg.:* finis topice 22 maximax *P* 24 conuenit *C* 24–25 conueniunt . . . secundum quod *om. P (Homoeotel.)* 25 conceditur] sequitur *C* 26 nec recta *om. C* est autem *PC*

tatem ciuitatis, aliquando uerum, aliquando rectum laudabile. Finis uero sophistice est ostentare sapienciam et uincere falsitatem.

Scias autem, quod diuersitas scienciarum conueniencium in uno subiecto est duobus modis: aut enim una duarum scienciarum speculatur subiectum secundum aliquem modum u. gr: una enim pars sciencie naturalis tractat de homine absolute: et medicina, que est sub sciencia naturali tractat de eo, set non absolute, tractat enim de homine secundum quod infirmatur et sanatur. Aut unaqueque scienciarum tractat de eo uno modo et alia alio modo, quemadmodum corpus mundi uel corpus celi considerant astrologus et naturalis uterque. set corpus, quod est corpus uniuersi, est subiectum sciencie naturalis cum condicione. scilicet secundum quod est principium motus ei et quietis essencialiter. et est subiectum sciencie astrologice cum condicione, scilicet secundum quod habet quantitatem. et hee due sciencie, quamuis conueniant in inquisicione specialitatis huius corporis, tamen hec speculatur illud secundum quod habens quantitatem et disposiciones que sequuntur quantitatem; illa uero speculatur illud secundum quod est habens naturam simplicem, que est principium sui motus et sue quietis secundum disposicionem eius. Non potest autem esse disposicio rei ut perueniat in permanencia opposita corrupcioni et alteracioni et habent diuersitatem in suis partibus ita, ut in aliqua parte eius sit angulus. una enim uirtus non facit in una materia nisi

1 est uerum *DP* aliquando est falsum, rectum, aliquando laudabile *D* laudablie (!) *P* 2 uero] autem *D* *C in marg.*: Finis sophistice ostendere *DPC* 4 Sciendum autem *C* 5 in una *C* 6 scienciarum *om. C* secundum] per *C* 7 enim *om. C* enim est *D* que tractat *D* 8 et] ut *C* de eo] de homine *P* 8—9 et medicina . . . absolute *om. D (Homoeotel.)* 9 set] quod (!) *C* set non absolute *om. P* enim *om. D* 10 de ea *D* 11 alia *om. P (Haplogr.)* et alia de alio *R* et alio modo alia *D* 12 considerat *DPC* uterque quidem *D* 13 14 naturalis sciencie *C* 14 scil.] set *R* scilicet quod *C* 14—15 est ei pr. mot. *DPC* 16 condictione *P* 18 illud] id *C* 18—20 secundum quod . . . secundum *om. C (duplex Homoeotel.)* 18 quo *P* 18—20 secundum quod . . . illud *om. D (Homoeotel.)* 19 et disposiciones q. seq. quantitatem *om. P (Homoeotel.)* 20 habens] hominis (!) *C* 23 permancia (!) *C* corrumpcioni *R* alternacionem *P*

actionem et disposicionem consimilem. Geometria autem dicit, quod celum spericum est; aspectus enim eius sunt tales et linee que perueniunt ad ipsum faciunt debere esse tale quid. Igitur naturalis considerat celum secundum uires, que sunt in illo; geometria uero considerat illud secundum quantitatem, que est illi. contingit ergo, quod in aliqua questionum conueniant eo quod subiectum eorum unum est et in plerisque differtur.

Dicam autem iterum, quod sciencie communicantes aut communicant in principiis aut in subiectis aut in questionibus. Set per communicantes in principiis non intelligimus communicantes in principiis communibus omni sciencie, set communicantes in principiis, in quibus communicant alique sciencie, sicut in hoc, quod quecumque sunt equalia eidem et inter se. Ipsa enim communicacio uel erit secundum unum ordinem, ut geometria et numerus in principio quod posuimus, aut principium unius eorum erit prius et alterius erit posterius, sicut geometrie et sciencie de aspectibus, que est per numerum, et sciencie musice quia communicant in hoc principio — geometria uero est communioris subiecti quam sciencia de aspectibus. similiter est disposicio arithmetice et musice. Aut id, quod est principium in una sciencia, erit questio in alia et hoc fit duobus modis: aut enim due sciencie erunt diuersorum subiectorum secundum communius et minus commune et tunc manifestabitur illud in sciencia alciori et sumetur principium in sciencia inferiori; et hoc est principium uerum. aut probabitur in sciencia inferiori et sumetur principium in sciencia alciore: et hoc est principium quantum ad nos. — aut due sciencie non

---

1 Geometriam *P* autem *om. C* 2 est spericum *C* Aspectus enim *bis P* eius *om. D* tales sunt *P* line (!) *C* 3 perueniunt] aduenīunt (!) *P* debere] omne (omē) *D* faciunt coherere, uel credere debere aliquid tale *C* 4 illo] ipso *D* 5 geometri *D* considerat *om. D* considerat illud *om. C* 6 conueniunt *D* eo *om. D* 7 eorum *om. D* in pluribus *D* inplensque (?) *P* 8 Dicto *P* 11 concommunicantes *PC* 11—12 communibus . . . in principiis *om. P (Homoeotel.)* 13 quicumque (!) *D* quecumqua *C* 14 enim] autem *DPC* erat *P* aut erit *C* 15 ut] uel *P* apposuimus *P* proposuimus *DC* 16 erat *P* 17 sciencia *R* 18 in hoc in principio *C* 20 et musice *om. D* 21 est] erit *D* 22 sciencie due *D* 24 alteriori *P* 26 inferiore *DPC* alciori *D* superiori *C* 27 pr. quoad nos *D*

erunt diuerse secundum communius et minus commune, sicut arithmetica et geometria. et tunc quaestiones unius earum ponentur principia questionum alterius. multa enim ex principiis decimi tractatus libri elementorum sunt numeralia, que iam ante probata fuerunt in libro de numero. hoc autem non poterit esse, cum inter duas sciencias non fuerit communicacio in subiecto uel in genere subiecti. Communicacio uero in questionibus est, cum quesitum in utraque sit predicatum de subiecto uno. aliter enim non est communicacio. nec hoc eciam esse poterit, nisi cum ambe sciencie communicauerint in uno subiecto. communicacio igitur prima et radicabilis, que est scienciis est illa, que facit debere membrum tercium et hoc est communicacio in subiecto secundum aliquem modorum, qui predicti sunt. qui quidem sunt tres scilicet: uel cum unum duum subiectorum est communius altero et alterum minus commune, sicut sciencie naturalis et medicine et geometrie et sciencie de piramidibus et ceterarum hiis similium. — uel unicuique subiectorum duarum scienciarum est aliquid proprium et aliquid, in quo communicat cum altero, sicut medicine et ethice in sanando; set una sanat corpus et alia animam. — uel cum essencia subiecti est in eis una, set accipitur duobus diuersis respectibus et tunc uno respectu fit subiectum illius et alio respectu subiectum istius, sicut corpus celi et mundi est subiectum sciencie astrologie et sciencie naturalis.

Postquam autem locuti sumus de communicacione scienciarum in subiectis et principiis et questionibus, oportet ut loquamur de partibus practice philosophie.

2 earum unius earum (!) *D* 2–3 Et tunc quot unius earum ponuntur questionum alterius *C* 4 numerabilia *PC* 5 antea *PC* fuerunt] sunt *DPC* 6 poterat *PC* 6–7 communicator *R* 7 communicator *R* 8 est *om. DC* 9 communicator *R* 10 eciam *om. C* ambe] alie *D* 11 communicator *R* radicalis *D* 12 est in sc. *C* que debet facere membrum *D* 14 qui *om. P (Haplogr.)* quidem *om. C* 15 subiectorum duum *D* alterum] aliud *C* 17 uel cum *DC* 18 duarum *om. RD* 19 communicant *D* 20 et *om. C* 22 illius] unius *DC* et] con. *D* e[t] *P* 23 istius] alterius *C* 24 scienc. astr.] sciencie *om. C* 25 *C praebet hic*: De sciencia practica et eius partibus 26 et in questionibus *C*

De partibus practice philosophie.

Quarum **prima sciencia est gubernandi ciuitatem**, que dicitur **politica, siue ciuilis racio.** Ciuilis enim sciencia inquirit de speciebus actionum et consuetudinum uoluntariarum et de habitibus et moribus et gestibus, a quibus procedunt ille actiones consuetudines; et de finibus propter quos fiunt et docet qualiter illa debeant esse in homine et quomodo comprehendantur et disponantur in eo secundum quod conuenit ea haberi et conseruari ab eo et ex finibus propter quos fiunt. Distinguit actiones, que sunt in usu et declarantur que ex eis uere sunt beatitudo et que putantur cum non sint beatitudo. et quod uera beatitudo non potest haberi in presenti, set in futuro querenda est. que autem putantur beatitudo et non sunt, sunt sicut uictoria et gloria et delectaciones et hee ponuntur finis eorum, que faciunt. Discernit ergo inter actiones et consuetudines, quibus uera beatitudo acquiritur et quibus ea, que uera putantur, et ostendit et quibus utendum est inter conciues et quibus inter gentes, quibus prelatus circa subditos et quibus subditus apud prelatos. Ostendit eciam, quod bone consuetudines subiectorum proueniunt ex iusta dominacione prelatorum. actio uero huius uirtutis qua sic uiuitur **ethica** uocatur. Et docet, quod prelacionis siue regnatus duo sunt modi: unus est, quo ciuitates et populi iuste reguntur, honesti mores constituuntur et custodi-

---

3–23 Al-Farabi, De scienc. p. 38.

---

1 practice] predicte *P (etiam in marg. infer.).* *Inscriptio om. RD* 2 prima] *om. D* respectu *C* 3 enim] est (ē) *P* *H in marg.:* Politica Vniuersalis autem sciencia *Far.* 4 uoluntarium *RP Far.* 5 habitudinibus *C* 6 et consuetudines *DC* quas (!) *Far.* fiunt] fiumt (!) *P* 8 quod] *in P litura* 9 quas (!) *Far.* 10 uere *om. D* uera *C* 11 que *om. Far.* beatitudo] habitudo *RD* et que . . . beatitudo *om. C (Homoeotel.)* quod] quia *C* 13 habitudo *RD* sunt sicut] sunt *om. D* 14 et, ponuntur *om. Far.* 15 ergo *om. Far.* 16 habitudo *RD* 17 et ostendit] et *om. DC Far.* cines *D* 18 circa] apud *C* contra *Far.* subditi *C* 19 *C in marg.:* Nota bene subditorum *C Far.* 20 iusta] iuxta *R* uero *om. C* 21 uiuitur] sumitur (!) *Far.* 21–22 prelacionum *Far.* 22 quo] quod *RP* 23 iuxte (!) *R* recte *D* *om. C* et hon. mores *D* et custod. *om. C*

untur, quibus beatitudo acquiritur; et alius est, sub quo consuetudines introducuntur que bone putantur et non sunt. et hic regnatus stolidus dicitur. — Et hic regnatus diuiditur diuisionibus pluribus et unaqueque appellatur nomine eius, quod in ea queritur precipue: si enim in eo queruntur diuicie nominatur regnatus congregacionis et si gloria, dicitur regnatus glorie et ita ab eo, quod per illud specialius queritur principatus nomen uariatur.

Ostendit eciam, quod uirtus regia componitur ex duabus uirtutibus, quarum una consistit in cognicione regularum uniuersalium. et alia consistit in usu uidendi et assiduitate agendi et experiendi, sicut medicus, qui non fit perfectus medicator nisi per cognicionem regularum uniuersalium, que dicitur theorica et per assiduitatem medendi et medicinalis experiendi circa egros, que dicitur practica. Sic uirtus regia non sufficit disponere actiones hominum secundum unumquodque accidens et unamquamque ciuitatem, unumquodque tempus, nisi per uirtutem sciencie et assiduitatem experiencie. — Et hec quidem sciencia habet duas partes: unam, qua cognoscit beatitudinem et discernit inter ueram et estimatiuam et comprehendit operaciones et consuetudines et mores et gestus uoluntarios uniuersales qui habentur in ciuitatibus et in gentibus, et discernit optimos a non optimis; aliam, qua cognoscit modos gestium et consuetudinum

1 22 Al-Farabi, l. c.

1 habitudo *RD* et *om. Far.* sub que (!) *P* 2—3 et hic regnatus st.] hic autem racionatus *C* hic regnatus *om. C* 3 diuid. multis diuisionibus *D* 4 in ea *om. D* 4—5 q. precipue in ea *C* 5 in eo *om. D* querantur *C* precipue queritur *DP* 6 regnatus congr.] racionatus *C* si] sin *RP* 5—6 et si gloria uel aura glorie et ita ab eo *D* ab illo *Far.* 6 nominatur racionatus glorie *C* 6—7 et ita secundum quod ab eo *C* 7 illud] istud *C* specialibus *D* 8 comprehenditur *Far.* 9 regularum] usuum *Far.* 10 uidendi et audiendi *D Far.* uiuendi et audiendi *C* 11 fuit *D* sicut medicus non fit perfectus mediator *C* 12 per cogn.] cognicione *P* regul. uniuers.] rerum naturalium *C* 13 medicinas *Far.* circa] contra *Far.* 14 Sic] et ita *Far.* deponere *Far.* 15 secundum] sed *Far.* accidens] acionis *C* et *om. Far.* 17 et per assiduitatem *C* ass. sciencie et experiencie *Far.* 18 dum habet habitudines et partes *Far.* unamquamque *D* unam quam *P* beatitud.] habitudines *D* 19 extimatiuam *R* extimatiua *P* estimacionem *Far.* operantes *R* opiniones *Far.* 20 uniuersales] naturales, que *C* 21 ciuibus *DC* in gent.] in *om. DC Far.* gentibus] gestibus *C* et disc.] et *om. D* 22 alios *R* gestuum *R*

optimarum in ciuitatibus et gentibus et cognoscit actiones regias, quibus stabiliuntur gestus hominum ad obseruandum, quod ordinatum est super eos. Deinde comprehendit species uirtutum regalium quot sint et que sit unaqueque earum et actiones, quas per unamquamque earum efficit et quas consuetudines et habitus unaqueque earum requirit, ut per hoc melius stabiliat in ciuitatibus et gentibus, que sub imperio eius sunt, quod intendit. Et hec quidem sciencia continetur in libro **Aristotelis**, qui **politica** dicitur, et est **pars ethice**. in quo eciam docet, quas condiciones et disposiciones naturales oportet obseruare in filiis regum et in aliis ad hoc, ut ille in quo inuente fuerint eligatur ad regnum, deinde illum in quo fuerint, qualiter oportet morigerari, quousque perficiatur in eo uirtus regia et fiat rex perfectus.

Sciencia legis est illa, per quam potest homo acquirere modum cuiusque rei in illis, que legislator non propalauit, set per illa, que iam propalata sunt cum determinacione et modo, in quo oportet hominem subtilem et circumspectum esse ad comprehendendam uoluntatem actoris in lege, quam posuit. in omni autem lege sunt sentencie et operaciones. sentencie sunt, sicut ea, que statuta sunt de cultu dei et fide et de mundo. operaciones sunt ea, que fiunt ad honorem dei. quapropter sciencie legis due partes sunt: una in sentenciis et alia in actionibus.

Oportet autem, ut in instituendo legem hec sit prima

1–22 **Al-Farabi**, l. c.

1 in *om. D* et ciuitatum et gencium *C* 3 supra *DPC* 3–4 species regularum *C* 4 sint unaqueque illarum *Far.* 5 quas] quarum *D* 6 uanaqueque (!) *P* inquirit *C Far.* 7 in ciuitatibus suis *C* que subsunt imp. *Far.* eius *om. C* 8 quidem] est *D* que (!) *P et codd.?* continetur in libro *Far.* Aristot. *om. Far.* 9 politior (!) *Far.* in qua *D* eciam] et *P* 10 quas disposiciones naturales et condictiones oportet *C* condictiones *PC* 11 in quo] in *om. RP* fuerunt *D* fiunt *Far.* 12 ad regnum] in regem et ad regnum *C* illud *R* fuerunt *D* 13 in ea perfic. *D* in eo *om. Far.* 13 fiat uirtus uel rex p. *Far.* 14 *C in textu:* De sciencia legis legum *Far.* adinuenire *Far.* 16 cuius *C* 16 illa] ea *D* probalata *R* prolata *DP* deteriacione *P* 17 in] et *C* et in eo, quo *D* circumscriptum (!) *Far.* 18 comprehendendum *D* apprehendendum *Far.* auctoris uoluntatem in lege *C* uol. actionis *Far.* qua possit *Far.* 19 sciencie *D Far.* 20 que statuit *C* 21 operaciones autem *C* sunt sicut ea *C* ea *om. Far.* 22 sunt due partes *D* et *om. Far.* 23 autem *om. C* in *om. DP* in instruendo *RDP*

intencio, scilicet ordinare ciuitatem in tres partes: dispositores et ministros et legisperitos. et unoquoque ordine istorum ordinetur aliquis prelatus; post quem ordinentur alii prelati inferiores eo consequenter; et post hos iterum ordinentur alii consequenter, quousque perueniatur ad paucos, ad hoc ut nullus sit in ciuitate inutilis, qui non habeat statum aliquem laudabilem, set ut ab unoquoque perueniat utilitas ciuitati; et ideo prohibeat ociositatem et uacacionem ita ut nullus pretermittatur, qui secundum quod sibi competit non habet aliquem supra se, nec sit aliquis, qui non obediat alicui: huiusmodi enim homines omnino compescendi sunt. qui autem non paciuntur compesci expellendi sunt a ciuitate. cum autem causa huius fuerit infirmitas uel nocumentum aliquod, tunc construendus est eis locus, in quo permaneant huiusmodi homines et deputetur eis procurator. oportet autem, ut in ciuitate sit quidam modus rei publice qui partim perueniat ex iure quod instituitur contractibus, partim ex hiis, que de terra uel utero nascuntur, partim ex calumpniis, que pro pena infliguntur, partim ex prediis rebellium. et ut hec res publica sit preparata omnibus usibus, et ut de illa detur sumptus legis doctoribus et illis, qui non possunt lucrari unde uiuant propter infirmitatem. — Quibusdam uisum fuit debere eum occidi, de cuius langore desperatur, quod abhominabile est. expensa enim eorum non grauat ciuitatem. nam si aliquis eorum habet cognatos habentes superflua, ipsi susti-

1 ordinare *om.* *D* partes, scilicet *C* 2 et unoq.] et in unoq. *C* ordine *om.* *D* eorum ordine *C* 3 et postmodum ordinentur alii *C* 4 consequentur *D* iterum *om.* *D* inter et post hos *P* 4—5 alii item consequentur *D* 6 in ciuitate sit *C* aliquem statum *C* 7 ciuitatis *D* 8 prohibebat *P* occiositatem *DP* 9 habet *om.* *D* 10—11 Nec sit aliquis qui non alicui alii huius homines compescendi *C* *(lacuna)* 10 alicui alii *DPC* 11 sunt *om.* *C* *(lacuna)* 13 constituendus *PC* 13 huius[modi] *DPC* 14—15 procuratur *P* (*DC*?) 15—16 rei putende (!) *D* 16 qui] que *RDP* con[uen]iat *D* proueniat *C* 18 et partim *C* ex his *R* ex is *P* et partim *C* 18 calumniis *P* penis *C* prediis] predictis *R* predis *D* pre . . *(lacuna)* . . *P* 19 re publica *RP* omnibus] communibus *DP* ciuilibus usibus *C* 20 legis uel *D* laboribus et illis *D*; latoribus et illis *C* 21 lucrari propter infirmitatem unde uiuant *C* Quibusdam autem *PC* 22 eum debere occidere *D* de *om.* *D* desperabatur *C* 23 enim *om.* *C* grauant *DC* 24 habeat *D* ipsa *P* sustentent *C* substentant *D*

neant eum. totam autem calumpniam non cogatur persoluere solus ille qui peccat, set adiuuent eum sui proximi, qui non custodierunt nec composuerunt eum; et leue sit, quod cogitur persoluere et hoc non cum seueritate exigatur, set cum mansuetudine. hoc autem sit, cum culpa perpetratur industria, que non debet ignosci. non solum autem debet prohibere ocia, set eciam studia, propter que amittuntur hereditates et census ita quod nulla utilitas prouenit ex eis, sicut qui cupit uincere causa alicuius lucri ut luctator uel aleator. hic enim accipit et non prodest ciuitati, set oportet, ut qui accipit, accipiat pro studio afferente fructum alii, ut sit commercium uel substancie uel alicuius alterius utilitatis, uel commercium bone fame uel aliorum huiusmodi, que enumerantur inter bona humana. similiter eciam debet prohibere studia hominum, que inducunt contraria utilitatibus, sicut doctrina furandi et decipiendi et rapiendi et aliorum huiusmodi; et ut prohibeat eciam actiones, que si negliguntur inducunt contrarium constitucioni ciuitatis, sicut fornicacio et sodomitici, que retrahunt homines ab eo, quod melius est in ciuitate, scilicet coniugium; deinde quod primum debet instituere in ciuitate coniugium est, quod inducit generacionem, et ut faciat illud minus concupisci; per ipsam enim remanet species, cuius permanencia signum est diuine clemencie; et doceat, ut manifeste fiat coniugium, ne de generatis contingat dubitacio et erubescencia et eueniat ob hoc alienacio patrimoniorum, que sunt radices substancie, que est necessaria uite. Substancia autem partim est ramus partim est radix. set radix est pa-

1 tota *P* cogitatur *DP* 2 eum *om. R* 3 custodiunt *P* conpescuerunt *C* 3—4 cogitatur *D* cogatur *C* 4 securitate *R* 5 fit *D* 6 innosci *P* 7—8 Itaque nulla ut *P* Ita quod utilitas *C* 8 proueniat *D* 9 alleator (*uel* allector?) *D* 10 qui accipit, ut acc. *C* 11 aufferente *D* 11—12 alicuius uel alterius *P* 12 alterius] alius *D* uel commercium *om. D* 13 qui (!) *RC* inter] aut *D* 14 qui *C* 15 et dec. et rapiendi *om. P* et rapiandi et decipiendi *DC* 16 eciam *om. DP (litura in P)* 17 contrariam constitucionem *DC* 19—20 deinde eciam primum quod debet instruere *D* (instr—e) 20 instruere *R* quod *om. C* in generacionem *C* 21 faciat] fiat *P* facit illud *D* illud] illum *R* minus] nimis *P* magis *C* remaneat *R* manet *C* 23 ut] quod *D* 25 que sunt] qui *C* que substancie sunt radices *D* uite *om. D* 26 autem] enim *C* est radix] est *om. P*

trimonium uel aliquid, quod est testamento legatum uel datum. Ex quibus tribus radicibus firmius est patrimonium, quia non est ex fortuna uel ex casu uel ex consuetudine sicut naturale.

Secunda est sciencia regendi familiam propriam, que tribus modis regitur uidelicet: si disciplina et sollicitudo et doctrina circa eos exercetur; disciplina a uiciis corrigendo, sollicitudo eorum necessitatibus subueniendo, doctrina uero eos honestis artibus instruendo, alios siquidem liberalibus, alios fabrilibus prout quemque decet. de quibus Cato ait:

„Cum tibi sint nati nec opes, tunc artibus illos
„Instrue, quo possent inopem defendere uitam."

Fabriles autem siue mechanice artes uocantur secundum quas fabri de materia proposita aliquid utile humanis usibus operantur. quarum species, quamuis multe sint secundum materias, tamen in quibus uel ex quibus fiunt comprehendi possunt. omnis enim artis mechanice materia aut est corpus animatum aut inanimatum. corpus autem animatum dico non quod sit, set quod fuerit, ut lignum, lana, linum, pellis, ossa siue cornua animalis et sericum. corpus uero inanimatum est terra, aqua, ignis, aër aut metallum. metallum autem aliud est terribile ut lapis, aliud fusile ut argentum: utriusque autem metalli diuerse sunt species. species enim fusilis sunt aurum, argentum, plumbum, stangum, es, auricalcum, ferrum. species uero terribilis sunt lapides preciosi et marmora,

10—11 Cato, Disticha mor. I, 28.

2 firmius *om.* *D* 3 uel ex casu] et c. *C* uel (*post* casu)] sed (!) *DC* naturale est *D* 4 *C* (*in textu*): De sciencia regendi familiam *H*: yconomica 5 si *om.* *P* 6 eos] nos *R* scilicet a *C* corrigendi *R* 7 sollicitudo uero *C* 8 artibus instruendo honestis *D* instituendo *P* si quid *D* liberalibus, alios *om.* *P* 9 quemque] quecumque *D* ait Cato *C* 10 Cum sit nati *D* tunc] nec (!) *R* 11 defendere deducere uitam *D* 12 autem] uero *C* mecanice *DPC* 13 fabri uocantur (!) *D* 14 uisibus (!) *R* sunt *PC* 14—15 secundum materias *om.* *C* 15 uel ex quibus *om.* *P* ex quibus uel in quibus *C* 17 Corpus autem animatum *om.* *P* 18 fuerunt *P* pellis] post (!) *D* 19 sericum] et similia *C* uero] autem *C* 20 aqua terra *D* aër, ignis *C* metallum autem] metallum *om.* *D* 21 fusibile *C* 22 autem ut *D* 23 stagnum (?) *RC* stannum *D* 24 sunt *om.* *D* et *om.* *D* marmorea *C*

quorum multe sunt species. in quibus omnibus cum ars mechanica exercetur, ex ea aliquod uite presentis subsidium acquiritur per quod familiarium indigenciis subuenitur.

Tercia est gubernacio sui ipsius. Cui tria sunt necessaria, scilicet: fuga uiciorum, exercicium uirtutum et exempla meliorum. Per primum declinat a malo; per secundum operatur bonum: per tercium ne in aliquo istorum deficiat semper ad meliora prouocatur.

Hiis expletis quod circa unumquemque librum cuiuslibet artis inquirendum est uideamus.

[Ista inquiruntur in unaquaque arte:]

Circa librum enim cuiuslibet artis septem sunt inquirenda, scilicet: que est intencio auctoris, que utilitas operis, nomen eciam auctoris, titulus operis, ordo quoque legendi et ad quam partem philosophie spectet et de distinctione libri in partes et capitula. In principio autem legendi libri auctoris intencio ideo queritur, ut quicquid in illo opere auctor intenderit, cognoscatur. Si enim ad hoc philosophorum libros legimus, ut eorum sentencias intelligamus, sentencias autem eorum intelligere nequaquam possumus, nisi quid ipsi in uerbis suis senserint nos quoque similiter senciamus, profecto librum legere parum nobis proderit, si de auctoris intencione non constiterit. intencio enim auctoris quasi medulla est lectoris. et ideo, qui eius intencionem nescit, quasi intacta medulla ieiunus corticem rodit.

1 sunt species] sunt *om.* *RP* 2 presentis uite *C* acquiratur *D* per *(bis)* *R* (*Dittogr.* *uel* = propter) 3 familiarum *DC* 4 De gubernacion sui ipsius *C* Ethica *H* 6 malorum *RD* 7 per *om.* *D* tercium autem *C* istorum] illorum *P* deficiat alfarabius *D* (*eciam in marg.*: alpharabius) 8 prouocatur ad meliora *C* 9 explectis *P* unumquodque *P* *C addit ante* hiis: Hec inquirantur in principiis uniuscuiusque libri cuiuslibet artis 9–11 Hiis expletis . . . unaquaque arte *om.* *D* 11 *om.* *R* Septem inquiruntur in omni sciencia *H* 12 inquirenda sunt *DPC* 13 actoris *RD* 14 *Post* auctoris *R habet iterum* et utilitas operis *Ita et P, sed hic corr.*: titulus operis *C* *om.* *D* *uide infra* 16 libri *om.* *P* libri legendi *C* actoris *D* *C in marg.*: De intencione auctoris 17 inquiritur *C* actor *D* 17–18 intendat *C* 18 libros philosophorum *C* 19 intelligimus *R* 20 quod (?) *D* 21 senserunt *D* senserint intelligamus *C* senciamus *om.* *C* 22 nobis *om.* *C* si] set *P* actoris *D* non *om.* *R* 23 enim] autem *C* actoris *D* lectionis *C* 24 intencionem eius *C* tacta *R* 25 rodit *om.* *P*

Postea de utilitate operis competenter queritur, ut per hoc lector agnoscat, quem ex studio sue lectionis fructum consequatur. Cognicio enim utilitatis et torpentes excitat et excitatos amplius prouocat, cum preter hoc, quod ipsa sciencia propter se exercenda est, eciam studentibus in se aliquam laboris mercedem parat.

In principiis uero librorum ideo nomen auctoris prescribitur, ut cognita auctoritate eis que leguntur maior fides adhibeatur et ne forte, si nomen auctoris latuerit, aliquis alius opus alienum sibi ascribere possit. et quia quilibet auctor eam artem se scribere profitetur, in qua pocius preualuisse cognoscitur, ideo auctoris nomen prescribitur, ut per hoc ipsa ars amplius commendetur.

Deinde nomen libri siue titulus proponitur, ut de quo tractetur in illo cognoscatur, ex quo quandoque sequentis operis intencio perpenditur. inde enim titulus a „titan" quod est sol dicitur, quia sicut sol tenebrosa illuminat, sic titulus tocius operis intencionem declarat. cum enim dicitur liber Prisciani de arte grammatica uel liber Tullii de arte rethorica et similia, per hoc, quod „liber Prisciani" dicitur, nomen auctoris exprimitur. set per hoc, quod „de arte grammatica" dicitur, intencio auctoris inuenitur, cum de qua re tractare intenderit demonstratur.

Ad quam uero partem philosophie spectet, ideo queritur quia Aristoteles dicit, quod sciencia cuiusque rei que

25 cf. supra p. 5, 16–18.

1 operis] artis *C* *C in marg.*: De utilitate artis querit *C* 2 quem] que *D* sue *om. C* 2—3 sequatur *D* 3 Cognitor *R* utilitatis (*bis*) *D* exetat (!) *P* excercitat *C* excercitatos *C* 4 propter hoc *D* ut propter hoc *C* 4–5 propter] per *C* ipsa sciencia expetendi est eciam *D* 5 expetenda *C* 5—6 mercedem laboris *C* 7 *C in marg.*: De nomine auctoris uero *om. C* actoris *D* 8 actoritate *D* 9 actoris *DP* (*bis*) alius *om. C* 9–10 alius postea alienum opus *C* 10 quia *om. D* actor *D* 10–11 artem profiteatur ascribere *D* 11 precipuisse P 12 actoris *D* amplius ipsa ars *R* amplius] pocius *D* 14 *C in marg.*: De titulo operis proponatur *C* 20 auctoris] autem *D* 21–22 intencio actoris dicitur innuitur cum etc. *D* 22 innuitur *DC* 22–23 cum de qua arte intendit demonstratur *D* 24 *C in marg*: Ad quam partem philosophie spectet. 25 queritur *om. P* uniuscuiusque rei *D*

inquiritur, continetur sub philosophia, que est omnis rei sciencia. nam quia philosophia non est nisi ordo anime, idcirco conuenit, ut philosophia diuidatur in duas partes, que sunt sciencia et operacio, sicut anima diuiditur in duas partes, que sunt sensus et racio, uidelicet ut per scienciam cognoscatur pars racionalis et per operacionem pars sensibilis.

Recte ergo de qualibet sciencia queritur, ad quam partem philosophie pertineat, ut cognoscatur an sciencia illa sapientem an bonum efficiat, sapientem siquidem cognicione ueritatis, bonum uero dilectione et operacione bonitatis.

L i b e r a u t e m i n p a r t e s u e l i n c a p i t u l a i d e o d i s t i n g u i t u r, ut, cum de hiis que continet aliquid queritur, facilius inueniatur. facilius enim est, pro aliqua re ad certum capitulum recurrere, quam totum uolumen reuoluere. per hoc eciam memoria multum confortatur et, qui omnia simul retinere non sufficit, distincta capitulis facilius comprehendit.

Ex hiis autem septem lectorem alia reddunt docilem, alia attentum, alia beniuolum. Hec omnia nos quidem generaliter perstrinximus. set aptare ea singulis libris arcium cum necesse fuerit, prudencie lectoris relinguimus.

1—6 cf. supra p. 11, 21—12, 2. cf. Al-Kindi, De quinq. ess. (ed. Nagy p. 28, 2 ss.)

1 sub philosophia continetur *C* 2 non est *P (bis)* cum scil. non est nisi ordo anime *C* conuenis *P* 3 *P praeb. ante* sciencia: sensus *rec. man. corr.* 5 scilicet *C* 7 qualibet] omni *C* queritur *om. C* 8 pertineat, queritur *C* cognoscatur *om. C* 9 siquidem *om. C* per cognicionem *C* 10 delectacione uel dilectione *D* delectacione et operacione *C* bonitatis] uirtutis *P (corr.* ex bon. *rec. manu)* 11 *C in marg.*: De diuisione libri in partes et capitula diuiditur ideo *D* 12 queritur] qr4ª *P* 13 est enim *DP* 14 quam totum quidem *P (corr.)* inquirendo reuoluere *DC* 15 memoria *bis D* quia qui *RD* simul omnia *D* 16 capitula *C* 17 lectorem *om. D* 19 pertranssimus *D* perstruximus *PC* 19 sed adaptare *D* hoc adaptare *P* 20 *D addit*: Explicit liber Gundisalui de diuisione philosophie. alii putant quod sit Alpharabii. — *In marg. recentiore manu:* Quod sit Alpharabii uide in fine totius huius uoluminis. *(Sed hic finis non iam adest.)* — *C*: Explicit hoc opus a Domino Gundisalino apud Toletum editum. *In P et H additur tractatus ille „de unitate“ a Paulo Correns (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, 1) editus, quem in cod. P sequitur Alfarabii „Epistola de assignanda causa, ex qua orte sunt sciencie philosophie et ordo earum in disciplina“, quae etiam in cod. C inuenitur.*

Additamentum ad recensionem textus.

Locus ille p. 79, 16—22 ex Alfarabio (De scientiis) haustus etiam in editione huius libri Parisina (cura Camerarii 1638) eodem modo, quo supra, corruptus est. unde concludi potest, et codicem huius editionis, et illum, ex quo Dominicus hausit, ad eandem familiam pertinere. In codice uero Amplon. fol. 32, qui Alfarabii librum laudatum continet, ita legitur:

„Et per hoc quod parificantur, adjuuant se ad uerificandum quid apud auditum. Set ex sermonibus extrinsecis illi, qui minores sunt, compositi sunt ex duobus simplicibus; qui uero ex pluribus, infiniti sunt."

Ergo et interpunctio corrigenda est: post „auditum" (p. 79, 17) pone punctum, post „extrinsecis" (p. 79, 18) punctum et post „sillogisticis" (p. 79, 21) colon delendum est.

Index auctorum et librorum.

Untersuchung.

I. Kapitel.

Die Handschriften. Autorfrage. Titel der Schrift. Kapitelüberschriften. Abfassungszeit.

1. **Die Handschriften.** — Die „Diuisio philosophiae" des Dominicus Gundissalinus ist uns in fünf verschiedenen Handschriften bekannt: Rom, Vat. lat. 2186; Oxford, Digby 76 und Corpus Christi 86; Paris, Bibl. nat. 14700. und Cambridge, Univ. Libr. H. h. 4, 13.

Die römische Handschrift (Vat. lat. 2186 = *R*) ist zweifellos die älteste und auch die relativ beste, wie ein Vergleich der Varianten sofort ergiebt, obwohl auch sie zahlreiche Fehler, Verderbnisse und Lücken aufweist. *R* ist eine Pergamenthandschrift des XIII. Jhdts. (Ende), wie aus der Schriftart erschlossen werden kann. Äußere Zeugnisse, die eine genauere Datierung ermöglichen würden, sind nicht aufzufinden [1]. Größe: 22×16 cm. Blätter: 119. Außer unserem Tractat (fol. 24ra—45ra) enthält die Handschrift noch eine Reihe anderer philosophischer Abhandlungen, deren Titel hier nach dem Katalog gegeben werden.

fol. 1r - 8r: Gundisalui translatio libri de constitutione coeli et mundi ex arabico in latinum [2]. Incipit liber de c...one celi et mundi translatus de arabico in latinum a domino Gundissaluo archidiacono toletano. Inuisibilia Dei per ea ... *Finis:* anime uero uegetabilis mencionem non facit, quia eam sub natura intelligit.

---

[1] Wie aus den von Ehrle, Histor. Jahrb. XI (1890), 718—737 behandelten Rainaldi'schen Inventarien hervorgeht, gehörte unsere Handschrift (2186) bereits Ende des XVI. Ihdts. (ca. 1594) der Vaticana an. In früheren Inventarien (Müntz et Fabre, La Bibl. du Vat. au XV. s. Paris 1887) steht sie nicht.

[2] Dieser Tractat ist von Menendez Pelayo, Heterodoxos Espagnoles I, 692 ff. nach einer Pariser Handschrift ediert, aber so nachlässig und mit so vielen geradezu offenkundigen Lesefehlern, daß der Sinn nicht selten völlig entstellt ist. So z. B. S. 709: Horacium statt Aristotelem; fuit statt sive; causa sit statt creavit. S. 700: et ita in infinitum et videbitur statt ibitur u. s. f.

fol. 9a—16v: Algazelis logica. *Incipit*: Inuisibilia Dei per ea, qae facta sunt mundi intellecta conspiciuntur. *Finis*: wie unten fol. 23v doch ohne Expl. und Zusatz. Dieselbe Schrift, wie fol. 1—8.

fol. 17r—18v. Alchindi Isaac filii logicae fragmentum. *Incip.*: Philosophus, qui dyalecticam fecit, dixit, quod sciencia cuiusque rei que inquiritur cadit sub philosophia, que est omnis rei sciencia .., *Finis*: De loco autem disputant propter ipsius obscuritatem ... ipsum esse, sed non esse corpus. Fragment von „De V essentiis." S. Alb. Nagy, Beiträge II, 5. S. 28—37.

fol. 19r—19v: Alberti Magni tractatus de creatione coeli et mundi. *Incip.*: Sciencie relacionis categorice intenciones in primis uidendum, in quo differat tradicio eius a tradicione philosophica. Bricht ab fol. 19v: Blatt eines Comm. zu I Sentent.

fol. 20ra beginnt von neuem: *Incipit* liber secundum philosophos de creacione celi et mundi a dominó Gundisaluo Tholeti archidiacono translatus de arabico in latinum. Primo ostendit, quod aliqua est prima causa et causalissima et illa est deus creator uniuersalitatis esse. Inuisibilia Dei etc. vgl. fol. 9. — *Finis*: fol. 23v: Natura autem assimilatur quaternario, quia quattuor uiribus operatur in quattuor et in omine (!), id quod constat ex quattuor; anime uero uegetabilis mencionem non facit, quia eam sub natura intelligit. *Explicit* liber de creacione celi et mundi. — Darauf eine Hand des XV. Jahrhunderts: quem composuit Albertus Magnus [1]).

fol. 24ra—45ra: Anonymus de diuisione et ortu scientiarum (Eben unser Tractat).

fol. 46ra: Anonymi tractatus de formatione scientiarum. *Incipit*: Sciencia diuiditur in formacionem absolutam sicut formantur sol et luna et intelligencia et anima et in formacionem cum credulitate ... *Finis* ... et non est ex eo apparicio rerum nisi propter esse eius sciens essenciam suam et quoniam ipsum est uicium (?) bonitatis in esse secundum quod oportet. —

fol. 46v—50v: Anonymi tractatus de scientia diffinitionum. *Incipit*: Plures eorum, qui antiquorum libros inspexerunt et eorum uiderunt diuersitates in diffinicionibus rerum extimauerunt

[1]) Thatsächlich haben wir hier wie fol. 1 ff. u. 9 ff. die von Pelayo herausgegebene Schrift des Dominicus Gundissalinus „de processione mundi" vo[r], die in der Handschrift seltsamer Weise dreimal enthalten ist.

illud esse propter diuersas ipsorum intenciones apud eos . . . *Finis*: et anima est principium motus exterius influens corporibus ex splendore et lumine suo, quo fiunt uiua, mobilia, sensibilia, inquid Ysaac. Voluit per hoc animam animalem, cum non sit mouens neque senciens nisi ipsa [1]).

fol. 50 v—58 r.: Anonymi tractatus de coelo et mundo secundum ordinem Aristotelis. *Incipit*: Differencia inter corpus et quamlibet aliam magnitudinem . . . *Finis*: . . . ut terra permaneat quiescens et huminis (?) inquieta. Explicit liber de celo et mundo. Von späterer Hand: secundum ordinem Aristotelis. —

fol. 58 ra—59 ra: Anonymi quaestio circa partes philosophiae. *Incipit*: Philosophya diuiditur in scienciam de signis et scienciam de signatis . . . *Finis*: . . . sine loco et tempore quia incipit esse cum tempore.

fol. 59 rb—63 rb: Apuleii Platonici Maitarensis (!) liber periermenias. *Incipit*: Studium sapiencie quot (!) philosophiam uocamus, plerisque uidetur tres species seu partes habere scil. naturalem, uel moralem [uel rationalem] . . . *Finis*: Cetere triginta tres, quas enumeravi . . . quod cuius facile est experiri per illas supra dictas quinque significaciones. at ex illis quattuordecim quas probauimus, non plures quam praedictum est uides fieri, docent ipse illaciones ut tum directum, tum reflexum sumatur. Quousque ueritas ipsa passa est preter carum (?) non potest numerus augeri. Explicit periermenia Apuleii philosophi Platonici Maudarensis (!).

fol. 64 r—103 v: Anonymi tractatus logices. *Incipit*: Tractatus quintus auxiliante deo. Capitulum de rebus communibus et quomodo est esse earum . . . *Finis*: In particularibus autem, in quibus est contrarietas, actio et passio philosophica, corrumpantur per accidens i. e. . . . particularium.

fol. 70 v—71 r: Liber Alquindi philosophi de intellectu et intellecto. S. Alb. Nagy, Die philos. Abhdlgn. des Ja'qûb ben Isḥâq al-Kindî. Beiträge etc. II, 5, S. 1—11.

fol. 71 v—74 r: Alquindi introductorium in artem logicae demonstrationis. S. Alb. Nagy a. a. O. S. 41 ff.

---

[1]) Dieser Tractat enthält die Definitionen des Isaac ben Salomo. (Gedruckt in: Isaaci opera. Lyon 1516—18.) Über weitere Handschriften s. u.

fol. 74 v—76 v. Alfarabii tractatus de intellectu et intellecto. Gedruckt bei Camerarius. Alpharabii opera etc. Paris 1638. S. 45 ff.

fol. 76 v—77 v: Alexandri philosophi de intellectu et intellecto secundum sentenciam Aristotelis translatum de Greco in Arabicum ab Ysaac filio Iohanicii [1]).

fol. 78 r—86 v: Anonymi tractatus logices. *Incipit*: Capitulum de hiis, que debentur proponi ad intelligendum (?) naturam (?) logice et ad ostendendum utititates eius et partes eius . . . *Finis*: Conceditur, quod proposicio minor sit essencialis secundum intencionem primam et maior essencialis secundum intencionem secundam et e conuerso. Hoc autem est, quod uolumus ostendere et facere intelligi de logica. Expl. tractatus de logica.

fol. 86 v—99 r: Anonymi tractatus logices siue de uniuersalibus. *Incipit*: Caput de excitando ad sciencias. — Dicemus, quod intencio philosophie est ueritatem comprehendere omnium rerum, quantum possibile est homini. — *Finis*: Sed est de numero accidencium speciei nec est commune accidens generi, sed est proprietas eius. Simul autem aliquod quod est accidens commune utique et omni, hoc eciam similiter est accidens differencie et proprietatis. Completa est pars secunda libri primi; et ei qui dedit scire gracie sint infinite. Amen.

fol. 99 v—103 v: Anonymi tractatus de inuentione medii. *Incipit*: De inuencione medii. (Von einer Hand des XVI. Jhdts.). Quoniam in omni argumentacione probatur aliquid de aliquo per aliquod medium, idcirco, ut simus ydonei argumentari circa singula doctrinam de inuencione medii breuiter pertractemus. — *Finis*: In particularibus autem, in quibus est contrarietas, actio et passio physica, corrumpuntur per accidens i. e. corrupcione particularium.

fol. 104 r—119 v: Anomymi tractatus de anima. — *Incipit*:

[1]) Der Tractat ist eine Übersetzung eines Stückes von Alexander Aphrod. de anima II, 106, 19 ff. Suppl. Arist. II. p. 1 ed. Bruns 1887 u. p. XIV. vgl. Paris, Bibl. nat. 16613 fol. 90 bei Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscr. V, 202. Aaron Günsz, Die Abhandlung Alexanders v. Aphrod. über den Intellect. Berlin 1886 (In. Diss.) — Ysaac filius Johanicii ist Isaak ben Ḥonein † 910 od. 911.

Cum omnes homines eque constent ex anima et corpore, . . . *Finis*: Sed de sensibilibus et intelligibilibus uiribus quas sit habitura et quas non nundum (!) plene instructi sumus. Finitus est liber. (Von späterer Hand ist beigefügt: Lege tractatum et fuge errores.)

An Alter und Wert steht der römischen Handschrift die Oxforder: Digby[1]) 76. (= *D*) fol. 79 v—107 v nahe. Über dieselbe ist zu vergleichen Catal. Mss. Angl. I, 81. n. 1677 und Catal. codd. mscrpt. Bibliothecae Bodleianae IX (Macray) Oxford 1883, S. 82 f. — Die Pergamenthandschrift stammt wohl aus dem Anfang des XIV. Jhdts. Sie zeigt engl. Schrift[2]). Unser Tractat wird darin von späterer Hand dem Al-Farabi zugeschrieben und beginnt ohne Überschrift mit: Felix prior etas. Über die weiteren darin enthaltenen Schriften s. a. a. O.

Über die Pariser Handschrift Biblioth. nat. lat. 14 700 (= *P*) — eine Pergamenthandschrift des XIV. Jahrhunderts, ist zu vergleichen: Biblioth. de l'école des Chartes. XXX année. tom. V. sér. 6. Paris 1869. p. 40. — B. Hauréau in den Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres XXIX [2], 327 ff. und dazu Cl. Baeumker, Avencebrolis fons vitae p. VIII. Unser Tractat befindet sich fol. 297 ra—330vb. Die Handschrift zeigt viele orthographische Fehler, Lücken und sinnstörende Abweichungen. Die Kapitelüberschriften stehen im Text mit roter Tinte und jeweils am unteren Rand in schwarzer Tinte. Sie stammt aus St. Victor (s. Bibl. de l'école des Chartes, a. a. O.)

Hieran schließt sich die Handschrift Oxford, Corpus Christi College 86. fol. 188ra—217vb (= *C*.)[3]). Pgmthdschr.

[1]) Über die Digbyhdschr. vgl. auch M. Steinschneider, Hebräische Übersetzungen des Mittelalters. Berlin 1893. S. 292 Anm. 161 und Steinschneider, Al-Farabi. Petersburg 1869. S. 83. — Dieselbe hat mehrmals Kürzungen des Textes z. B. 33, 16.

[2]) Ich wage die Vermutung auszusprechen, daß unsere Einleitungsschrift durch den englischen magister Daniel von Morlay nach England kam, der Ende des XII. Jahrhunderts zu Toledo die sapientiores mundi philosophos studierte und einen reichen Bücherschatz nach England brachte. S. Rose in Hermes VIII (1874), 338 und A. Jourdain, Recherches S. 106

[3]) In dieser Handschrift, ebenso wie in *R* und *D* ist die Abhandlung „de unitate" dem Tractat de diuisione philosophiae nicht eingefügt. Sie findet sich in den für unsere Arbeit maßgebenden Handschriften nur in *P*

des XV. Jhdts. in englischer Schrift. Für die Beschreibung der Handschrift und ihres Inhalts vgl. Coxe, Catalogus codd. mscrpt. II (Corp. Chr. n. 86. S. 32)[1]). Die Kapitelüberschriften stehen sowohl im Text selbst, als am Rand. *C* ist nicht so zuverlässig, da sich zahlreiche Emendationen darin finden und nicht selten größere Abweichungen vom ursprünglichen Texte wahrzunehmen sind.

Nun fand ich auf der Universitätsbibliothek in Cambridge noch eine fünfte Handschrift (*H*), nämlich H. h. 4,13 (fol. 1—35. Material: teils Pergament, teils Papier. Größe: 21×14 cm), deren Zuweisung an Robert Grosseteste mir verdächtig geworden war. Die sehr beschädigte Handschrift stammt wohl aus dem XVI. Jahrhundert und ist wegen ihrer zahlreichen Kürzungen[2]) und Fehler für die Textrecension ohne eigentlichen Wert. Aber aus der Bibliographie des Robert Grosseteste hat nunmehr eine völlig falsche Angabe zu verschwinden, die sich von Generation zu Generation weiter vererbte. Im Katalog der Cambridger Universitätsbibliothek führt nämlich unser Tractat den Titel: Compendium scienciarum. Lincolnensis [Roberti Grosseteste?] Dieser Titel ist offenbar entnommen dem entsprechenden Vermerk einer späten Hand (des XVII. Jhdts.?) auf dem ersten Blatt. — Allein es handelt sich nicht um ein „Compendium scienciarum“ von Robert Grosseteste[3]), sondern um die „Diuisio

---

und *H*. — Es ist also nicht richtig, wenn Correns in seiner im übrigen verdienstvollen Schrift De unitate etc. behauptet (S. 14): „Dem Dominicus Gundisalvi endlich wird der Tractat (scil. de unitate) zugewiesen im cod. 86 des Collegium Corpus Christi zu Oxford.“ Da Correns die Handschrift selbst nicht gesehen hat, so konnte er, wie Anm. 1 a. a. O. zu entnehmen ist, nur dadurch zu dieser Behauptung kommen, daß er von der Pariser Handschrift 14 700 aus (wo der Tractat de unitate zwischen die „divisio philosophiae“ und die „epistola de assignanda causa ex qua ortae sunt scientiae philosophiae“ eingeschoben ist) geschlossen hat, dies müßte nun in der Oxforder Handschrift, die ebenfalls diese beiden Traktate enthält, gerade so sein. Leider trifft das eben nicht zu: in handschriftlichen Fragen sind Syllogismen und Analogieen gefährliche Dinge.

[1]) Dabei ist irrtümlich Al-Farabi, De ortu sc. mit G. Schrift zusammengenommen.

[2]) Abgekürzter Text z. B.: 7, 22 ff. Lücken: 12, 7 f.; 14, 22 f.

[3]) Robert Grosseteste hat nie ein solches geschrieben. Der Irrtum ging von unserer Handschrift auf Tanner und den Cambridger

philosophiae" des Gundissalinus. Der Tractat beginnt fol. 1: Felix prior etas . . . und endigt fol. 35 mit den Worten: Sed

Catalog und von da auf das neueste Werk über Rob. Grosseteste von Stevenson (London 1899) über. Stevenson schreibt nämlich: „The most importent however of Grosseteste's works from the point of view of the history of the advance of knowledge and of his relations with his predecessors and with his pupils amongst whom Roger Bacon must certainly be classed, was the compendium scienciarum, in which he attempts a classification of all the departments of knowledge then known. The manuscript was seen by Tanner last century." (S. 48 f.) Es folgt dann die Angabe der 20 Kapitel der Schrift (de unitate mit einbegriffen). — Um der durch Stevenson weitergeführten Verwirrung ein Ende zu machen, muß folgendes festgestellt werden: a) Ein Werk des Robert Grosseteste mit dem Titel „Compendium scientiarum" existiert nicht. Das von Tanner, dem Cambridger Universitätskatalog und Stevenson als solches bezeichnete (H. h. 4, 13) enthält vielmehr die Diuisio philosophiae des Dominicus Gundissalinus. b) Ebenso falsch und in die Irre führend ist, was Stevenson im Anschluß hieran a. a. O. S. 49 Anm. 1 behauptet: It used to be in the University Library at Cambridge — nämlich das Manuscript des sogen. „Compendium scientiarum" (H. h. 4, 13). — Hauréau was unable, however, to find it there (I, II, 174 (!)) Nun aber suchte Hauréau gar nicht ein „Compendium philosophiae" sondern vielmehr die „Summa philosophiae" des Robert Grosseteste, die er nicht fand (s. Hauréau, Histoire de la phil. scol. II, 1. p. 174) und die nun allerdings trotzdem in der Cambridger Universitätsbibliothek sich befindet: I. i. 3, 19. — Nun kommt aber das Schönste: Stevenson identifiziert die beiden Tractate: The Mscr. I. i. 3, 19 however, which I have seen in that Library entitled „Summa philosophiae Lincolnensis" and not to be confused with the „Summa philosophiae" mentioned by Leland (p. 48), contains 20 chapters, which are identical with those of the „Compendium scienciarum", with the addition of Poëtry and Mechanics and the omission of the Metaphysics and Astronomy." — Hier ist nicht weniger als gar alles falsch: Das Mscr. I. i. 3, 19 (Summa philosophiae von Rob. Grosseteste) hat mit dem Mscr. H. h. 4, 13 (Diuisio phil. des Gund.) rein gar nichts zu thun; sie stimmen mit keinem Wort überein. Ich hoffe bald über die hier genannte bedeutende Schrift des Robert Grosseteste „Summa philosophiae" mich eingehend verbreiten zu können. An Stevenson's Aufstellungen ist einzig und allein richtig, daß die bei Leland S. 48 erwähnte Summa philosophiae des Robert Grosseteste (auch „de utilitate artium" genannt. Venedig 1514) nicht identisch ist mit der Summa philosophiae (Cambridge Univ. Libr. I. i. 3, 19). Diese letztere existiert noch in zwei anderen Handschriften, nämlich: Oxford, Merton 310 (XIV. Jhdt.) und Digby 220 (XV. Jhdt.). In der letzteren, wie auch in einer (dem XV. Jahrhundert angehörigen) Randbemerkung der ersteren, sowie in der dem XV. angehörigen Cambridger Handschrift wird sie dem Robert Grosseteste (Lincolnensis) † 1253 zugeschrieben. Die äußeren Zeugnisse sprechen also durchaus für die Autorschaft des Robert Grosseteste hinsichtlich der Summa philosophiae.

adaptare ea singulis libris arcium cum necesse fuerit prudencie lectoris relinquimus". — Darauf folgt der von Correns, Beiträge u. s. w. I, 1. herausgegebene Tractat des Gundissalinus „de unitate", welcher fol. 37 endigt mit den Worten: Vnitas igitur est, qua unaquaeque res est una et est id quod est. Explicit compendium scienciarum (mit roter Tinte später hinzugeschrieben: secundum Lincolnensem). Dadurch ist jeder Zweifel ausgeschlossen.

Über den weiteren Inhalt der Handschrift vgl. Catal. Mscr. Univ. Cantabr. H. h. 4. 13. — Ich konnte nicht die ganze Handschrift durchcollationieren; das eine Zehntel, das ich vergleichen konnte, ergab, daß die Handschrift keineswegs einen reineren Text bietet, als die übrigen, sondern einen weit schlechteren und willkürlich gekürzten, also weitere Berücksichtigung nicht verdient.

Was nun das Verwandtschaftsverhältnis der einzelnen Handschriften unter sich angeht, so läßt sich eine direkte Filiation nirgends constatieren. Doch läßt sich dasselbe wenigstens annähernd aus den Varianten bestimmen. Die uns erhaltenen Handschriften sind sicherlich auf Einen — wahrscheinlich bereits secundären und fehlerhaften — Archetypus zurückzuführen. Dies geht hervor aus dem gemeinsamen Fehlen eines größeren Abschnittes S. 100, 1 u. 106, 18, ferner aus dem Umstand, daß S. 29, 19 und S. 46, 19—47,2 alle unsere Handschriften einen corrumpierten Text aufweisen; (jedoch an erster Stelle jede Handschrift verschiedene Corruption) und endlich aus dem *RDP* gemeinsameu Homoeoteleuton S. 39, 18 ff.[1]).

Von diesem gemeinsamen Archetypus zweigen nun die übrigen Handschriften ab. Doch läßt sich keine absolute Sicherheit über ihr Verwandtschaftsverhältnis gewinnen. Am wahrscheinlichsten dürfte sich Folgendes behaupten lassen. Dem Archetypus am nächsten steht *R* mit seinen unerheblichen Abweichungen. Am wenigsten verwandtschaftliche Beziehungen unter sich weisen die beiden relativ ältesten Handschriften *R* und *D* auf. Die Abweichungen beider sind sehr zahlreich und

[1]) Daß *C* dieses Homoeoteleuton nicht hat, beweist deswegen nichts gegen das Verwandtschaftsverhältnis gemeinsamer Abstammung, weil *C* Emendationen vorgenommen hat, sei es auf Grund anderer Handschriften oder der directen Quellen. Auch 118,20 ff. läßt sich anführen; nicht aber 79, 16 ff.

beziehen sich auf Einfügungen, Umstellungen, Auslassungen in *D*, die allerdings sachlich nicht so bedeutend sind. Sehen wir nach jenen Varianten, die beide gemeinsam haben, so beschränken diese sich auf einige wenige Fälle: lapsis statt laxis S. 62, 7 (= *P*), ein Fehler, der jedenfalls nur durch sklavisches Abschreiben aus einer Vorlage entstanden sein kann; uariabilis statt numerabilis S. 90, 7; die Randbemerkung Auicenna S. 35, 15 habitudo statt beatitudo S. 134, 11; das Homoeoteleuton S. 39, 18 f. (= *RDP*).

Zweifellos näher ist das Verwandtschaftsverhältnis zwischen *R* und *P*. — Zwar sind die Differenzen zwischen *R* und *P* ebenfalls zahlreich (über 1000 Varianten), sie sind aber in *P* in den meisten Fällen auf einen nachlässigen Schreiber zurückzuführen, wie sich insbesondere aus der großen Zahl von Homoeoteleutalücken in *P* (37!) und einer Reihe von Satz- und Wortauslassungen ergiebt. — Allein andererseits ist eine mehrfache charakteristische Übereinstimmung beider Handschriften in positiven Fehlern zu constatieren z. B.: diuisionis statt diffinitionis S. 76, 18; aduenerunt statt adueniunt S. 41, 7; actum statt artem S. 44, 12. Sehr bezeichnend ist das fehlerhafte utilitas operis, das also an jener Stelle zweimal vorkommt S. 140, 14; dazu das sinnlose ab adlatam (119, 2) in *R* und ab adlata in *P* (gegenüber von ab athlante in *D* u. *C*). — Rechnen wir dazu ganz charakteristische Lücken, die beide Handschriften mit einander gemeinsam haben: zunächst die vier Homoeoteleuta S. 14, 22; 39, 18; 40, 13; 112, 10; ebenso die Lücke S. 81, 24, wo an zwei Stellen je das gleiche Wort fehlt, so daß das Ganze keinen Sinn mehr giebt; und S. 111, 24 deinde ad superficiem = *C*.

C entfernt sich am weitesten sowohl vom Archetypus, als von *R*, läßt aber als absichtlich und überlegt corrigierte Handschrift auch keinen sicheren Schluß zu.

Viel weiter als *R* entfernt sich *D* vom Archetypus durch eine Reihe von Textänderungen, Erweiterungen, durch mehrfache Wiederholungen, durch Satz- und Wortlücken, Homoeoteleuta und positive Fehler. Wenn wir nun das Verwandtschaftsverhältnis zwischen *D*, *P* und *C* ins Auge fassen, so spricht für den engeren Hervorgang von *DPC* aus einem Stammcodex einmal die Gemeinsamkeit so vieler Varianten, die sich unmöglich durch

Zufall oder Unachtsamkeit der Schreiber entstanden erklären lassen. Als besonders charakteristisch sei auf die mit einem Homoeoteleuton verbundene Textcorruption S. 131, 18 ff., das gemeinsame Fehlen der Interlinearglosse S. 10, 20 (gegenüber *R*) und den gemeinsamen Schrifttitel verwiesen. (De diuisione philosophiae *DPC*, während *R*: de diuisione et ortu philosophiae). Vgl. 140, 11. Zwischen *D* und *P* wird schon durch die häufigen gleichartigen *DPC*-Varianten ein engeres Verwandtschaftsverhältnis begründet. Dazu kommen noch auffällige Auslassungen z. B. S. 40, 7 (uel inaequales), die Homoeoteleuta S. 39, 18; S. 92, 23; ferner mehrere positive Fehler wie creato statt increato (S. 7, 7), uerificandum statt uersificandum (S. 48, 3), mobilis statt immobilis (S. 130, 1); partes statt artes (S. 5, 10)[1]. Die Stelle S. 125, 4 ist in beiden Handschriften, allerdings in verschiedener Weise corrupt. Vgl. auch 114, 22.

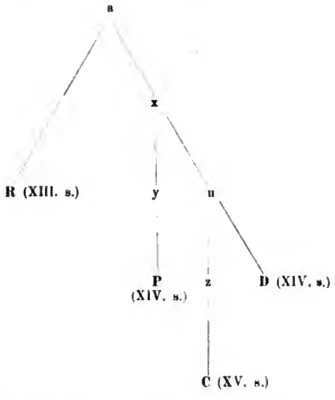
D und *C* anderseits weisen noch offenkundigere Beziehungen zu einander auf: schon äußerlich fällt auf, daß ein starkes Dritteil aller Varianten *D* und *C* gemeinsam sind. Deren charakteristische Bedeutung macht dies zur Gewißheit. Auf den oftmals gleichen Stellungswechsel sei kein besonderer Nachdruck gelegt. Als gleichartige sinnstörende Fehler sind u. a. zu nennen lignis (S. 25, 16), comparacionem (S. 26, 14), mobilis statt immobilis (S. 103, 22 = *C*), post mundum statt postmodum (S. 110, 15 = *R*); auch das richtige, beiden mit *P* gemeinsame speculis (statt aspectibus) S. 114, 22 darf in die Wagschale gelegt werden, sowie das gleichmäßig zur Erklärung eingeschobene minus commune S. 124, 21. Vgl. 137, 20.

Unter den Lücken, in welchen *D* und *C* übereinstimmen, sollen die unbedeutenderen Wortlücken nicht genannt sein. Dagegen sei verwiesen auf die Interlinearglosse S. 10, 20, die in *DPC* fehlt, das Homoeoteleuton S. 109, 16 und S. 131, 18, die beide durch die charakteristische Vergrößerung der Lücke in *C* noch Zwischenhandschriften vermuten lassen.

Eine directe Filiation zwischen *D* einerseits und *P* oder *C* andererseits ist schon dadurch ausgeschlossen, daß die Blatt-

[1]) Vgl. auch die Varianten S. 135, 18: unamquamque *D*; unam quam *P* (statt unam qua), diuisionis statt dimensionis 103, 6.

versetzung in *D* (23, 21 ff.), die als solche in *D* selbst nicht ohne Zuhilfenahme eines anderen von diesem Fehler freien Codex zu erkennen war [1]), nirgends ihre Nachwirkung ausübte, wie auch durch die zahlreichen den beiden Handschriften eigenen Abweichungen vom Archetypus. Das Verhältnis von *P* zu *C* ist näher bestimmt durch eine Reihe von gleichen Änderungen, die nicht lediglich auf palaeographische Fehler zurückzuführen sind, z. B. Wortänderungen ab (st. ex) S. 22, 6, siue st. uel, S. 22, 15, inquirendum statt requirendum S. 29, 3 (= *C*), per statt propter S. 72, 2, agit st. probat S. 71, 21, consuetudo st. magnitudo S. 103, 4, mobilis st. immobilis S. 103, 24 u. a. Wortlücken, eine Reihe von Worteinfügungen und positiven Fehlern z. B. actum st. artem S. 44, 12, sermonis st. sermonibus S. 73, 21, partes st. iste (S. 72, 19); gleichartige Lücken S. 45, 17 (et obseruandi); S. 47, 5 (in se); S. 105, 11 (alie improp.); S. 105, 14 (rectitudo); S. 111, 24 (deinde ad superficiem). Den angeführten Bestimmungen dürfte das folgende Handschriftenstemma relativ am besten entsprechen:



[1]) Wohl aber war sie noch erkenntlich in der Vorlage von *D*.

II. Die Autorfrage. Auf die vorliegende Schrift De diuisione philosophiae wies zum erstenmale wieder in neuerer Zeit hin der gelehrte Franciskaner Lukas Wadding bei der Publikation des Florilegium de uita et dictis illustrium philosophorum des Johannes Gualensis. 1665: „Huic ultimae definitioni addit Gundisaluus in libro de ortu scientiarum . . .“ Wadding macht hierzu die Bemerkung: Gundisaluum Hispanum scripsisse de diuisione philosophiae, de anima et libros de coelo et mundo ex arabico in latinum transtulisse [1]). — Diese Nachricht wurde wieder aufgenommen von Don Nicolo Antonio, Bibliotheca Hispana uetus ed. Matriti 1788. cur. Perez Bayer II, 108 u. 308 A., der aber aus dem einen Gundissalinus drei verschiedene Schriftsteller machte. Von da an blieb die Schrift nicht weiter beachtet, bis Amable Jourdain in seinem hochbedeutsamen Werke: Recherches critques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote (Paris 2me éd. p. Charles Jourdain 1843) pg. 108 ff. wieder darauf aufmerksam machte. Jourdain suchte die durch Antonio verursachte Confusion zu beseitigen und hat überhaupt das Verdienst, die Forschung wieder auf Gundissalinus, den Übersetzer und Compilator von Toledo, und auf seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie gelenkt zu haben.

Munk in seinen Mélanges de philosophie juive et arabe Paris 1859 spricht nur von der verwandten Schrift Al-Farabi's. B. Hauréau in den Mémoires de l'Academie des inscr. et belles lettres tom. XXIX [2] (Paris 1879), pg. 319—330 befaßte sich kurz mit unserem philosophischen Tractat. In seiner Histoire de la philosophie scolastique II, 1 (1880), 55 f. führt B. Hauréau als eigenste Werke des Dominicus Gundissalinus u. a. an: III. „De ortu scientiarum“ sous le faux nom d'Al-Farabi dans le num. 6298. fol. 160 de la Bibl. nation. et sans nom d'auteur dans le num. 14700 fol. 328 v de la même bibliothèque sous ce titre: „Copula [2]) de assignanda causa ex qua ortae sunt scientiae philosophicae et ordo earum in disciplina.“ IV. „De diuisione philosophiae in tres partes . . . secundum philosophos“ dans le num.

[1]) Vgl. A. Jourdain, Recherches, S. 108.

[2]) Lesefehler für Epistola; s. Correns, a. a. O. S. 34, 5.

86 du collège Corpus Christi à Oxford et sans nom d'auteur dans le num. 14700 de la Bibliothèque nationale fol. 297.

Was nun das erste Buch angeht, so haben wir es, trotz der Versicherung Haureau's, wie bereits Steinschneider[1]) und Correns[2]) hervorhoben, keineswegs mit einer Schrift des Gundissalinus zu thun, sondern mit einem Werke des Al-Farabi[3]). Daß dies wirklich der Fall ist, läßt sich einerseits damit als höchst annehmbar darthun, daß in zwei Handschriften: Paris Bibl. nat. 6298 und Oxford Bodleiana die Urheberschaft des Farabi gewährleistet wird. Dazu kommt ein bisher völlig außer Acht gebliebenes schwerwiegendes äußeres Zeugnis: De ortu scientiarum ist nämlich unter dem Namen des Al-Farabi fast ganz dem Speculum doctrinale des Vincenz von Beauvais einverwoben[4]). So kann ein begründeter Zweifel an der Urheberschaft des Al-Farabi nicht bestehen und die Vermutung Coxes für Avicenna (Hebr. Bibl. XIV, 18) ist unrichtig. — Es ist sicherlich dasselbe Schriftchen, das Daniel v. Morlay (Ende des XII. Jahrhunderts). der Schüler Gerhards von Cremona, unter dem Titel: „liber de assignanda ratione unde orte sunt scientie“ citiert (Vgl. Rose, Hermes VIII, 332 A.) in einem Buche über Philosophie, jedoch als Werk des Aristoteles. Daß dieses Schriftchen in mehreren Handschriften zugleich mit de diuisione philosophiae dem Gundissalinus zugeschrieben wurde, dürfte doch wohl nur den äußerlichen Grund haben, daß der Abschreiber in

[1]) Steinschneider, Al-Farabi S. 89. — [2]) A. a. O. S. 35.

[3]) Dasselbe ist handschriftlich vorhanden Paris Bibl. nat. 6298 (Über diese Handschr. vgl. Höfer, Hist. de la Chymie p. 326 f.); Bibl. nat. 6443 (Hier wird es dem Avicenna beigelegt; vgl. Leclerc II, 379. 420. 504); Bibl. nat. 14700 (anonym); Oxford, Bodl. Auct. f. V, 28 (Mss. Angl. I, 173 n. 3623) u. Corp. Christi n. 86 (anonym); München, 317 f. 293; St. Marc. IV, 124 cod. 176 II. Wenn Steinschneider, Hebr. Übers. S 293 A. 165 Merton 230 u Wien Tab. II, 80 n. 2473; Erfurt, Ampl. f. 32 noch anführt, so ist dies völlig unzutreffend. Diese enthalten Al-Farabi, De scientiis. — Den Zweifel Steinschneiders (Al-Farabi S. 89), ob die in Paris Bibl. nat. 6443 dem Avicenna beigelegte philosophische Abhandlung „de ortu scienciarum“ mit der sonst dem Al-Farabi zugeschriebenen identisch sei, hat Correns, Beitr. I, 1 S. 36 Anm. 6 bejahend betwortet.

[4]) Vgl. besond. Spec. doctr. I, 17. 19. 20. Ich hoffe auch den Arabisten einen kleinen Dienst zu leisten, wenn ich das Schriftchen nächstens in lat. Übersetzung veröffentliche.

der Vorlage beide Schriftchen (de ortu vielleicht anonym) zusammen vorfand [1]).

Umgekehrt wurde nicht selten unsere Schrift „de diuisione philosophiae" dem Al-Farabi zugeschrieben: Schon die Handschrift Digby 76 hat am Schluß des Tractates die Bemerkung: Explicit liber Gundisalui de diuisione philosophie, alii putant quod sit Alpharabii; und eine jüngere Hand des XV. (?) Jhdts. setzte noch die zuversichtliche Behauptung hinzu: Quod sit Alpharabii uide in fine totius huius uoluminis [2]). — Es ist schade, daß die Handschrift nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt bezw. Zusammensetzung auf uns kam: das hier erwähnte Ende ist nicht mehr vorhanden. — Diese Vermutung, daß Alfarabi der Verfasser sei, blieb nun zunächst in Geltung. Wir treffen sie im Index von *P*, bei Arnulfus prouincialis (Anfang des XIV. Jhdts.) [3]), der unsere Schrift unter dem Namen des Al-Farabi citiert. Daß diese Vermutung überhaupt entstehen konnte, kann niemanden Wunder nehmen, der die ergiebige Benutzung der Schrift des Al-Farabi (de scientiis) von seiten des Gundissalinus in Rechnung bringt und andererseits bedenkt, daß die Quellenvermerke in den Randnoten (wie sie sich z. B. schon in der römischen Handschrift finden), leicht dazu Anlaß bieten konnten.

Nichtsdestoweniger darf die Autorschaft des Gundissalinus als durchaus sicher angesehen werden [4]). Zwar ist die Schrift gerade in der ältesten Handschrift *R* anonym; ebenso in *P*. Dagegen nennt *D* bereits Gundissalinus als Verfasser, mit der eben genannten einschränkenden Bemerkung, und *C* schließt

---

[1]) Oder sollte Gundissalin vielleicht der Übersetzer sein? Daß er die Schrift de ortu scientiarum kannte, und zwar in der lateinischen Übersetzung, wie sie uns erhalten ist, wird sich bei der Quellenanalyse mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ergeben; dies ist jedenfalls ein starkes Moment, um diese Vermutung aufkommen zu lassen.

[2]) Ich halte es für nicht unmöglich, daß die von Daniel v. Morlay citierte Alfarabischrift de scientiis, die Rose (Hermes VIII (1874), 332 Anm.) unter dem liber luminum versteht, unsere diuisio philosophiae ist, — wenn auch zuzugeben ist, daß es vielleicht näher liegt, an die erstere in der lateinischen Übersetzung Gerhards, seines Lehrers, zu denken.

[3]) Also früher als unsere Randbemerkung in Digby 76.

[4]) Die Zuweisung an Robertus Grosseteste (Lincolnensis) durch *H* verdient natürlich gar keine weitere Beachtung.

sich hierin ohne jede Einschränkung an: Incipit liber Domini Gundisalini de diuisione philosophie . . . und: Explicit hoc opus a Domin'o (= Dominico) Gundisalino apud Toletum editum. — Mit vollstem Recht: Schon B. Hauréau hat (Mém. de l'Acad. des inscript. et belles lettres t. XXIX² Paris 1879 S. 319—330) auf den christlichen Charakter der Schrift hingewiesen, der einen arabischen Ursprung völlig ausschließt. Damit wäre aber noch nicht die Möglichkeit einer bloßen christlichen Überarbeitung der arabischen Grundschrift abgewiesen. Aber diese Annahme verbietet sich durchaus im Hinblick auf die Quellen, aus welchen der Verfasser schöpfte, im Hinblick ferner auf den Umstand, daß er die Reihenfolge der arabischen Vorlage weder in der Kapitelfolge noch in den einzelnen kleineren Abschnitten innerhalb der Kapitel einhält, sie vielmehr völlig frei vertauscht und umstellt, zerstückelt. Unsere Schrift ist vielmehr eine freie Compilation des toletanischen Archidiakons Dominicus Gundissalinus aus dem XII. Jhdt., auf Grund teils arabischer, teils christlich lateinischer Quellen. — Zu all dem haben wir für die Autorschaft des Dominicus Gundissalinus ein höchst wertvolles äußeres Zeugnis, auf das zum Teil schon Baeumker verweist[1]). Robert Kilwardby, ein philosophischer Schriftsteller des XIII. Jhdts., citiert in seiner höchst wertvollen Schrift de ortu et diuisione philosophiae eine Reihe von Stellen aus unserer Schrift unter ausdrücklicher Nennung des Gundissalinus, nämlich die Definition der Astronomie Paris. Bibl. nat. 16390 f. 140ra = Gundiss. 119, 16 ff.; die Definition der Musik P. fol. 143rb = Gundiss. 96, 9 f.; die Definition der Arithmetik P. fol. 143va = Gundiss. 90, 6—8; die Definition der Poëtik P. fol. 164rb = Gundiss. 54, 3 ff.; die Erklärung der causa in der Rhetorik: P. fol. 170ra = Gundiss. 65, 8 ff.; ebendas. die Begriffsbestimmung der quaestio ciuilis = Gundiss. 65, 16 ff. Dadurch dürfte die Autorschaft des Gundissalin genügend sichergestellt sein.

III. Der Titel der Schrift. Die Handschriften selbst geben keinen ganz einheitlichen Schrifttitel an. *R* hat: de diuisione et ortu scienciarum[2]). *D* bietet im Explicit den einfachen und

[1]) Cf. Baeumker, Dom. Gund. als philos. Schriftst. Münster 1899 S. 5.

[2]) Es ist zu vermuten, daß dieser Titel dadurch entstand, daß in der

zweifellos richtigen Titel: Liber Gundisalui de diuisione philosophiae; ebenso *P* und *C*. — Die Handschrift *H* bietet die Bezeichnung: Compendium philosophiae. — Da der Titel „de diuisione philosophiae" zweifellos auch sachlich der richtigste ist und auch in *R* vorkommt, so kann er als der ursprüngliche gelten.

IV. **Die Kapitelüberschriften.** In den älteren Handschriften *R* und *D* fehlen die Überschriften gänzlich. Sie sind vorhanden in *P C* und *H*, am breitesten jeweils in *C*. Die Überschrift Sciencia naturalis S. 10, 11 fehlt in allen Handschriften: nur in *C* finden wir auf dem Rande die Bemerkung: Sciencia naturalis quid sit und in *H*: Philosophia naturalis. — De grammatica, und De rhetorica fehlen auch in *P*. — De medicina findet sich in *P* an etwas späterer Stelle. — De arithmetica ist in *C* und *H* an früherem Orte zu finden. Die beiden Titel Sciencia de ponderibus und De ingeniis stehen nur in *P*, sind aber durchaus richtig. *C* hat auch für die drei Unterabteilungen der Sciencia practica besondere Kapitelüberschriften in den Text selbst hereingenommen.

Obwohl nun gerade die älteren Handschriften diese Kapitelüberschriften nicht aufweisen und es von vornherein klar ist, daß diese ganz sicher späteren Ursprungs sind, so haben wir sie doch aus den jüngeren Handschriften in unsere Textrecension hereingenommen, weil die Übersichtlichkeit des Textes dadurch bedeutend gewinnt. Zudem kann dieses Abgehen von der älteren handschriftlichen Überlieferung um so leichter ertragen werden, als ja die handschriftlichen Verhältnisse bei jeder Kapitelüberschrift jeweils in den Varianten verzeichnet sind.

V. Über die **Abfassungszeit** unserer Schrift läßt sich Genaues nicht ausmachen. Die litterarische Thätigkeit des Dominicus Gundissalinus begann sicherlich nicht vor 1125, in welchem Jahre der Erzbischof Raymund von Toledo, auf die Regeneration der Studien eifrig bedacht, das Übersetzercollegium zu Toledo erst einsetzte. Für die Ansetzung unserer Schrift innerhalb der litterarischen Thätigkeit unseres Schriftstellers glaubt

Vorlage der römischen Handschrift oder in einem noch früheren Mscr. die in *P* und *C* auch wirklich damit verbundene Schrift des Al-Farabi de ortu scienciarum angeschlossen und in den Titel mithereingenommen war, während das Schriftchen „de ortu etc." in *R* und *D* fehlt.

Baeumker[1]) einen festen Anhaltspunkt zu haben in der Nichtbenützung der Lebensquelle des Avencebrol. Er weist demzufolge eine Reihe von Schriften unseres Autors, in welchen ein solcher Einfluß nicht wahrzunehmen ist, der ersten, die übrigen der zweiten Schriftstellerperiode des Gundissalin zu.

Doch wäre damit zunächst nur eine Basis für die relative Zeitbestimmung unserer Schrift gefunden, d. h. für die Feststellung der Chronologie innerhalb des Schriftencomplexes des Gundissalinus selbst. Für die absolute Zeitbestimmung glaube ich, eine wenigstens zu einem schätzungsweise und annähernd richtigen Resultat führende Grundlage gewonnen zu haben in der Thatsache, daß Gundissalin Übersetzungen des Gerhard von Cremona in seinem Buche verwertet. Diese Behauptung stütze ich auf folgende Gründe[2]): In den Angaben über Geometrie (S. 104 f.) benützt Gundissalinus den arabischen Mathematiker An-Nairizi und zwar, wie die fast wörtliche Übereinstimmung zeigt, in der durch M. Curtze herausgegebenen lateinischen Übersetzung, welche von Gerhard von Cremona stammt.

Nun ist ja zweifellos, daß das Verhältnis keineswegs umgekehrt sein kann. Die Entlehnung geschah sicherlich von Gundissalin aus seiner mathematischen Vorlage, nicht etwa kann das mathematische Gesamtwerk übersetzt worden sein unter Beiziehung eines von Gundissalin etwa früher übersetzten Fragmentes daraus.

Ferner ist nach Curtze und Eneström[3]) der auch bei Gundissalin vorkommende Ausdruck [magnitudo] surda auf Gerhard von Cremona zurückzuführen. Auch hier ist klar, daß die ursprüngliche Quelle nicht bei Gundissalin, sondern in einem mathematischen Werke zu suchen ist, der Ausdruck also wohl aus einer von Gerhard übersetzten mathematischen Schrift stammt. Endlich ist auch der Ausdruck Mileus für Menelaus dem Gerhard von Cremona zuzuschreiben[4]).

[1]) a. a. O. S. 4.

[2]) Wäre, wie Wüstenfeld, Übers. S. 67 annimmt, der Al-Farabi-Text der Camerariusausgabe ebenfalls von Gerhard übersetzt (was aber nicht zu erweisen ist), so läge der Beweis vollends klar zu Tage.

[3]) Bibl. Mathemat. 1900. S. 516.

[4]) S. Steinschneider, Arab. Übers. § 111. Ztschr. f. Math. X (1865) 456 ff.

Daraus ergiebt sich, daß Gundissalin gewisse Vorlagen in der Übersetzung des Gerhard von Cremona benützte. Die Übersetzerthätigkeit Gerhards begann aber doch wohl kaum vor 1140, so daß wir die Abfassung der Schrift Gundissalins bis gegen die Mitte des XII. Jahrhunderts herabrücken müssen[1]).

II. Kapitel.

Die Analyse der Schrift de diuisione philosophiae und ihre Quellen.

Bei dem compilatorischen Charakter unserer Schrift ist eine Quellenanalyse durchaus notwendig. Sie bietet die beste Gelegenheit, die benützten Quellen aufzuzeigen, die Fäden blofszulegen, welche die Einleitungslitteratur des Mittelalters im ganzen sowohl als in ihren einzelnen Teilen mit der griechischen philosophischen Litteratur verbinden, endlich festzustellen, wie hoch die philosophische Eigenarbeit unseres Autors eingeschätzt werden kann. Freilich verwertet Gundissalin auch sehr viel philosophisches Gemeingut, Definitionen, Einteilungen, Schulsätze, deren Herkunft nicht immer mit Sicherheit zu bestimmen ist. Schon ein oberflächlicher Blick auf die Textgestalt seiner Diuisio philosophiae zeigt, daß dieselbe in keiner Weise einen einheitlichen Charakter an sich trägt. Weder giebt sich die Gruppierung des Stoffes leicht und ungezwungen — sie wird vielmehr oft nur durch lose und sehr äußerliche Übergänge hergestellt —, noch auch ist die Einzeldurchführung consequent und innerlich ausgeglichen, noch auch zeigt sich endlich in der ganzen Schrift überall der gleiche Stil, soweit man bei einem Schriftsteller des XII. Jahrhunderts überhaupt von einem solchen reden kann. Das wurde auch schon von Cl. Baeumker in seiner

[1]) Dadurch wird allerdings das Werk ziemlich spät angesetzt, so daß Baeumkers Vorschlag, die diuisio philosophiae in die erste, von Avencebrols Fons vitae nicht beeinflußte Schriftengruppe des Gundissalin hereinzunehmen, mir kaum durchführbar erscheint, wodurch dann freilich auch die Zuverlässigkeit des von Baeumker aufgestellten Kriteriums selbst in Frage gestellt wird.

verdienstvollen Arbeit über „Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller“ [1]) durchaus richtig hervorgehoben. B. giebt daselbst eine kurze Analyse der Schrift. Er teilt sie ein in einen allgemeinen und einen besonderen Teil. Unter den ersteren subsumiert er die Erörterung der Begriffsbestimmungen der Philosophie, ihrer Einteilung, der Aufgaben ihrer verschiedenen Zweige. Dem zweiten und besonderen Teil werden dann die einzelnen Wissenschaften, die artes liberales und die ihnen verwandten Wissenschaftsdisciplinen zugewiesen.

Diese Gliederung der Schrift möchte jedoch nicht ganz erschöpfend erscheinen, insofern sie die philosophia practica nicht berücksichtigt und das zwischen Theorie und Praxis eingeschobene Mittelstück übergeht. Sie bedarf daher einer berichtigenden Ergänzung: Das Werk des Dominicus Gundissalinus zerfällt in seinem eigentlichsten Kerne in zwei Teile, deren erster von den theoretischen und deren zweiter von den praktischen Wissenschaften handelt, die durch ein eingeschobenes Lehnstück aus Avicenna von einander getrennt sind. Diese beiden Teile können wir immerhin mit Baeumker als speziellen Teil dem kurzen allgemeinen gegenüberstellen, der als Prologus in Form einer Erörterung der Begriffe der Philosophie, ihrer Teile u. s. w. dem ersteren vorangestellt und gegliedert ist durch die fünf κεφάλαια: Quid sit philososophia, quare sic dicatur, intentio et finis, partes. Mit dem letzten: „quid circa unamquamque earum sit considerandum“ wird der ganze nachfolgende spezielle Teil dem allgemeinen subordiniert.

I. Prologus und allgemeiner Teil. [S. 3—19.]

1. Voran geht ein begeistert anhebender **Prologus**, der einen Lobeshymnus auf die glückliche alte Zeit enthält, wo man auch noch ernstlich der Weisheit sich befliß, während in der Gegenwart die Vernachlässigung der philosophischen Studien tief zu beklagen sei; man jage irdischen Dingen nach [2]), während die

[1]) In den Comptes rendus du 4me Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Fribourg du 16 au 20 août 1897. T. III p. 39–58 separat: Münster 1899, Aschendorffsche Buchhandlung.

[2]) Vgl. auch Boëthius consol. phil. III, 2 v. 45 (Peiper S. 53) und Adelhard v. Bath, De eodem et diuerso ed. Willner (Beitr. IV, 1) S. 4

Weisheit verachtet werde. Um dieser leidigen Thatsache zu steuern, und wieder mehr wissenschaftliches Interesse zu wecken, will nun der Verfasser eine summa sapientiae schreiben und zeigen, quid sit sapientia, quas partes habeat und quid utilitatis unaquaeque contineat.

Baeumker[1]) spricht den Gedanken aus, daß diese Einleitung des Gundissalinus eigenes Werk sein dürfte. Dies ist hinsichtlich der Form kaum zu bezweifeln. Sachlich aber dürften wir wohl bereits hier eine Anlehnung an Al-Farabi[2]) de scientiis zu constatieren haben, wo sich derselbe Grundgedanke als Einleitung verwendet findet. Eine kurze Gegenüberstellung mag den Beweis erbringen:

Gundissalin. p. 3.

Felix prior etas, que tot sapientes protulit, quibus uelut stellis mundi tenebras irradiauit . . . . Set quia nunc alii terrenis curis inseruiunt, alii circa eloquencie studium occupantur. . . . . ideo pene omnes circa sapiencie studium languescunt . . . . Vnde propter istos opere precium duximus, quid sit sapiencia et quas partes habeat breuiter ostendere et quid utilitatis . . . . contineat quasi degustandum eis proponere . . . .

Al-Farabi p. 1—3.

Cum plures essent philosophi olim, inter omnes tamen ille solus sapiens dicebatur, qui omnium scienciam certa cognicione comprehendisse dicebatur; nunc autem mundo senescente non dico ne sapiens quisquam sed nec ullus, qui dici meretur philosophus, quia qui sapiencie studere uelit uix inuenitur aliquis . . . . . Vnde in hoc libello intencio est sciencias famosas breuiter perstringere et quid unaqueque earum doceat et partes summatim distinguere . . . . Ex hoc igitur libello multiplex prouenit utilitas . . . .

Daraus dürfte die Richtigkeit unserer Behauptung zur Genüge hervorgehen.

Nicht klar erkennbar, ob eigenes Werk oder fremde Entlehnung, ist der unmittelbar daran sich anschließende Abschnitt[3]). — Es ist natürlich nicht zu erwarten, daß Gundissalinus seine

---

[1]) a. a. O. S. 8 Anm. 5.

[2]) Ich benütze die leider oft fehlerhafte lateinische Ausgabe: Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt . . . studio et opera Guilielmi Camerarii Parisiis 1638.

[3]) Vgl. dazu Arist., Met. I, 1 981 b 15 ff.; 2. 982 b 22 ff. Eth. Nic. I, 3.

Einteilung mit speculativem Tiefblick und dialektischer Schärfe deductiv aus einem Begriff herausentwickle oder inductiv auf ihn zurückführe, — ein Ideal, das auch die neuesten Classificationsversuche eines Wundt, Grasserie nicht erreicht haben. Für seine compilatorische Arbeitsmethode ist es höchst bezeichnend, daß er gar nicht einmal ein einheitliches fundamentum diuisionis einhält, sondern zwei Einteilungsreihen nebeneinander hergehen läßt, die er aber so miteinander verbindet, daß sie in eine einzige überzugehen scheinen. — Die erste gewinnt er auf voluntaristisch-psychologischer Grundlage: Die Wissenschaften ergeben sich aus den verschiedenen Strebungen des Menschen, der — aus Fleisch und Geist bestehend — entweder das erstrebt, was des Fleisches, oder das, was des Geistes ist. Damit wäre nun bereits der Hauptunterschied zwischen theoretischen Geisteswissenschaften und praktischen (den artes mechanicae, Handwerk) angebahnt. — Das nun, was dem Fleisch angehört, entstammt entweder der Notwendigkeit, oder dem Vergnügen oder der Neugierde: der Notwendigkeit, das, wodurch das Fleisch natürlich oder künstlich erhalten wird, wie z. B. Speise und Trank, Kleidung oder Medizin; — dem Vergnügen das, was das Fleisch ergötzt (ut lasciuiat), wie z. B. weiche, glänzende Kleider, Speisebereitung und geschlechtliche uoluptas; der curiositas entspringen die Dinge, die den Ehrgeiz und das Machtgefühl steigern, wie Besitz und Erwerb. — Diesen auf das Fleisch berechneten Dingen stehen jene gegenüber, die sich auf den Geist beziehen. Auch sie gliedern sich dreifach: in noxia, uana und utilia. Die ersteren sind die Laster, die uana sind die weltlichen Ehren (und Ämter), sowie die artes magicae; die utilia endlich sind die Tugenden (Praxis) und die honestae scientiae (Theorie). Gundissalinus ist nun weit entfernt, die in diesen Voraussetzungen verborgenen Ansätze zu einer systematischen Einteilung der Theorie und der praktischen Ausübung der artes zu verwenden und etwa, wie Richard und Hugo von St. Victor, Robert Kilwardby und andere nach ihrem Vorgange thaten, nun auch die gewerblichen und künstlerischen artes in seine Einteilung hereinzunehmen: Er greift vielmehr nur die an letzter Stelle genannten utilia heraus und auch aus

ihnen nur die honestae scientiae, um diese durch die sehr gewöhnliche Einteilung in die scientia diuina (die Wissenschaft von der göttlichen Offenbarung des alten und neuen Testaments) und die scientia humana zu gliedern [1]). Die letztere ruht ganz auf der menschlichen Vernunft. Sie zerfällt wieder in Wissenschaften, die der eloquentia zu dienen haben; zu diesen sind zu zählen die Grammatik, Poëtik, Rhetorik und Juristerei. — Die zweite Abteilung der scientia humana wird gebildet durch die scientiae sapientiae, zu welchen dann alles gerechnet wird, was zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Liebe zum Guten führt: im Grunde genommen also sämtliche (theoretische und praktische) Wissenschaften [2]). Damit ist Gundissalin endlich zu seiner eigentlichen Aufgabe gekommen, zur Definition und Einteilung der Weisheitslehre, der Philosophie.

2. G. beginnt mit den **Begriffsbestimmungen der Philosophie**, die er unter den beiden ersten seiner fünf *κεφάλαια* bietet, indem er sie unter die beiden Hauptgesichtspunkte: definitio ex proprietate und ex effectu eingruppiert.

Zunächst nennt er als definitio ex proprietate jene, welche

---

[1]) Diese klare Scheidung der Profanwissenschaften, die übrigens nicht beibehalten wird, von der Theologie und die Auffassung letzterer als einer höheren Stufe der ersteren ist ebenso der arabischen (z. B. Al-Gazel, Phil. tr. II 5 c. 11) als der christlichen Litteratur geläufig; vgl. z. B. die Ausführungen von Clemens v. Alexandrien in den Stromata, Augustinus in der Doctrina christiana, Cassiodorus in seinen Institutiones diuinarum et saecularium lectionum, Isidorus in den Etymologien, Hrabanus Maurus in seiner Institutio clericorum und De uniuerso, Hugo von St. Victor in seinem Didascalicon sowie Robert Kilwardby, De ortu et diuisione philosophiae, init. u. a.

[2]) Woher dieser Zwischenabschnitt in der Schrift G.'s stamme, läßt sich nicht so leicht beantworten: Wir treffen dieselben Gedanken teils wörtlich, teils verändert wieder bei Robert Kilwardby im Beginne seiner Schrift de ortu et diuisione philosophiae; allein wir müssen dort an eine Entlehnung aus G., nicht etwa aus einer dritten gemeinsamen unbekannten Vorlage denken, einmal wegen der teilweise wörtlichen Übereinstimmung und weil Kilwardby auch sonst öfter wörtliche Entlehnungen aus G. macht.

Diese Unterscheidung von scientiae eloquentiae und sc. sapientiae begegnet uns S. 42, 22 wieder. Sie dürfte wohl aus Rhetorenkreisen stammen. (Vgl. Aug., De doctr. christ. II, 60: Philosophorum aurum sapientiae et argentum eloquentiae. Priscian (ed. Keil II, 1), Cicero, De inv. I, 1.)

die Philosophie bezeichnet als „assimilatio hominis operibus creatoris secundum virtutem humanitatis“ (S. 6, 1) und als ihr negatives Gegenstück: philosophia est tedium et cura et studium et sollicitudo mortis (7, 8). Diese merkwürdige Art der Begriffsbestimmung lehnt sich im letzten Grunde an an Platons Theaetet 176 A B.: *„ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὔτ᾽ ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*[1]*· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι“.* — Wir haben es hier zweifellos mit pythagoräischem Lehrgut zu thun, das von dem geistesverwandten Plato aufgenommen, von den Platonikern weiter tradiert wurde. — Der mystische Charakter dieser *ὁμοίωσις θεῷ* mußte sie von selbst den Neuplatonikern empfehlen, deren höchstes Ziel und tiefste Weisheit jene mystische Vergottung, die unaussprechliche Vereinigung mit dem absoluten Urwesen war, wo die wissenschaftliche Betrachtung zum Gottesdienst, die Philosophie zur Religion, die Spekulation zur Intuition und Ekstase wurde und ihre sittliche Bedeutung durchaus im Vordergrunde stand.

Daher kann es nicht verwundern, wenn wir diese mit der *ὁμοίωσις θεῷ* identifizierte *φυγή* mit dem Ideal des weltflüchtigen Weisen und Asketen verbunden finden bei dem großen Mystiker des Neuplatonismus: Plotin (siehe Ennead. II, 2, 1 p. 11. ff.). Von ihm übernahm sie die ammonianische Schule: Ammonius, Elias, David im V. u. VI. Jahrhundert. — Man versteht aber auch unschwer, wie diese Definition (und zwar bereits vor Plotin) in die christlichen Kreise eindringen konnte, da es ja doch auch ein eminent christlicher Gedanke ist, daß

[1]) Ammonius (in Porph. Isag. ed. Busse 3, 8 f.), Elias (in Porph. Isag. ed. Busse 16, 10), David (Proleg. ed. Brandis, Scholia 13 a 45) haben die Textvariante: *κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ.* — Vgl. zu dieser Stelle selbst Platon Rep. VI. p. 500 CD.: *Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται.* Rep. X p. 613 A.: *οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ* (vgl. Legg. IV. p. 716 BC). — Über diese Definition vgl. die Platoniker Plutarchus de S. N. V. ed. Wyttenbach p. 15 u. 27. Themistius or. II. p. 32. Julian. or. VI. p. 184 (ed. Lips. 1696).

die Menschen durch Verähnlichung mit Gott[1]) ihre Seligkeit verdienen und von dem vorübergehenden Aufenthalt auf dieser Erde in die ewige Heimat zurückpilgern sollen. — Bei so naher Berührung dieser Gedanken war es gleichsam von selbst gegeben, jenes antike Philosophenideal auf den Christen zu übertragen und das Christentum, wie ja auch schon Tatian (or. 31) und Melito von Sardes gethan hatten[2]), als die wahre Philosophie aufzufassen. Bei Justinus dem Martyrer ist (Fragm. 18) *τέλος τῷ φιλοσοφοῦντι* wirklich „*ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις κατὰ τὸ δυνατόν*“[3]) und Clemens von Alexandrien, der Platos Schriften sicherlich aus eigenstem Studium kannte, erkennt in der speculativen Thätigkeit nur die Verstärkung, Bethätigung und Besiegelung jener biblischen Gottebenbildlichkeit des Menschen, die nach der intellectuellen Seite hin eben in der Erkenntniskraft beruht. Die wissenschaftliche Bethätigung, die Philosophie, wird damit zugleich sittliche That: Das göttliche *εἰκών* wird zur *ὁμοίωσις* mit Gott durch die *γνῶσις*[4]). Gott ist als absolute Wahrheit höchster Inhalt und letztes Kriterium des Erkennens: er ist als absolutes Gut höchster Zielwert und Lohn unseres praktischen Handelns. — Von da an begegnet uns diese Definition überall wieder in der philosophischen Litteratur[5]) im Zusammenhang mit der These, daß Seelenreinheit Bedingung und Frucht allen Philosophierens sei. Sie bezeichnet die Congruenz von Welterkenntnis und Weltanschauung.

---

[1]) Vgl. z. B. Matth. 5, 48. Rom. 6, 5; 8, 29: *συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ θεοῦ αὐτοῦ.* I. Petr. 1, 15 f.; II. Petr. 1, 4: *θείας κοινωνοὶ φύσεως:* Ephes. 4, 24: *ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα.* Jak. 3, 9. u. ö.

[2]) Eusebius, Hist. eccl. IV, 26. — [3]) Vgl. Anton. Meliss. lb. II, serm. 43.

[4]) Pädagog. III, 311. VII, 884. Protrept. 78 f. vgl. besond. Strom. II c. 26. Siehe auch die tüchtige Arbeit von C. Merk, Clemens Alexandrinus, Leipzig 1879. Vgl. noch Euseb. Praep. evang. XIII, 672. Auch Justins Definition des Christentums als *διδασκάλιον τῆς θείας ἀρετῆς* (Euseb. h. e. IV, 17, 10) bewegt sich in diesem Gedankenkreise.

[5]) In der jüdischen Philosophie bei Isaac, Diffinitiones fol. 2 v b (auf ihn Bezug nehmend auch Albertus Magnus Summa de creat. II. tr. 1. qu. 59. art. 2): Joseph ibn Zaddik, Mikrokosm. p. 65 Mitte ed. Jellinek; Mose ben Esra (als Ausspruch Platos: s. D. Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre S. 255 Anm. 3); in der arabischen bei Al-Farabi (s. Schmölders, Docum. phil. arab. S. 22), bei den Ihwân es-Safâ siehe de Boer, Die Philosophie des Islam S. 80. Dieterici, Anthropol. S. 117. Naturanschauung der Arab. S. 7 u. ö.

Ganz so verhält es sich mit der zweiten von Gundissalin benützten Definition, in welcher er — auf Plato sich beziehend — die Philosophie „tedium et cura et studium et sollicitudo mortis" nennt (7, 8 f.). Sie ist sachlich mit der ersten so eng verbunden, daß man sie als die negative Seite derselben auffassen kann: jene kennzeichnet das positive Verhalten des Philosophen gegenüber seinem höchsten, religiösen Ideale, diese sein negatives und ablehnendes Verhalten gegen diese Welt. Beide Definitionen — so wie sie uns hier gegenübertreten, verraten eine gewisse pessimistische Gemütsstimmung der Welt gegenüber; sie sind herausgewachsen aus einer Weltanschauung, die nicht mehr in der rein theoretischen Speculation um ihrer selbst willen das Hauptziel des Philosophen sieht, die nicht mehr ausschließlich intellectualistisch verfährt, sondern vor allem dem religiösen Gemüt durch Ascese und Mystik, dem Willen durch die Ethik Genüge thun, sie läutern will. — Cassiodor, dem wahrscheinlich in erster Linie die Verbreitung dieser beiden Definitionen innerhalb der Vorscholastik zufällt, erkennt in der letztgenannten diejenige Definition „quae maxime conuenit Christianis" [1], und in welcher Weise die erstere von den Victorinern zur Grundlage der Einteilung der Wissenschaften gemacht wurde, werden wir später sehen. Höchst beachtenswert ist die Entstehung dieser Definition. Sie geht bis auf Sokrates und Plato zurück [2]). Der Philosoph, bemerkt Sokrates dem Simmias und Kebes gegenüber, geht ruhig und getrost dem Tode entgegen, weil er in seinem ganzen Leben todessüchtig ist. — Der Tod ist ja nichts anderes, als die Trennung der Seele vom Leibe; nun aber ist Philosophie sowohl nach ihrer ethischen als nach ihrer erkenntnistheoretischen Seite eine Loslösung des Seelischen vom Körperlichen: „Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς

[1]) Cassiodor: De artibus et disciplin. liberal. c. 3. De dialectica. Migne, P. L. 70, 1167.

[2]) S. Phaedon p. 64 A. 67 D. — Von Sokrates selbst erfahren wir aus Sympos. 174 D und 220 C, wie weit er es in dieser „Entleiblichung" gebracht, wenn er — wie in Ekstase geraten — stundenlang (einmal sogar einen Tag und eine Nacht lang) auf einem Fleck stehen blieb und für nichts mehr um sich her Beachtung hatte

ψυχῆς ἀπὸ σώματος . . . Λύειν δέ γε αὐτήν, ὥς φαμεν, προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστιν τῶν φιλοσόφων λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος." — Diese Ausführungen griff die Stoa auf, um ihre Lehre vom Selbstmord darauf zu gründen [1], der ihnen geradezu als „die höchste Bethätigung sittlicher Freiheit" erscheint [2]. So sagt Seneca ep. 25: Egregia res est mortem condiscere — hoc est ipsum, quare meditari debeamus. Plotin [3]) und die neuplatonischen Alexandriner der ammonianischen Schule nahmen hiergegen energisch Stellung und gaben sich Mühe, den Begriff der μελέτη θανάτου im platonischen Sinn wieder richtig zu stellen (s. u.). Cicero popularisierte diesen Begriff für die lateinische Philosophie: Tusc. disp. I, 30: tota enim philosophorum uita, ut ait idem (Sokrates), commentatio mortis est; ib. 31: secernere autem a corpore animum ecquid aliud est, quam mori discere? — Ebenso Apuleius (de phil. Plat. 277: philosophiam esse mortis affectum consuetudinemque moriendi. — Nicht weniger als die erste, fand naturgemäß auch diese Definition als dem Geiste des Christentums völlig entsprechend ihre Billigung in der christlichen Litteratur der Patristik: Hieronymus (ad Heliod. de morte Nepot. in Epitaph. Marcellae. 5. (PL. 22, 1091) lb. III. adv. Rufin; Joh. Damascenus, πηγὴ γνώσεως c. 3. u. 68. Augustinus ep. 155 ad Macedon. kennt sie. Ja, sie erschien dem

---

[1]) Vgl. darüber Zeller, Phil. d. Gr. III, 1 (3. A.), S. 305 ff. und Baumhauer, Veterum philosophorum praecipue Stoicorum doctrina de morte voluntaria, Utrecht 1842.

[2]) Seneca Ep. 12, 25 u. 70. Weitere Belege s. Zeller a. a. O. S. 306. Anm. 1. Elias (in Porph. Isag. ed. Busse S. 14) berichtet, daß die Stoiker 5 Arten der εὔλογος ἐξαγωγή erfunden hätten (Vgl. Seneca ep. 70, 11.)

[3]) Elias a. a. O.: Ὁ μέντοι Πλωτῖνος περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς γράφει μονόβιβλον καὶ οὐδένα τῶν πέντε τρόπων τούτων ἀποδέχεται. — Diese, soweit ich sehe, bisher nicht beachtete Stelle weist also dem Plotin eine μονόβιβλος gegen den stoischen Selbstmord zu. An Ennead. I, 9 ist nicht zu denken: einmal weil — wie auch Busse a. a. O. Anm. zu Z. 23 erkannt hat — der von Elias wiedergegebene Inhalt dieser μονόβιβλος in keiner Weise mit der angegebenen Stelle übereinstimmt; sodann könnte Ennead. I, 9 doch unmöglich als ein μονόβιβλος bezeichnet werden. Wir haben hier an eine sonst nicht weiter bekannte echte oder apokryphe Schrift des Plotin zu denken.

Cassiodor, a. a. O. und seinen Nachschreibern geradezu als die specifisch christliche Definition unter Hinweis auf II. Kor. 10. 3 (Migne, P. L. 70, 1168).

Von den beiden der ganzen Scholastik geläufigen (von G. den Etymologieen Isidors II, 24, 1 u. 9 entlehnten) Definitionen: „philosophia est rerum humanarum diuinarumque cognitio cum studio bene uiuendi coniuncta" und: „ph. est ars artium et disciplina disciplinarum" stammt die erstere zweifellos aus der stoischen Schule: Wenigstens erfahren wir aus den Placita philos. Pseudo-Plutarchs (Diels, Doxogr. 273a 11—17) aufs bestimmteste: *Οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης. ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν, ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς· φυσικὴν ἠθικὴν λογικήν*, eine Nachricht, die durch Cicero de off. I, 153 u. II, 2., Seneca ep. 89, 4 ff. durchaus bestätigt wird [1]. (Vgl. Sext. Empir. adv. math. IX, 13.) — Die Bemerkung des Elias [2] (und nach dem cod. Laur. 72, 7 auch des Ammonios), daß diese Definition auf Pythagoras zurückreiche, dürfte kaum stichhaltig sein. — Der ammonianische Schriftenkreis bietet dieselbe Definition noch in der Variante: *γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστίν* eine Variante, die ganz zweifellos auf die Begriffsbestimmung der aristotelischen Metaphysik zurückgeht [3] — ebenso wie die zweite und ganz allgemein gebräuchlich gewordene *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν* auf Aristoteles (Met. I, 2.) zurückzuführen ist, die ebenso

[1] „Philosophia unde dicta sit, apparet: ipso enim nomine fatetur. Quidam sapientiam ita finierunt, ut dicerent eam diuinorum et humanorum scientiam. Quidam ita: Sapientia est, nosse diuina et humana et horum causas." Dieselbe findet sich seit Cassiodor in der philos. Litteratur der Vorscholastik. Sie wurde hier vielfach zur Grundlage der Einteilung der Philosophie genommen, aber in verschiedener Weise: Cassiodor und Isidor wandten sie mit Cicero an zur Unterscheidung von theologischen (heiligen) und profanen Wissenschaften. Alcuin aber u. a., besonders die Araber, dachten sich unter den res diuinae die Setzungen Gottes (Naturerkenntnis im weitesten Sinn, Theorie) und unter den res humanae die menschlichen Thaten (Ethik).

[2] Elias in Porph. Isag. ed. Busse S. 11.

[3] Metaph. VI, 1. 1026 a 31; XI. 3. 1060 b 31; XI, 4. 1061 b 26 u. ö. In beiden Formen finden wir sie in der christlichen Philosophie wieder: Justinus Dial. c. Tryph. ed. Otto I, 2 S. 14 f. Clemens Alex. Strom. IV, 26. Pädag. II, 2. u. a. siehe M. Limbourg in Ztschr. f. kath. Theol. V (1881), 251.

das innere Wesensverhältnis der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften, als auch ihr Rangverhältnis zum Ausdruck bringen will [1]).

Diesen Definitionen ex proprietate schließt sich noch jene ex effectu an. Sie ist merkwürdig genug: „Philosophia est integra cognitio hominis de se ipso.“ Wie kommt das *Δελφικὸν γράμμα* dazu, zur Begriffsbestimmung der Philosophie zu dienen? Daß der Grundsatz *γνῶθι σεαυτὸν* zum ethischen — darum zu einem philosophischen — Prinzip durch Sokrates erhoben wurde, ist durch Xenophon Mem. IV, 2, 24 ff., Plato Phileb. p. 48 C., Charmid. p. 164 D. und Phaedrus p. 229 E genügend bekannt [2]). Vgl. auch Marc. Anton. Comm. II, 13. — Daß aber dieser an sich ethische Gedanke hier ins Metaphysische gewendet wird, daß die cognitio sui ipsius identifiziert wird mit cognitio omnis quod est, dies dürfte wohl kaum in der alten Litteratur nachzuweisen sein: Zweifellos hat ja der ganze Gedanke seine Parallele bei Plato (Phaedon p. 65 u. f.), wo dargethan wird, daß die Seele der Wahrheit, deren Spuren sie trägt, um so näher stehe, je mehr sie vom Körperlichen weg, auf sich selbst sich zurückziehe: Selbsterkenntnis führt zur Welterkenntnis. Man erinnert sich auch sofort an das neuplatonisch-augustinische „Noli foras ire, in te redi: in interiori homine habitat ueritas, et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcende et te ipsum“ [3]).

Allein mit dieser Wendung ins metaphysische Gebiet, mit welcher nicht die Methode, sondern das Gesamtobject der Philosophie bezeichnet werden will und mit der doch überaus seltsamen Begründung: cum igitur homo perfecte cognoscit se ipsum, profecto cognoscit quicquid est, quia cognoscit substantiam . . . et cognoscit accidens (S. 8, 1 ff.) ist sie dem Altertum sicherlich völlig fremd.

---

[1]) Aug. de ord. II, 13 wendet diese Definition ausschließlich auf die Dialektik an. — Ebenso ihm folgend Hrabanus Maurus, de inst. c. 20 vgl. auch Thomas in I. Anal. I 3.

[2]) Vgl. auch Apologie des Sokrat. p. 28 E: *φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους.*

[3]) Augustinus, De uera relig. c. 39 n. 72.

Wir finden sie erst bei **Isaak**, definitiones [1]) und überhaupt in der arabischen resp. jüdischen Philosophie. Es ist ferner die Übereinstimmung mit **Avencebrol**, fons vitae I, 2 (ed. Baeumker p. 4) nicht zu übersehen: „Quod autem de scientia magis necessarium est scire, hoc est **ut sciat se ipsum, ut per hoc uidelicet sciat alia quae sunt praeter ipsum, quia eius essentia est comprehendens omnia** . . .“ [2]). Auch an **Al-Gazel** sei erinnert: „Homo cognosce te ipsum et cognoscis omnia“ [3]). Daraus dürfte sich mit ziemlicher Sicherheit ergeben, daß wir den Ursprung dieser höchst auffallenden Definition in der Form, in der sie uns hier entgegentritt, in der arabischen (vielleicht auch schon in der syrischen) Litteratur suchen müssen.

Endlich als sechste Definition (unter dem *κεφάλαιον*: Quare sic dicatur?) findet sich die etymologische: amor sapientiae, die bekanntlich von **Heraklides Ponticus** dem Pythagoras zugeschrieben wird, sicher ausgebildet aber im Kreise der Sokratiker erscheint [4]). Diese Definition giebt Gundissalin zugleich Anlaß, eine genauere Begriffsbestimmung des dehnbaren Begriffes **sapientia** anzubringen, die er bezeichnet als „ueritas scientiae rerum primarum sempiternarum“ — oder als „comprehensio ueritatis intellectualis secundum exitum eius, quod est in duabus extremitatibus contradictionis de uero et falso“. — Der Form nach gehen diese Definitionen auf arabische Vorlagen zurück, der Sache nach bedeuten sie jene Identifizierung von *σοφία* und *πρώτη φιλοσοφία*, die wir schon bei Aristoteles selbst an zahlreichen Stellen wieder finden [5]). Ein Vergleich mit den Begriffs-

[1]) Von ihm entnahm sie auch **Albertus Magnus** Ethic. I tr. 1 c. 3.

[2]) Beachte dazu d. **Liber de causis** § 12: „Quando scit essentiam suam, scit reliquas res, quae sunt sub ea“. Siehe O. Bardenhewer: Die pseudo-aristotel. Schrift über das reine Gute. Freiburg 1882 S. 175 u. 84.

[3]) Vgl. Phil. tr. I. c. 3 (fol. c. 4).

[4]) Siehe die Nachweise bei Überweg-Heinze, Grundr. I (8. Aufl.), 3. Nicht als **Definition** aber der Sache nach können wir sie bereits bei **Plato** nachweisen *οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι*; Polit. 475 B. **Seneca** Epist. 89, 3. **Cicero**, De off. II, 2; **Aug.**, C. Acad. II, 3; Ciu. Dei VIII, 1.

[5]) Die beiden Definitionen sind fast wie eine Amplifizierung der Stelle Eth. Nic. VI, 7. 1141 a 18: *δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν.* — Zur Identifizierung der beiden Begriffe *σοφία* und *πρώτη φιλοσοφία* bei Aristoteles siehe: Met. I, 1. 981 b 28.

bestimmungen der Metaphysik läßt uns die gleiche Wahrnehmung auch bei Gundissalinus machen (S. 35). Nirgends findet der bloß relative Wert der Definitionen seine auffallendere Bestätigung als eben in der Begriffsbestimmung der Philosophie, ein Begriff, der wie kaum ein anderer alle denkbaren Wandlungen durchgemacht hat, und auf die allerverschiedensten wissenschaftlichen Bestrebungen angewandt wurde. — So bildeten sich eine Reihe von Begriffsbestimmungen heraus, die von den einzelnen philosophischen Schriftstellern teils in Kommentaren oder systematischen Darstellungen oder auch in Definitionensammlungen zusammengestellt wurden.

Für die spekulative Fähigkeit des toletanischen Übersetzers und Compilators ist es kein sehr günstiges Prognosticon, daß er, anstatt von einer Definition auszugehen und auf sie seine Einteilung aufzubauen, nun deren sechs zumal beizieht, die zum Teil auf ganz verschiedenem Boden erwachsen sind. — Der Abschnitt über die Begriffsbestimmung der Philosophie stammt seinem größten Teil nach fast wörtlich aus den Definitionen des jüdischen Mediziners Isaak ben Salomon (Israëli), eines Zeitgenossen Al-Farabi's. (IX. X. Jhdt. † ca. 933) [1]). G. benutzt

---

Met. I, 2 982 b, 9. III, 2 996 b 9. (Vorrang vor den übrigen Wissenschaften) XI, 1 1059, a. 18 ff.

[1]) Die Definitionen Isaaks sind uns handschriftlich erhalten Paris, Bibl. nat. 16 084. Oxford, Corp. Chr. 86. Omn. anim. n. 69. (Hier wird durch einen Vermerk aus dem XIII. Jhdt. Constantinus Africanus als Übersetzer bezeichnet.) Rom, Vat. 2186 n. 5. Gedruckt sind sie in: Isaaci opera omnia latina. Lyon 1515–18. Die Übersetzung der Schrift ins Lateinische stammt wahrscheinlich von Gerhard v. Cremona. Doch weicht der G.-Text erheblich von den uns handschriftlich und im Druck vorhandenen ab, so daß die Annahme, G. habe die von Gerhard v. Cremona hergestellte Übersetzung nicht vor sich gehabt, sich nahe legt. Träfe letztere nicht zu, so wäre das ein weiterer Grund, die Abfassungszeit unserer Schrift jedenfalls ziemlich weit in das XII. Jhdt. hereinzudatieren. — Über die Definitionen Isaaks, die Moses Maimonides in einem Brief an Samuel ibn Tibbon als „Faseleien“ sehr gering einschätzt, (M. Steinschneider, Hebr. Übers. S. 41) vergl. besd. Am. Jourdain, Recherches sur les traductions d'Aristote (2me éd.) p. 467. (Jourdain schreibt diese Compilation fälschlich dem Isaak ben Honein zu; vgl. Zeitschr. für Math. u. Phys. X (1865), 477.) — M. Steinschneider, Al-Farabi. (Mém. de l'Acad. des sciences de St. Petersbourg. VII. sér. t. XIII. n. 4.) Petersb. 1869. S. 5. — B. Hauréau, Notices et extr. de quelques manuscr. V, 77. –

diese Schrift in der Weise, daß er die beiden Definitionen ex proprietate und die ex effectu aus Isaak entnimmt. Zwischen die aus diesen beiden Gesichtspunkten sich ergebenden Definitionen schiebt er zwei aus Isidorus (Etym. II, 24, 1 u. 9) entlehnte ein. Die Begriffsbestimmung „amor sapientiae", die er wieder aus Isaak entnimmt, dient ihm zur Überleitung zu den ebenfalls aus Isaak stammenden beiden Definitionen der sapientia.

Damit hat G. die Sechszahl der Definitionen erreicht, die in der späteren nacharistotelischen philosophischen Litteratur stereotyp wiederkehrt. Als frühester Beleg dieser Erscheinung läßt sich wohl der Isagogenkommentar des Ammonius anführen, welch letzterer — ein Sohn des Hermias und der Aedesia, ein Schüler des Proklus in Athen — Vorsteher der alexandrinischen Schule im V. Jhdt. n. Chr. war[1]), und auf die Neuplatoniker des VI. Jhdts. (Damascius, Simplicius, Olympiodor, Johannes Philoponus, Asklepius, Theodotus) und durch sie auf die byzantinische, syrische und arabische Philosophie einen ganz erheblichen Einfluß ausübte. — In seinem Kommentar zu Porphyrs Isagoge (ed. Busse Berol. 1891, S. 1 ff.) bringt Ammonius bereits jene sechs Begriffsbestimmungen, die sich von da an beinahe unverändert weitervererben. Er ordnet sie nach drei Gruppen, nach dem *ὑποκείμενον*, *τέλος* und *ἐκ συναμφοτέρων*, und

---

Abd-Allatif, Rélation de l'Egypte. trad. par M. de Sacy p. 43. — Salomon Fried, Abraham ben Samuel Halevi Ibn Chasdai. Das Buch über die Elemente (Diss.) Leipzig 1888. „Israëli ist der erste arabisch schreibende Arzt und Philosoph im Morgenland". — M. Steinschneider, Catalog. libr. mscr. hebr. in Bibl. Bodl. n. 5354. — Der Einfluß der Definitionen Isaaks auf Mose ibn Esra († 1139) und Abraham ibn Daud Halevi († 1180), den Zeitgenossen unseres G., wurde bereits von S. Fried a. a. O. S. 61 u. 69 festgestellt. Auch Albertus Magnus benützt und erwähnt ihn an mehreren Stellen mit Achtung. Vgl. hierüber allerneuestens J. Guttmann, Die Scholastik des XIII. Jhdts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüd. Litteratur. Breslau 1902. S. 2. 55—60.

[1]) Vgl. Damascius Isid. 74. Über Ammonius s. Freudenthal in Pauly-Wissova, Realencyklopädie I (1894), S. 1864. Zeller, Phil. d. Gr. III, 2 (3. A.) S. 829 ff. — Sein Verdienst ist es, daß er den Bann der atheniensischen proklischen Mystik und der wilden Phantastereien eines Iamblich brach und die philosophischen Studien wieder zu einem gesunden aristotelischen Intellectualismus zurückführte. Er war Mathematiker, Astronom, Grammatiker, Rhetor und Philosoph.

zwar ergeben sich aus dem *ὑποκείμενον* und *τέλος* je zwei Definitionen, aus beiden zusammen eine. Die einzelnen Begriffsbestimmungen folgen sich in der Reihe: 1) *γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα.* Als deren Variante: 2) *θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων γνῶσις.* (Dies die beiden Begriffsbestimmungen aus dem Object der Philosophie.) 3) *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ*[1]); diese vollzieht sich in Erkennen und Wollen, Theorie und Praxis. 4) *μελέτη θανάτου*[2]) mit ausdrücklicher Unterscheidung des *φυσικὸς* und *προαιρετικὸς θάνατος* im Sinne des Sokrates und Plato. (3. und 4. sind aus dem Ziel der Philosophie gewonnen.) Wahrscheinlich rührt dieser Passus von Porphyr her, wenn wir Stob. Sermo 117 vergleichen. Daran schließt sich 5) die Definition *ἐξ ὑπεροχῆς αὐτῆς*: wonach sie bezeichnet wird als *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*[3]), — worin ihr superiores Verhältnis zu den Einzelwissenschaften ausgesprochen ist. Diese fünf Definitionen anerkennt Ammonius; er erwähnt aber noch als sechste die sogenannte pythagoreische Definition: *φιλία σοφίας.* Andere Definitionen, obwohl er solche kennt *(„εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι τῆς φιλοσοφίας ὁρισμοί, ἀρκοῦσι δὲ καὶ οὗτοι"),* zieht er nicht bei. Die Bemerkung ist nicht unwichtig: sie läßt darauf schließen, daß Ammonius in der Sammlung dieser Definitionen nicht der erste ist, sondern aus den bereits vorhandenen eine Auswahl traf. Dies wird noch bestätigt durch die Bemerkung, womit er seine Definitionen einleitet (S. 2, 16 f.): *„Παραλαμβάνονται οὖν τῆς φιλοσοφίας ὁρισμοὶ πολλοί· πολλοὶ γὰρ καὶ πολλαχῶς ὡρίσαντο τῶν παλαιοτέρων αὐτήν."*

Dieselben sechs *ὁρισμοί* vererbten sich von Ammonius an wahrscheinlich durch das Mittelglied einer Prolegomenaschrift des Ammoniusschülers Olympiodorus des Jüngeren[4]) in die Prolegomena philosophiae des redeseligen Elias, eines Schülers des Olympiodorus[5])

[1]) Unter Berufung auf Plato [Theaetet 176 A B].

[2]) Mit Berufung auf Plato, Phaedon [64 A ff.].

[3]) Mit Berufung auf Aristoteles [Metaph. I, 2] vgl. auch Ammonius, In Anal. Prior. Prooem. (ed. M. Wallies, Berlin 1899) S. 10.

[4]) S. unten im III. Kapitel. — David der Armenier citiert auch wirklich den Olympiodorus s. Brandis, Scholia p. 14 b 33.

[5]) Über Elias vgl. Ad. Busse, Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyrius (Progr.), Berlin 1892 S. 7 ff.; 11 ff. und Porphyrii

und des noch redeseligeren Armeniers **David**. — Elias teilt seine Ausführungen über die *ὁρισμοὶ τῆς φιλοσοφίας* in fünf Abschnitte ein. Er handelt über *πλῆθος, τάξις, εὑρεταί, αἰτία δι' ἣν εἰσιν ἕξ* und *ἐξήγησις* der einzelnen *ὁρισμοί*. — Wie Ammonius, so gewinnt auch Elias seine sechs Definitionen aus den drei Hauptgesichtspunkten: *ἐκ τοῦ ὑποκειμένου, ἐκ τοῦ τέλους* und *ἐκ τῆς ὑπεροχῆς*, zu denen er als vierten Punkt *ἐκ τῆς ἐτυμολογίας* fügt.

Die Ordnung der sechs *ὁρισμοί* bestimmt er mit einer gewissen logischen Spielerei dahin, daß er sie zuerst *ἀναλυτικῶς* sich folgen läßt: *ὁ ἐκ τῆς ἐτυμολογίας, ὁ ἐκ τῆς ὑπεροχῆς*, dann die zwei *ἐκ τοῦ τέλους* und zuletzt die beiden *ἐκ τοῦ ὑποκειμένου*; dann zählt er sie wieder *συνθετικῶς* auf in der Ordnung, in welcher wir sie aus Ammonius kennen [1]). Im Unterschied von Ammonius ist zu beachten, daß Elias ausführlicher als jener den historischen Nachweis der Urheberschaft für die einzelnen Definitionen zu führen versucht. Dem **Pythagoras** weist er drei derselben zu: *φιλία σοφίας, γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα*, und *γνῶσις τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*, also die *ἐξ ἐτυμολογίας* und *ἐκ τοῦ ὑποκειμένου*. Auf **Plato** führt er zwei zurück und zwar die beiden *ἐκ τοῦ τέλους* gewonnenen: *μελέτη θανάτου* und *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ* [2]). Von **Aristoteles** endlich leitet er die Definition *ἐξ ὑπεροχῆς* her: *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*.

Sehr beachtenswert ist die Verteidigung der Sechszahl dieser Definitionen [3]) durch **Elias** (S. 24, 26—25, 22) mit einer Art von spielender Zahlenmystik [4]): Die Sechs ist eine vollkom-

Isagoge ed. A. Busse Berol. 1887 (Comm. in Ar. gr. IV, 1) S. XXXVI. und besonders XLI—XLIV.

[1]) Nur steht die *μελέτη θανάτου* vor der *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ*.

[2]) Unter ausdrücklicher Erwähnung des Theaetet [176 A B] und Phaedon [64 A — 67 E].

[3]) *Δεῖ εἰδέναι ὅτι ἕξ εἰσιν ὁρισμοὶ τῆς φιλοσοφίας, καὶ οὔτε πλείους οὔτε ἐλάττους* (S. 7, 26).

[4]) Er unterscheidet drei Arten von Zahlen: *τέλειοι, ὑπερτελεῖς, ἐλλειπεῖς*. Der *τέλειος ἀριθμός* symbolisiert (*ἔοικε*) die Tugend, die *ὑπερτελεῖς* und *ἐλλιπεῖς* die entgegenstehenden Laster. *Τέλειοι ἀριθμοί* sind jene, welche ihren aliquoten Teilen gleich sind wie z. B. die Sechs, *ὑπερτελεῖς* aber Zahlen

mene Zahl ($\frac{6}{2} = 3$; $\frac{6}{3} = 2$; $\frac{6}{6} = 1$ und $1 + 2 + 3 = 6$). Da also die Sechszahl der Definitionen der Philosophie um der Vollkommenheit dieser Zahl willen beizubehalten ist, so werden weitere Begriffsbestimmungen abgewiesen: vor allem jene der Ärzte, welche in Anlehnung an das sokratisch-platonische „*μελέτη θανάτου*" die *ἰατρική* eine *φιλοσοφία σωμάτων* und die *φιλοσοφία* eine *ἰατρικὴ ψυχῶν* nennen, eine Metonymie, die Elias als eine demonstratio eiusdem per idem *(δι᾽ ἀλλήλος δεῖξις)* brandmarkt und damit als philosophische Todsünde weit von sich wirft. Aber auch die aus Platos Phaedon (61 A) abgeleitete Bezeichnung der Philosophie als der *μεγίστη μουσική* will er nicht gelten lassen [1]). Damit war die Sechszahl dieser Definitionen auf lange Zeit hinein festgelegt.

Genau dieselben Definitionen und ganz analoge Ausführungen finden wir bei David dem Armenier in seinen Prolegomena zur Philosophie (Brandis, Scholien S. 12a—16b.). Es liegt in dieser Thatsache sicherlich eine Bestätigung dessen, was Busse a. a. O. S. XLI ff. ausgeführt hat, daß nämlich ebensowohl Elias, als auch David durch das Medium einer verloren gegangenen Prolegomenaschrift des Olympiodorus mit Ammonius zusammenhängen; so erhalten wir auch hier denselben historischen Verlauf, den Busse aus der Vergleichung der Kategorieen-

wie z. B. 12. ($\frac{12}{2} = 6$; $\frac{12}{3} = 4$; $\frac{12}{4} = 3$; $\frac{12}{6} = 2$; $\frac{12}{12} = 1$; und $1 + 2 + 3 + 4 + 6 = 16$, also mehr als 12); *ἐλλειπεῖς* sind Zahlen, wie z. B. die 8. ($\frac{8}{2} = 4$; $\frac{8}{4} = 2$; $\frac{8}{8} = 1$ und $1 + 2 + 4$ geben nur 7.) Es giebt nur vier *τέλειοι ἀριθμοί*: von Eins bis Zehn die Sechs; von Zehn bis Hundert die 28; von Hundert bis Tausend die 496; und von Tausend bis zur Myriade die 8628. Für diese Sechszahl liegt es nahe, an Porphyrius als Quelle zu denken, der in seiner Plotinbiographie schreibt: „*οὕτω δὴ καὶ ἐγὼ πεντήκοντα τέσσαρα ὄντα ἔχων τὰ τοῦ Πλωτίνου βιβλία διεῖλον μὲν εἰς ἓξ ἐννεάδας τῇ τελειότητι τοῦ ἓξ ἀριθμοῦ καὶ ταῖς ἐννεάσιν ἀσμένως ἐπιτυχών*". (Plot. opp. rec. Kirchhoff p. XXXIX. c 24.) Diese ganze Unterscheidung selbst stammt aus Theon Smyrnaeus (ed. Hiller) S. 45 und Euklid. IX, 36.

[1]) Plat. Phaedon 61 A. vgl. Timaeus 88: . . . „*μουσικὴ καὶ πᾶσα φιλοσοφία*". De legg. III. 689 D. — Siehe dazu auch Strabon X, 717 B: „*μουσικὴν ἐκάλεσεν ὁ Πλάτων καὶ ἔτι πρότερον οἱ Πυθαγόρειοι τὴν φιλοσοφίαν*". — Zu beachten bleibt dabei jedoch, daß es sich bei diesem Ausdruck nicht etwa nur um die Musik im engeren Sinne handelt, sondern um die musische Bildung überhaupt, welche Musik, Poësie, Sprache bis zur Grammatik umfaßte, also etwa dem späteren Trivium entsprach.

kommentare mit dem olympiodorischen (cod. Mut. 69) eruiert hatte.

Mit ödester Gleichmäßigkeit vererbten sich diese sechs ὁρισμοί zunächst in die syrische Mittelmäßigkeitslitteratur hinein. Es kommen hier vor allem die Isagogenkommentare in Betracht. Paulus Persa führt in seiner dem Chosroes (531—579) gewidmeten Logik [1]) (ed. Land, Anecdota Syriaca IV, 1 ff.) wenigstens drei Definitionen an —: scientia omnium rerum, scientia rerum sensibilium et intelligibilium und ars artium et disciplina disciplinarum. — Die syrischen Isagogenkommentare gehen, wie die hervorragenden und mit gründlichster Erudition geschriebenen Untersuchungen A. Baumstarks (Aristoteles bei den Syrern I. Leipzig 1899) ergeben haben, sämtlich auf einen uns verlorenen Isagogenkommentar des Johannes Philoponus zurück. Reste eines solchen Kommentars lassen sich nachweisen eben in den Definitionen des Cod. Vat. Syr. 158, am deutlichsten aber in den Dialogen des Severus Bar Sakku († 1241) durch Vermittlung des Stephanus von Alexandrien. — Unsere sechs ὁρισμοὶ finden sich im Buch II Mi'mra II, 1. fr. 2 (Baumstark, a. a. O. S. 197). — Ein Vergleich dieser auf Grund der Ausführungen Baumstarks S. 185 ff. auf Philoponus zurückzuführenden ὁρισμοί mit denen aus dem olympiodorischen Kreise (Elias und David) stammenden zeigt, wie überaus nahe verwandt diese beiden Typen miteinander sind, wenn wir beachten wollen, daß die Reihenfolge der ὁρισμοί, die Gründe, die für die Sechszahl angeführt werden, der Nachweis ihrer Herkunft hier wie dort behandelt werden.

Besondere Erwähnung verdienen die ὅροι und διαιρέσεις-Schriften der Syrier. Inwieweit freilich die Plünderung des philoponeischen Isagogenkommentars hierbei eine wörtliche war, kann ich selbst nicht entscheiden. Solche ὅροι werden erwähnt von Achudemmeh (VI. Jhdt.), dem monophysitischen Metropoliten von Tekrit, dem Begründer des jakobitischen Kirchen-

[1]) Dieselbe ist wohl identisch mit der von Bar-Hebräus erwähnten „wunderbaren Einleitung zur aristotelischen Dialektik“ Chron.-Eccl. II, 97; vgl. Wright, A short history of syriac litterature p. 123.

tums in Persien [1]; ferner die in der historia monastica des Thomas von Marga erwähnten ὅροι und διαιρέσεις des Henan Jesu [2]; sodann das durch Ebed Jesu (gestorben 1318) verbürgte Buch des Abzud (IX. Jhdt.), das in cod. Berol. Sachau 92 fol. 120b bis 124a erhaltene Gedicht über philosophische Definitionen und endlich der liber definitionum des cod. Berol. Petermann 9 fol. 184 a—207 a (nach dem Buch der Scholien des Theodoros Bar Kuni aus dem VIII. Jhdt.), die frühestens dem X. Jahrhundert zuzuweisen sind und deren Verfasser ein gewisser Bazud [3] ist, der seinerseits auf Philoponos, vermittelt durch Henan Jesu, als Quelle zurückweist [4]. — Auch hier zeigt ein Vergleich wiederum, wie nahe verwandt der Philoponuskommentar mit dem des Olympiodorus (resp. Ammonius) gewesen sein muß, während das Beispiel von der Medicin und Astronomie, an welchem Bazud das ὑποκείμενον und τέλος einer Wissenschaft illustriert, zeigt, daß er aus einer vom olympiodorischen Typus (wo letzteres Beispiel nicht gebraucht ist) verschiedenen Quelle geschöpft haben muß, worin eine weitere Bestätigung der Baumstarkschen Hypothese liegt. — Sicherlich in diesen Litteraturkreis hinein gehören auch die Definitionen, die wir in der syrischen Lexikographie vorfinden. Der Beweis wird erbracht durch das encyklopädische Lexikon des Bar-Bahlul [5]. Dasselbe enthält unsere sämtlichen sechs Definitionen und es ist un-

[1] Bei Ebed Jesu vgl. Assemani, Biblioth. orient. III, 1 S. 193 nach Baumstark, a. a. O. 212. Vgl. Duval, La littérature syriaque. Paris 1900. S. 250, 290 u. 366. Wright, a. a. O. S. 97.

[2] S. Assemani, Biblioth. orient. III, 1, S. 144—146. Wright, a. a. O. S. 174 ff.

[3] Derselbe ist nach Baumstark (gegen Duval, a. a. O. S. 261) nicht identisch mit Ebed Jesu. — Wright findet die Identität wahrscheinlich a. a. O. S. 229. — Der liber definitionum Bazuds s. bei Hoffmann, De hermen. ap. Syros pg. 151 ff. und Baumstark a. a. O. S. 219 ff.

[4] Das Ganze nach Baumstark, a. a. O. S. 210—219. Der von Hoffmann Opusc. Nestor. p. XXII. unter dem Namen eines gewissen Michael erwähnte und im India Office, London, handschriftlich vorhandene liber definitionum scheint mit diesem Bazud'schen identisch zu sein.

[5] Herausgegeben von R. Duval. Paris 1888—96. Ich benütze den englischen Auszug, den Henry Hyvernat (An ancient syriac lexicographer) in „The Catholic University Bulletin. Washington 1902 January“ n. 1. S. 58 ff. giebt.

schwer zu erkennen, daß wir es hier mit nichts anderem, als mit Lehngut aus dem ammonianischen Litteraturkreise zu thun haben, und zwar, wie die Zusätze vermuten lassen, haben wir dabei nicht an die von Olympiodor, sondern von Philoponus ausgehende Linie zu denken, wie bei den Syriern überhaupt: dies um so mehr, als die Quellen Bar-Bahluls wohl im Syrischen selbst zu suchen sind [1]).

Daß unsere *ὁρισμοί* in die an das griechische Vorbild der *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* sich anlehnende arabische Einleitungslitteratur z. B. des Al-Kindi („in seinem Buch des Wesens der Wissenschaft und ihrer Teile"), sowie des Honein ibn Isaak (in seinen Vorfragen zur porphyrianischen *Εἰσαγωγή*) — überhaupt in die arabischen Isagogenkommentare Eingang gefunden haben, können wir wohl vermuten, aber nicht beweisen, da über die im übrigen zahlreichen arabischen Isagogenkommentare nichts Näheres bekannt ist.

Innerhalb der griechischen Litteratur selbst machten diese sechs *ὁρισμοί* die Runde durch die byzantinische philosophische Litteratur: Den Ausgangspunkt bildete hier teils das 68. Kapitel der *πηγὴ γνώσεως* des Johannes Damascenus, der seine *ὁρισμοί* ebenso sicher aus der ammonianischen Kommentatorenlitteratur entlehnt, als sein 5. Kapitel *περὶ φωνῆς* [2]), teils, wie ich unten nachweisen werde, Elias und David. — Es kommt hier vor allem in Betracht das Büchlein des platonisierenden Philosophen, Staatsmanns und byzantinischen Ministers Michael Psellus: *Ἐπίλυσις εἰς τοὺς τῆς φιλοσοφίας τρόπους* (gedr. mit lat. Übersetzung. Venedig 1532. 8°). Der entscheidende Abschnitt stammt aus Elias.

[1]) Unter diesen sind zu nennen Honein († 873), der berühmte Übersetzer, der das erste syrische Lexikon verfaßte, das ob seiner Exactheit und seiner Methode hoch gerühmt wurde. Bar-Bahlul nennt ihn selbst in seiner Vorrede. (S. Löw. ZDMG 40 (1886) 764.) Ferner ist zu nennen Zacharias von Merv (Ende des IX. Jhdts.), der Honeins Werk durch zahlreiche Zusätze vervollständigte; auch ihn nennt Bar-Bahlul häufig. — Ein Schüler Honeins, der syrische Arzt Jesu Bar Ali, verfaßte ein neues Lexikon unter Benützung der Werke Honeins und des Zacharias; und endlich ein viertes syrisches Lexikon, das ebenfalls von Bar-Bahlul häufig citiert wird, stammt von Ḥenanjesu Bar-Saroshwai, ca. 900 Bischof von Hira.

[2]) Belege bei Busse, Porphyr. Isagog. p. XLVI.

In dieselbe Familie gehört zweifellos auch Nicephorus Blemmydes, der in seiner epitome logica[1]) cap. 1—8 die Definitionen und Divisionen der Philosophie ganz zweifellos nach dem ammonianischen Schriftencyklus bietet.

Endlich führen wir an das kurze Schriftchen *περὶ τῶν ἐξ τῆς φιλοσοφίας ὁρισμῶν*, das, in Venedig 1532 gedruckt, dem Georgius Pachymeres zugeteilt ist, inhaltlich nichts Neues bietet und formell wie sachlich wohl von Nicephorus Blemmydes abhängig ist. — Allem Anschein nach ist auch Johannes Italus, der Nachfolger des Psellus als *ὕπατος φιλοσόφων*, hierher zu zählen. Wenigstens läßt die bei Brandis, Die aristotel. Handschriften im Vatican (Abhdlgn. d. Berl. Akad. 1831. Hist.-philol. Abhdlgn.) S. 61 erwähnte Stelle dies vermuten: „*Πολλοὶ μὲν πολλαχῶς τῶν ἀρχαίων τὴν φιλοσοφίαν ὡρίσαντο, ὧν οἱ μὲν γνῶσιν τῶν ὄντων ταύτην εἶναι εἰρήκασιν, οἱ δὲ ὁμοίωσιν θεῷ καὶ θανάτου μελέτην* . . .“ Vgl. damit Ammonius a. a. O. 2, 16.

Nicht die vollständige Sechszahl, sondern nur einzelne Begriffsbestimmungen finden wir in der abendländischen, lateinischen Philosophenlitteratur der Vorscholastik. Cassiodor, „De artibus ac disciplinis liberal. litterarum“,[2]) kennt vier derselben: *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ* (NB.!): „diuinarum humanarumque rerum in quantum homini possibile est probabilis scientia; ars artium et disciplina disciplinarum und meditatio mortis.“ Boëthius erwähnt merkwürdigerweise nur eine einzige und zwar gerade da, wo man sie am ehesten in ihrer Gesamtanzahl vermuten sollte, in seinem Isagogenkommentar, wo er nur die ciceronianische Definition angiebt: „Est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae“ [3]).

Bei Isidorus[4]) Etym. II. c. 24, 1. 2 u. 9 finden wir wie-

---

[1]) Hggb. v. Wegelin, Aug. Vindel. 1605 (8°) und Migne, P. Gr. 142, 719 ff. (Wiederabdruck der Ausgabe Wegelins).

[2]) Migne P. L. 70, 1167.

[3]) Siehe Migne P. L. 64, 10.

[4]) Daß bei Cassiodor wirklich ein Zusammenhang mit den Definitionen der alten Prolegomenalitteratur vorhanden ist, zeigt schon seine (von Isidorus Etym. II, 23, 3) wiederholte Bemerkung: Consuetudo itaque est doctoribus philosophiae antequam ad Isagogen veniant exponendam diuisionem (Isidorus: definitionem) philosophiae paucis attingere . . . vgl. Boëthius,

derum fünf resp. vier Definitionen erwähnt (rerum humanarum diuinarumque cognitio cum studio bene uiuendi coniuncta, amor sapientiae, diuinarum humanarumque in quantum homini possibile est probabilis scientia, ars artium et disciplina disciplinarum, meditatio mortis) und von hier aus verbreiteten sich diese Definitionen teils in ihrer Gesamtheit, teils einzeln zu den übrigen abendländischen Schriftstellern: Alcuin, Beda, Hrabanus Maurus, Johannes Saresberiensis, Hugo von St. Victor u. a.

Indem nun Gundissalinus jene vier aus Isaak entnommenen Definitionen mit den zwei aus Isidorus entlehnten verbindet, erreicht er jene in den Ammoniosprolegomena übliche Sechszahl der Definitionen wieder, wobei nur der eine Unterschied obwaltet, daß die Isaak'sche Definition „integra cognitio hominis de se ipso" (= cognoscit quicquid est) an die Stelle der griechischen *γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα* getreten ist, die sie ja mit der von Isaak-Gundissalinus gegebenen Erklärung wohl ersetzen konnte. Ich wage nicht zu sagen, daß die Aufnahme der sechs ammonianischen Definitionen durch Gundissalinus auf Absicht, etwa auf directer Kenntnis der Prolegomena (arabischer) Isagogenkommentare beruht, — dem widerstreitet die unzweifelhaft feststehende Thatsache, daß er seine Definitionen aus Isaak und Isidor[1] direct combinierte; aber der thatsächliche Erfolg war der, daß er durch diese Combination wieder zu den hergebrachten sechs Definitionen zurückgeführt wurde.

Es fragt sich nur noch: Wie verhalten sich die Definitionen Isaaks († 933) zu denen der Ammoniuslitteratur? Dieselben gehen sicherlich nicht direct auf diese zurück: Schon der eine Umstand, daß der definitionssüchtige Isaak nur vier (resp. fünf) von denselben beizieht, spricht dagegen. Dazu kommt noch, daß die Definition *ὁμοίωσις θεῷ* hier mit einer vielleicht dem Syrischen

Introd. ad syll. cat. Migne, P. L. 64, 761 f. — Sodann ist bei Cassiodor die in griechischer Sprache und in der charakteristischen ammonianischen Form angeführte Definition: *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ* nicht zu übersehen.

[1]) Daß die Definition „rerum humanarum divinarumque cognitio" aus Isidor entnommen sein muß, beweist der Zusatz „cum studio bene uiuendi coniuncta", der sich nur bei Isidor findet.

oder Arabischen mehr entsprechenden Wendung: mit assimilatio operibus creatoris wiedergegeben ist; aber auch die Erklärung dieser Definition weicht von der im ammonianischen Kreise üblichen völlig ab, wo diese Verähnlichung auf die geistig-sittlichen Energieen, auf die erkennenden und wollenden Kräfte der Seele bezogen wird (vgl. Ammonius in Porph. Isag. ed. Busse S. 3. und Elias Proleg. ed. Busse S. 16: nach den drei Gesichtspunkten ἀγαθός, δυνατός und γνωστικός, also ebenfalls vorwiegend ethisch). Hier aber tritt der Gesichtspunkt der reinen Erkenntnis in den Vordergrund: die assimilatio operibus creatoris ist rein intellectueller Art, sie besteht in der begrifflichen Erfassung der göttlichen Werke aus den vier Ursachen (materialis, formalis, efficiens und finalis)[1]. Die Definition „integra cognitio hominis de se ipso" wurde bereits als der arabisch-jüdischen Philosophie angehörig nachgewiesen und im wesentlichen auf dieselbe Quelle weisen uns die Definitionen der sapientia hin: Man braucht sie nur mit den aus Al-Farabi oder Avicenna gemachten Lehnstücken in der Metaphysik zusammenzuhalten, um die Verwandtschaft zu erkennen. So dürfte es wohl am angemessensten erscheinen, an die syrische oder arabische Definitionenlitteratur oder Lexikographie als Quelle des Isaak zu denken. Die nähere Untersuchung über diesen Punkt muß ich den Orientalisten überlassen.

3) **Die diuisio philosophiae, die Reihenfolge und das Verhältnis der einzelnen Wissenschaften untereinander.** (S. 9—19).

Unter den nun folgenden κεφάλαια: intentio, finis, partes utilitas wird die eigentliche Einteilung der Philosophie und die Classification der philosophischen Wissenschaften vorgenommen — zugleich ein markantes Zeichen, wie äußerlich und gewaltsam Gundissalinus seine κεφάλαια anwandte.

Die Grundlage der Einteilung muß das Wissens-Object abgeben, wie sich bei einem von keinerlei idealistischen Zweifeln getrübten und mit unbegrenztem Vertrauen auf die menschliche Erkenntniskraft erfüllten Aristotelismus von selbst versteht; und aus dem Wissenschaftsobject ist auch das Verhältnis der Wissenschaften untereinander zu verstehen. Das

[1] Die Erklärung der vier causae lehnt sich an Arist., Met. I, 3 an.

Object der philosophischen Wissenschaften aber ist das Seiende und zwar das aus seinen Gründen heraus begriffene Seiende. Das Seiende ist seinem Realgrunde nach entweder **ex nostro opere**, wie z. B. die menschlichen Bethätigungsweisen geistiger oder materieller Art: leges, constitutiones, dei cultus etc. [1]), oder aber **non ex nostro opere**, die objectiven und von uns in keiner Weise abhängigen Realitäten: Geist und Natur, wie z. B. deus, angeli, celum, terra etc. [2]). — Daraus wird nun eine Zweiteilung der Philosophie abgeleitet: quorum unum est, quo cognoscimus dispositiones nostrorum operum: alterum, quo cognoscimus omnia alia quae sunt: der erste Teil ist die **praktische Philosophie** (operatio), quae facit cognoscere quid debeat agi: der zweite aber die scientia oder **theoretische Philosophie**, quae facit cognoscere quid debeat intelligi [3]). — Der

[1]) Es ist aber zu beachten, daß dieser schillernd zweideutige Ausdruck ebensowohl die ethischen Handlungen, als das künstlerische und handwerkliche Schaffen des Menschen in sich befassen kann. Nachher wird darunter ausschließlich die ethische Sphäre verstanden.

[2]) Die Gesamtheit dieser Realitäten läßt sich auch teilen in ewige (non cepit esse), wie der dreieinige **Gott**: oder in zeitliche (cepit esse), wie die gesamte Creatur. Diese ihrerseits hat **vor** der Zeit angefangen, wie z. B. die yle (NB.!) und die Engel, oder **mit** der Zeit (Himmelskörper, Elemente und primäre Elementverbindungen); diese sind als sempiterna zu bezeichnen, weil sie nicht untergehen, oder **post** tempus, wie alle übrige Creatur, die ihrerseits entweder ohne Ende ist (die rationale Seele), oder in der Zeit entstehen und in der Zeit vergehen; diese letzteren sind entweder naturalia, oder artificialia. (S. 10, 5–23.) — Zweifellos ein arabisches Lehnstück, das aber seine Parallelen in anderen Schriften des G. hat: omne quod est aut coepit esse aut non coepit esse = Gund. de anima ed. Löwenthal S. 96. omne autem quod coepit esse etc. vgl. Gund. de processione mundi, ed. Menendez Pelayo S. 705 u. 708. Corpora naturalia et artificialia vgl. de anima a. a. O. S. 94; aber auch **Farabi**, Vorgelegte Fragen hggb. und übers. von **Dieterici** (Alf. phil. Abhdlgn.) S. 162. Avencebrol (ed. Baeumker) S. 17, 13 und Theol. des Aristot. übers. von Dieterici S. 163.

[3]) Beachte die in **wörtlicher Übereinstimmung** mit **Al-Kindi** (ed. Nagy p. 28, 5) eingeschobene **psychologische Begründung** aus der Zweiteilung der Seele: sensus und ratio, eine Stelle, die an Magn. mor. I, 5 und **Philoponus** Comm. in Meteorol. (ed. Hayduck. Berol 1901 S. 1, 4 ff.) eine auffallende Parallele hat: . . . *ὡς εἰκότως εἰς δύο τομὴν ἡ φιλοσοφία δέχεται εἴς τε τὸ πρακτικὸν καὶ εἰς τὸ θεωρητικόν, διότι καὶ αἱ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς δυνάμεις ὑπάρχουσι δύο, ζωτικὴ καὶ θεωρητική, ἃς ἡ φιλοσοφία κοσμεῖν ἐθέλει καὶ τελεοῦν, τὴν μὲν δι' ἀρετῆς, τὴν δὲ διὰ τῆς τῶν ὄντων γνώσεως.* Vgl. besonders **Simplicius**, In Ar. Physic. ed. Diels S 1, 9–14. —

Zweck dieser beiden Wissenschaften wird ganz wie bei Aristoteles (z. B. Met. I, 1. 993 b 20 ff.) und den Aristotelikern (Eth. Eud. I, 1. 1214 a. 8; Alex. Aphrod. Com. in Met. ed. Hayduck S. 145 u. ö.) angegeben: für die Theorie die Erkenntnis (conceptio sententiae ad intelligendum), für die Praxis die That (conceptio sententiae ad agendum). Vgl. S. 17, 17 ff. und Al-Gazel, Phil. tr. I, 1, Avicenna, Log. 2rb A. u. B. — Ihren Einfluß auf Albertus Magnus, der diese Teilung ebenfalls adoptiert, ersehen wir aus seiner Schrift De Praedicabilibus I, 2 (ed. Lugd. I, 3).

Diese höchsten Teile der Philosophie gliedern sich ihrerseits in verschiedene Unterabteilungen, die wir nach der besonderen Beschaffenheit der ihnen zukommenden Wissensobjecte bestimmen können: das Charakterisierende und Specificierende ist ihr Verhältnis zur Bewegung (natürlich im weitesten Sinne gleich Veränderung genommen) und damit zur Materie. Die Seienden nämlich, que non sunt ex nostro opere, zerfallen in zwei große Klassen: a) in solche, denen eine Bewegung niemals zukommt (Gott, Engel) und b) Dinge, denen Bewegung zukommt (Identität, Einheit, Vielheit, Causalität) [1]. Diese letzteren aber lassen wiederum eine Zweiteilung zu: solche, welche niemals ohne Bewegung sein können (deren Wesen also die Bewegung oder Veränderung bereits involviert), wie z. B. humanitas, quadratura, und in solche, die auch ohne Bewegung sein können, wie z. B. unitas, causa.

Die Dinge, welchen die Bewegung wesenhaft zukommt, können zu einem Teil wenigstens in der Erkenntnis von der Materie losgelöst werden (wiewohl ihr Sein eine solche Trennung nicht zuläßt), andere aber lassen nicht einmal der Erkenntnis nach eine solche Loslösung zu (z. B. humanitas).

Die Dinge, welche die Bewegung nicht wesenhaft an sich haben, die vielmehr auch ohne Bewegung sein können, obschon ihnen faktisch Bewegung zukommt, gestatten eine doppelte

---

Auch 12, 2 f. ist fast identisch mit Al-Kindi, Lib. de quinque essent. ed. Nagy 29, 1 und 2; ebenso S. 141 f. Auch 5, 16 stammt aus Al-Kindi a. a. O.

[1] Beachte den ausgesprochenen Realismus, der in der Anführung dieser Beispiele sich kundgiebt.

Betrachtungsweise: entweder an sich (ohne Materie) oder in Hinsicht auf die Bewegung, die ihnen zukommt (die dann wieder eine innere und eigene, oder eine äußerlich hinzukommende ist). Classificiert man diese Möglichkeiten, so läßt sich in den Dingen, die von uns unabhängig sind, eine Dreiteilung beobachten: 1) Solche entia, die in Wesen und thatsächlichem Dasein eine Bewegung und Veränderlichkeit ausschließen und zwar entweder absolut (quae sunt et intelliguntur sine motu): Gott und Engel; oder solche, welche sowohl ohne Bewegung sind, als auch erkannt werden, die eine Bewegung aber nicht absolut ausschließen, sondern accidentell solche haben. 2) Solche, die thatsächlich immer Bewegung haben, aber intellectuell ohne Bewegung aufgefaßt werden. 3) Endlich solche, denen nach Wesen und Sein Bewegung und Veränderung zukommt.

Die ganze Ableitung der Dreiteilung erfolgt nun in etwas veränderter und mehr dem griechischen Muster angepaßter Form, indem Gundissalin unterscheidet: Dinge, die omnino extra materiam et motum sind, sei es, daß sie das existere in materia absolut ausschließen, oder wenigstens nicht wesenhaft einschließen, sondern nur thatsächlich es zulassen, ferner Dinge, die omnino in materia et motu sind, und zwar weder realiter noch intentionaliter ohne solche sein können, oder endlich solche, die zwar in Wirklichkeit nicht ohne Materie sind, aber doch ohne solche erkannt werden können.

Daraus wird nun die Dreiteilung der theoretischen Wissenschaften abgeleitet: scientia physica siue naturalis als die speculatio de hiis quae non sunt separata a suis materiis nec in esse, nec in intellectu; die scientia mathematica als speculatio de hiis quae sunt separata a materia in intellectu non in esse: und die scientia prima (theologia) als speculatio de hiis quae sunt separata a materia in esse et in intellectu [1]).

[1]) Vgl. Arist. Met. VI, 1. 1026 a 13 ff. Met. XI. 7. 1063 b 36 ff. De nat. aud. II, 7, 198 a 29 ff. und Alex. Aphr. Com. in Met. ed. Hayduck S. 661 und ebd. S. 441, 35 ff.: *Εἰ δὴ τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἀχώριστα καὶ κινούμενα, τὰ δὲ ἀχώριστα καὶ ἀκίνητα, τὰ δὲ χωριστὰ καὶ πάντῃ ἀκίνητα, δῆλον ὡς τρεῖς ἔσονται αἱ πραγματεῖαι· ἡ μὲν φυσικὴ περὶ τὸ ἀχώριστον καὶ κινούμενον, ἡ δὲ μαθηματικὴ περὶ τὸ ἀχώριστον καὶ ἀκίνητον, ἡ δὲ θεολογικὴ περὶ τὸ χωριστὸν καὶ ἀκίνητον.*

Der Nutzen, den diese theoretische Wissenschaft uns bringt, liegt darin, daß sie ein intentionales Abbild des Seienden nach seiner objektiven Ordnung in der Seele hervorbringt und dadurch zu ihrer Vervollkommnung beiträgt.

Nicht so ausführlich und systematisch erfolgt die Einteilung der **praktischen Philosophie**. Auch sie zerfällt in drei Teile. Den ersten bildet die **Politik** als scientia disponendi conversationem suam cum omnibus hominibus, ferner die scientia regendi civitates et cognoscendi iura ciuilia. — Der zweite Teil ist die **Oekonomik**, die scientia disponendi domum et familiam propriam. — Der dritte endlich ist die **Ethik**, qua cognoscit homo ordinare modum proprium sui ipsius.

So erhalten wir also im ganzen sechs Wissenschaften, in denen die ganze Philosophie besteht, und in denen alles enthalten ist, was wir wissen und in Handlungen umsetzen können.

Eine kurze Erörterung der vielumstrittenen und später noch ausführlicher zu behandelnden Frage über die **Stellung der Logik** und ihr Verhältnis zur Grammatik schließt diesen allgemeinen Teil ab. — In einer Art, die sofort an die Ammonioslitteratur erinnert, behandelt Gundissalin die Sache: Die Logik lehrt uns nach dem in der arabischen, wie in der alexandrinischen Litteratur auf Grund der zweiten Analytik usque ad nauseam eingeschärften Satze vom Bekannten zum Unbekannten weiterschreiten und deshalb — also um ihres methodologischen Wertes willen — muß sie allen theoretischen Wissenschaften vorangehen. Aber vor der Logik selbst müssen die grammatischen Wissenschaften zur Behandlung kommen: denn die Logik hat mit propositiones zu operieren; diese aber setzen sich zusammen aus den termini; diese aber zu bilden und zusammenzusetzen ist Sache der Grammatik [1]): Diese ist reines instrumen-

[1]) Es sei hingewiesen auf die Parallele bei **Ammonius**, in Categ. ed. Busse p. 5, 23 ff.: *ὥσπερ εἴ τις θελήσας διδάξαι πῶς δεῖ λόγον συντάξαι, πρότερον διέλθοι περὶ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων καὶ πρὸ ἐκείνων περὶ τῶν συλλαβῶν καὶ ἔτι πρὸ ἐκείνων περὶ τῶν στοιχείων καὶ λέγεται τὰ μὲν στοιχεῖα καὶ αἱ συλλαβαὶ καὶ τὰ ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα ἀρχαὶ τῆς μεθόδου τῆς ὅπως δεῖ λογοποιεῖν, τὰ δὲ περὶ αὐτῆς τῆς λογοποιίας περὶ αὐτῆς μεθόδου.* — Besonders aber **Ammonius** ibid. p. 10, 18–11, 11. Vergleiche übrigens hierzu die Stelle **Aristot.** Categ. c. 12. 14 a 36 ff. — sowie in der arabischen Philosophie die Anschauun-

tum philosophiae, die Logik dagegen instrumentum et pars, die drei theoretischen und praktischen Wissenschaften sind partes.

Ehe wir aber an die Ausführungen über die einzelnen Wissenschaften gehen, mögen noch einige Bemerkungen über Gundissalins Ansichten über das Verhältnis der einzelnen Wissenschaften untereinander vorangeschickt sein, um sein Schema der Wissenschaften gleich hier zu rechtfertigen. Es wird ja immer eine Discrepanz vorhanden sein zwischen der theoretischen Ableitung der Wissenschaften aus einem Begriff und einheitlichen Einteilungsfundament, der aus dieser Ableitung heraus festzustellenden Aufgabe, des Bereichs der einzelnen Wissenschaften und ihrer thatsächlichen — historisch gewordenen — Bethätigung. Gehen wir aber aus von ihrer thatsächlichen Bethätigung, wie sie sich nun eben einmal geschichtlich herausgebildet hat (also inductiv), so wird es nicht leicht möglich sein, ein fundamentum divisionis zu gewinnen, eine völlig ausgeglichene Einteilung zu erzielen, ja nicht einmal den Begriff der Philosophie zu fixieren, da dieser ja auf diese Weise seinen Inhalt erst aus dem Umfang empfängt, anstatt umgekehrt. Aus dieser Discrepanz heraus ergiebt sich für jeden Einteilungsversuch die unabweisliche Notwendigkeit, einerseits die einzelnen Wissenschaften ihrem Begriffe, ihrem Objecte, ihrem Ziel, ihrer Methode nach innerlich zu begrenzen und nach außen, anderen Wissenschaften gegenüber abzugrenzen, die stofflichen oder zwecklichen Berührungspunkte aufzuzeigen, die Unterschiede in Behandlung gleicher Stoffe herauszuheben. Gundissalinus sucht dies auf doppeltem Wege zu erreichen: durch Beantwortung der bei jeder Einzelwissenschaft aufgeworfenen und seit der alexandrinischen Schulphilosophie üblichen Frage: quo ordine legenda sit; und dadurch, daß er zwischen die theoretische und praktische Philosophie eine dem Avicenna entlehnte Abhandlung: „de conuenientia et differentia subiectorum“ einschiebt. Von der letzteren ist noch ex professo zu handeln. Wir berücksichtigen

gen Al-Farabis über Logik und Grammatik. S. de Boer, Die Philosophie des Islam, Stuttgart 1901. S. 101 f.: „Die Logik hat von den einfachsten Elementen der Sprache zu den zusammengesetzten fortzuse'reiten: vom Wort zum Satz, zur Rede“.

hier nur kurz die erstere. — Danach muß die philosophia naturalis unmittelbar auf die Logik folgen. Der Grund liegt eben in der methodologischen Bedeutung der Logik: Die Naturphilosophie bedarf ja zu ihrem Aufbau ganz notwendig der Syllogismen, die Lehre vom sillogismus dialecticus aber ist eben Gegenstand der Logik, die also voranzustellen ist (S. 27, 18 ff.). Dies behindert nun allerdings Gundissalinus nicht, aus Al-Kindi abzuschreiben: Quisquis autem uult peritus esse in demonstrationibus logicis, oportet ut prius se exerceat in demonstrationibus geometricis, da an jener Stelle (S. 33, 21 ff.) Geometrie und Logik als die beiden species der ars demonstratiua bezeichnet werden, ein Beweis, wie wenig innerlich ausgeglichen das Ganze ist.

Bei Behandlung der Medicin erfahren wir (S. 83 f.), daß diese als prima species scientiae naturalis angesehen werden müsse; und zwar auf Grund eines Werturteiles über ihr Object, das das vornehmste unter allen Wissensgegenständen der Naturphilosophie (mit ihren 8 Teilen) ist; und doch gehen ihr die artes liberales voran, weil der Arzt ihrer bedarf.

Der Fortschritt von der Naturphilosophie zur Mathematik, der hauptsächlich durch den bereits von Aristoteles geltend gemachten logischen Gesichtspunkt der Abstractionsthätigkeit und Begriffsbildung, der Beweisführung bedingt ist, hat seinen eigentlichen Grund wieder in den Objecten beider Wissenschaften: Dort betrachten wir die in die Materie hineingesenkte Form, hier die von derselben wenigstens intentionaliter losgelöste Form, eine Thätigkeit, die an das speculative Vermögen höhere Anforderungen stellt und eine gewisse Gewandtheit voraussetzt, also später als die Naturwissenschaft zu behandeln ist (pädagogisch-didaktischer Grund).

Die Krönung aller speculativen Wissenschaften ist die Theologie oder philosophia prima. Die Begründung giebt Gundissalin im fast wörtlichen Anschluß an Avicenna, Metaph. I, 3 C: Die Metaphysik setzt sachlich die Resultate der Naturphilosophie, die Behandlung der Probleme des Werdens und Vergehens, der Vielheit und Verschiedenheit, von Raum und Zeit, Bewegung u. s. f. voraus. — Aber auch die Mathematik wird von ihr vorausgesetzt. Die Metaphysik hat ja das Ziel, die Leitung der

Welt durch Gott, durch die Engel, die Kenntnis seiner Anordnungen in der compositio circulorum darzulegen. Zu dieser Kenntnis kann man aber niemals gelangen ohne die Astronomie; diese aber setzt ihrerseits die Arithmetik und Geometrie voraus. Die Musik hingegen und die übrigen partikulären Wissenschaften, Moral sodann und Politik seien hierzu nur nützlich, nicht aber notwendig.

Einer genaueren Abgrenzung der Metaphysik bedarf es noch gegenüber der Mathematik hinsichtlich ihrer Objekte und Methoden. Beide haben es mit dem Abstrakten (d. h. von der Materie Losgelösten) zu thun, die Mathematik aber mit jenen formae, die sie erst mittelst des Intellektes herauslöst aus ihrer materiellen Erscheinung. Die Theologie aber löst ihre Objekte nicht erst los von der Materie: sie erkennt dieselben als ihrem Wesen und Dasein nach immateriell. Dies sind Dinge, die fast durchweg in der Philosophie des Stagiriten ihre Parallelen haben.

So erhalten wir nach Gundissalinus das Einteilungsschema [1]):

I. Propädeutische Wissenschaften (= Scientiae eloquentiae).

1) Scientia litteralis: Grammatik.

2) Scientiae ciuiles: a) Poëtik.
b) Rhetorik.

II. Die Logik (als scientia media inter scientias eloquentiae et sapientiae in acht Teilen).

III. Die eigentlichen philosophischen Wissenschaften (Scientiae sapientiae). Philosophie i. e. S.

Theoretische Philosophie			Praktische Philosophie		
1) Physik mit 8 naturw. Fächern).	2) Mathematik (mit 7 math. Fächern).	3) Theologie	4) Politik	5) Oekonomik (mit d. artes mechanicae).	6) Ethik

[1]) In der thatsächlichen Behandlung stellt G. jedoch die Einteilung in die drei theoretischen Wissenschaften an die Spitze, dann erst führt er die Grammatik, Poëtik und Rhetorik auf, worauf die Logik folgt. Dann beginnt die Detailbehandlung der theoretischen Wissenschaften: als Unterabteilung der scientia naturalis wird nur die Medicin behandelt, während die sieben anderen mit Stillschweigen übergangen werden; als Unterabteilungen der Mathematik: Arithmetik, Musik, Geometrie, De aspectibus, Astronomie (nebst Astrologie), De ponderibus und De ingeniis. Über das Verhältnis der einzelnen Wissenschaften unter sich und ihre Zusammenfassung zu höheren Wissenschaftsgruppen siehe unter den einzelnen Wissenschaften selbst. Diese Anord-

Wir haben etwas vorgegriffen und müssen nunmehr zunächst die Frage nach den Quellen, aus denen der eben dargestellte Abschnitt über die Einteilung der Philosophie geflossen ist, aufwerfen. Das Einteilungsschema, das uns hier bei Gundissalinus entgegentritt, ist — das läßt sich auf den ersten Blick mit aller wünschenswerten Deutlichkeit erkennen — unzweifelhaft das aristotelische. Es ist der Einteilungstypus, wie er durch Aristoteles in seinen logischen, metaphysischen und ethischen Büchern niedergelegt, von Andronicus aus Rhodus im pinakographischen Interesse beibehalten und erweitert, von Alexander Aphrodisiensis und den Kommentatoren vertieft und detailliert wurde [1]. Die antike und scholastische Philosophie kennt zwei Einteilungstypen, die fast zu jeder Zeit ihre Vertreter hatten: den sogenannten platonischen und den aristotelischen.

Unter der platonischen Einteilung versteht man die Dreiteilung der Philosophie in Physik, Ethik, Logik. — Nun ist aber in keiner Weise festzustellen, daß Plato selbst eine derartige Einteilung getroffen habe [2]. Erst Cicero (Acad. post. I, 5, 19) schreibt sie — gestützt auf Antiochus — dem Plato ausdrücklich zu: Fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex, una de uita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo et quid uerum, quid falsum, quid rectum in oratione prauumue, quid consentiens, quid repugnans esset iudicando. Dagegen Sextus Empiricus (adv. Math. VII, 16) spricht davon, daß Xenokrates zuerst und nach ihm die Stoa diese drei Teile aufgeführt habe. *ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἀρχηγὸς περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν, περὶ πολλῶν δὲ ἠθικῶν, οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθείς.* Damit dürfte wohl das Richtige getroffen sein [3]. Jedenfalls ist aus Aristoteles Top. I, 14. 105 b 19 für

---

nung entspricht der ammonianischen *διαίρεσις, ἐπιδιαίρεσις* und *ὑποδιαίρεσις.*

[1]) Vgl. Mariétan, Problème de la classification des sciences. Paris 1901. Wundt, Über die Einteilung der Philosophie. Phil. Stud. V (1889), 1 ff. Wundt, Einleitung in die Philosophie (2. A.) Leipzig 1902 S. 1 ff.

[2]) Über die Streitfrage s. Zeller, Phil. d. Gr. II, 1. (4. A.) S. 584 Anm. 2. Ritter, Gesch. d. Phil. II, 244 ff.

[3]) Sextus Empir. a. a. O. VII, 12 f. notiert, daß Ariston von Chios

eine platonische Urheberschaft dieser Einteilung nichts zu folgern, einmal weil von Plato nicht die Rede ist und sodann, weil Aristoteles dabei überhaupt keine Einteilung der Philosophie geben, sondern nur constatieren will, auf welcherlei Gebiete sich Aussage- oder Streitsätze etwa beziehen können.

Dieser sogenannte platonische Typus wurde insbesondere von der Stoa recipiert und weitergeführt, jedoch nicht ohne mannigfache Änderungen im einzelnen. Es läßt sich das bei der vorwiegend praktischen Tendenz der stoischen Philosophie auch kaum anders erwarten. Das ἦθος wurde da und dort auf Kosten der übrigen Wissenschaften betont, die nicht um ihrer theoretischen Bedeutung willen, sondern nur insofern sie zur Tugend führen, Wert zu haben schienen. Die Annahme einer Dreiteilung der Philosophie bei den Stoikern ist gewährleistet durch die bei Diog. Laërt. VII, 4. 39 ff. überlieferten stoischen Bücherkataloge, denen sie zu Grunde liegt [1]. Im einzelnen können wir sie auch nachweisen bei Zeno, der aber von Ariston deswegen bekämpft wurde [2]; ferner bei Kleanthes [3], bei Sphaerus und Chrysipp [4], den Bekämpfern des theoretisierenden Theophrastus. Am geringsten wurde von den Stoikern die Logik ge-

---

die Physik und Logik verwarf. Eine Zweiteilung der Philosophie in Physik und Logik versuchte Xenophanes von Kolophon; Archelaus unterschied Physik und Ethik; und Sotion bezeugt von den Kyrenaikern, sie haben Ethik und Logik als Teile der Philosophie betrachtet.

[1]) A. Dyroff, Über die Anlage der stoischen Bücherkataloge. Gymn.-Progr. Würzburg 1896 S. 96. Hier sind vier verschiedene Gruppierungen nachgewiesen: a) Logik, Physik, Ethik (bei Zeno, Chrysipp, Archedemus und Eudromus). b) Ethik, Logik, Physik (bei Diogenes von Ptolemais). c) Logik, Ethik, Physik (bei Apollodorus). d) Physik, Logik, Ethik (bei Panaetius und Posidonius). Über die Rangstufen der Wissenschaften in der stoischen Philosophie s. Diog. Laërt. VII, 40 f. Sext. Emp. VII, 19 ff.: *τὰ μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστά ἐστιν ἀλλήλων*. Chrysipp. bei Plut. de Stoic. Rep. IX, 2.

[2]) Diog. Laërt. VII, 39: *Τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μέν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν· οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ περὶ λόγου καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ α' περὶ λόγου καὶ ἐν τῷ α' τῶν φυσικῶν, καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἔφιλλος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὰ δόγματα εἰσαγωγῶν καὶ Εὔδρομος ἐν τῇ ἠθικῇ στοιχειώσει καὶ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος καὶ Ποσειδώνιος*. Vgl. Sext. Emp. a. a. O. VII, 16. Seneca Ep. 89.

[3]) Diog. Laërt. VII, 41.

[4]) Plut. de Stoic. Rep. IX, 2. Diog. Laërt. VII, 40.

schätzt, in der man nur eine Methodik des Wissens sehen wollte, was zu der bekannten und vielverhandelten Streitfrage führte. Man erkannte in der Logik nur die Schale des Eies und maß ihr lediglich vorbereitende Bedeutung zu.

Auch die Epikureer behielten diese Dreiteilung im großen und ganzen bei, wenn sie auch ausschließlich die Ethik pflegten. So kann es nicht auffallend erscheinen, daß auch die ganze spätere Philosophie, soweit sie von den genannten Systemen ausging, diese Dreiteilung aufweist [1]). — Auch die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte (bis zu Boëthius herauf) huldigten ihr mit wenigen Ausnahmen [2]). Für das lateinische Abendland war sicherlich der Vorgang des hl. Augustinus maßgebend, der in der Ciuitas Dei (VIII, 4, vgl. II, 7; XI, 25 und Epist. 3 u. 118, 3; 137, 5) darauf zu sprechen kommt. Er denkt sich diese Einteilung abgeleitet und gewonnen aus dem Verhältnis des absolut Einen zur Welt und zum Menschen, insofern dieser absolute Gott causa subsistendi (Physik), ratio intelligendi (Logik) und ordo uiuendi sei (Ethik), wodurch der ganze Wissenschaftsbetrieb einen ausgesprochen religiösen, theologischen Charakter erhält. In der mittelalterlichen Philosophie ist sie gekannt von Cassiodor, Isidorus, Alkuin, Hrabanus Maurus, Ermenrich von Ellwangen, Scotus Eriugena, der ihr noch die Theologie hinzufügt [3]), Gilbertus Porretanus, der beide Typen merkwürdig verbindet, Johannes Saresberiensis, ja selbst bei Albertus Magnus klingt sie wieder durch [4]).

Diesem platonischen steht der aristotelische Eintei-

---

[1]) So Cicero, De fin. I, 19, 63. De or. I, 15. Seneca, Epist. 89, 11. Apuleius, Galenus, Hist. philos. 6 (Diels, Doxogr. gr. p. 603). Philo Jud., De agric. (ed. Wendland II, 92). Vgl. de fuga ib. III, 104.

[2]) Clemens Alexandr., Strom. IV. 26 (Migne P. Gr. 8, 1373). Philosophumena Hippolyti (Diels, Doxogr. gr. p. 553); Gregor von Nazianz aber (Panegyr. auf Basilius d. Gr. Migne, P. Gr. 36, 525 ff.) und Synesius, Epist. 103 (Migne, P. Gr. 66, 1476) folgen der aristotelischen Einteilung. Hieronymus ad Paulam Urbicam (ed. Erasm. IV, 90r) bietet die sogen. platonische Dreiteilung. Euseb. Praep. Eu. IX, 2. Joh. Dam. πηγὴ γνώσ. c. 68 u. c. 3. Isidor. Pelus. Ep. II, 201. Lactanz. Diu. Inst. III, 12 ff.

[3]) Vgl. auch Alex. Aphrod., Comm. in Top. 1, 2 (ed. Wallies p. 28, 25): Physik, Ethik, Logik, Metaphysik.

[4]) Die näheren Nachweise bei Mariétan a. a. O. Auch Bonaventura hat die Dreiteilung; vgl. De reduct. art. ad theol. c. 4.

lungstypus gegenüber. Derselbe ist aufgebaut auf die Zweiteilung, wonach die Philosophie in theoretische und praktische, erstere in Physik, Mathematik und Metaphysik, letztere in Ethik, Oekonomik und Politik einzuteilen ist.

Wenn nun auch dieser Typus nicht schon in seiner letzten Vollendung bei Aristoteles ausgebildet ist, so ist er doch in seinen Schriften Grund gelegt [1]). Die Ansätze, die wir hierfür nachweisen können, erstrecken sich auf folgendes: 1) Einteilung in theoretische und praktische Philosophie: Top. VII, 1; Metaph. II, 1. 2) Die Einteilung in theoretische, praktische und poiëtische Wissenschaften: Top. VI, 6; VIII, 1. Metaph. VI, 1 f.; XI, 7. Ethic. Nic. VI, 2 (vgl. X, 8). 3) Die drei theoretischen Wissenschaften und ihre Unterschiede. Met. VI, 1; XI, 7. Das Ableitungsprinzip bildet die größere oder geringere Abstraktion, die ihren Objekten zukommt, in ihrem Sein sowohl als in unserer Erkenntnis. 4) Einteilung der mathematischen Wissenschaften: Anal. Post. I, 10, 13 u. 27. Met. XI, 8 u. ö. 5) Unterschied zwischen der praktischen und poiëtischen Wissenschaft: De caelo III, 7. Metaph. XII, 9. Die praktische Philosophie teilte Aristoteles noch nicht, wie die Späteren, durch die pseudoaristotelische Oekonomik verleitet, thaten, in Ethik, Oekonomik und Politik. Erst durch Eudemus, den Schüler des Aristoteles, fand die praktische Philosophie diese Dreiteilung. — Doch ist die Einteilung der Philosophie bei Aristoteles so klar zu erkennen, daß man auch ohne diese Durchführung im einzelnen von einem aristotelischen Typus zu reden berechtigt ist.

Dieser Typus wurde in der Folgezeit fast unverändert beibehalten. Änderungen bezw. Verbesserungen bezogen sich auf die Stellung der Logik zur Philosophie, eine Frage, für welche die Stoa den Anlaß gab, ferner (in der Hochscholastik auf das Verhältnis der *ποιητικαί* — diese als artes mechanicae gefaßt — zu der *πρακτική*) auf die Einteilung der praktischen Philosophie, und

[1]) Zum ganzen siehe Zeller, a. a. O. II, 2³ (3. A.) 181 Anm. 6 u. 182 Anm. 1—4. Eine etwas abweichende Ansicht vertritt Mariétan, a. a. O., der ein möglichst glattes System bei Aristoteles heraustinden möchte. Ich verzichte auf eine genauere Darlegung unter Verweis auf letztgenanntes Buch, in welchem jedoch die Kommentatoren, Patristik, syrische und arabische Philosophie außer acht gelassen sind.

endlich auf die Einteilung und Ableitung der einzelnen Wissenschaftsteile. — Dieser Typus liegt den griechischen *Πίνακες* bei den späteren Kommentatoren, Ammonius (Ar. comm. gr. IV, 4), Simplicius (ed. Basil. 1551), Olympiodorus (Littig, Andronikos von Rhodos I, 49 ff.), Johannes Philoponus (in Cat. Arist. ed. Busse S. 3 ff.), Elias (in Ar. Cat. ed. Busse, Ar. Comm. XVIII. 1, S. 113 ff.) zu Grunde. Für den von A. Baumstark[1]) wiederhergestellten *πίναξ* des Ptolemaeus Chemnus scheinen sich mit Sicherheit (für die *αὐτοπρόσωπα*) als Wissenschaftsgruppen zu ergeben: Logik, Politik *(πρακτική)*, Poiëtik, Physik und Theologie[2]). Die gemeinsame Grundlage all dieser Pinakesanlagen ist nach einigen bei Andronicus von Rhodus zu suchen.[3]). Als Hauptvertreter des aristotelischen Typus in der griechischen Litteratur nennen wir Alexander Aphrodisias besonders im Kommentar zur Metaphysik und Topik (Einteilung des *θεωρητικὸν μέρος* in *θεολογικόν*, *μαθηματικόν* und *φυσιολογικόν* siehe Com. in Met. ed. Hayduck S. 446, 658—661; die Physik als theoretische Wissenschaft ebd. S. 442 f.; die Mathematik ebd. S. 445; Theologie S. 446 f.; über den Vorzug der Theorie vor der Praxis s. Scholien zum Buche K der aristotelischen Metaphysik S. 633; praktische und poiëtische Wissenschaften ebd. S. 139, 145, 659 f. Rang und Stufenfolge der Wissenschaften S. 447).

Unter den späteren Kommentatoren zur Zeit der Renaissance des Aristotelismus im V. Jahrhundert vertritt diesen Einteilungstypus Ammonius (Comm. in Isag. Porph. ed. Busse S. 10 ff. und Comm. in Categ. ed. Busse S. 5 ff., erstere systematisch, letztere bibliographisch). Auf Grund der Definition der Philosophie als *ὁμοίωσις θεῷ* erfolgt die Haupteinteilung nach psychologischen Gesichtspunkten *(γνωστικαὶ* und *ὀρεκτικαὶ ἐνέργειαι* der Seele). Seine Einteilung und deren Begründung wurde für die Späteren maßgebend; sie ist darum etwas eingehender zu behandeln.

---

[1]) Aristoteles bei den Syrern I, 101.

[2]) Über die arabischen (auf Ptolemaeus Chennos ruhenden) *Πίνακες* s. Baumstark, a. a. O. und Littig, Andronikos I, 22 ff. und Klamroth, ZDMG 41, 415 ff.

[3]) Andronicus befolgte nach Littig, a. a. O. II, 20 f. als Anordnungsprinzip die Reihe: Logik, Theorie, Praxis. Siehe unten S. 209 A. 2.

Wenn es Aufgabe der Philosophie ist, diese Verähnlichung mit Gott herbeizuführen, so muß sie entsprechend den *ἐνέργειαι* Gottes (*γνωστικαί* und *προνοητικαί*) in theoretische und praktische Philosophie zerfallen, um die den göttlichen *ἐνέργειαι* entsprechenden seelischen Kräfte (*γνωστικαί* und *ὀρεκτικαί*) durch Erkenntnis und Tugend zur Gottähnlichkeit zu erheben.

Die Untereinteilung dieser beiden Teile erfolgt ganz nach den aristotelischen Grundsätzen[1]: das *θεωρητικὸν μέρος* teilt sich in *θεολογικόν*, *μαθηματικόν* und *φυσιολογικόν*. Der Grund liegt in den drei verschiedenen Seinsformen, in welchen die Wissensobjekte uns gegenübertreten[2]. Denn entweder sind sie gänzlich von der Materie losgelöst (*χωριστὰ τῆς ὕλης*) sowohl ihrem objektiven Bestand nach (*ὑποστάσει*), als auch ideell (*ἐν νοίᾳ*). Dies sind die *θεῖα*. — Andere Seiende sind durchaus, sowohl ihrem Sein, als der Erkenntnis nach an die Materie gebunden (*παντάπασιν ἀχώριστα τῆς ὕλης*): die *φυσικά* und *ἔνυλα εἴδη*.

---

[1] Als solche müssen besonders hervorgehoben werden:

a) *τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστίν, ὅσαιπερ αἱ οὐσίαι.* Met. IV, 2. 1004 a 3 Dazu die Ausführungen Alexanders Aphrod. Comm. in Met. ed. Hayduck S. 250 ff.

b) Einteilungsgrund für Theorie und Praxis bildet deren Zweck (Met. II, 1).

c) Der Wert einer Wissenschaft bestimmt sich nach ihrem Objekt (Met. XI, 7).

d) Das Prinzip, aus dem Aristoteles die theoretischen Wissenschaften ableitet und das für alle Phasen des Aristotelismus ein für allemal maßgebend blieb, bildet das Verhältnis ihrer Wissensobjekte zur Materie einerseits und zum Abstraktionsvermögen andererseits: Der Zweck der Theorie ist das Wissen. Das Wissen geht auf das Begriffliche und beruht auf der abstraktiven Thätigkeit unseres Verstandes. Die Dinge sind wißbar insofern sie intelligibel sind. Letzteres hängt ab von ihrer mehr oder weniger engen Verbindung mit der Materie. Somit werden wir so viele theoretische Wissenschaften zu konstatieren haben, als es Seinsstufen des intelligiblen Seins giebt. Deren sind es drei: die *ἀχώριστα* (das körperliche Sein, das die Materie und ihre Bestimmtheiten, Quantität und Bewegung, zur notwendigen Voraussetzung hat); die *ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως* (die Zahl als Prinzip der Einheit und der Größe) und *χωριστὰ καὶ ἀκίνητα* (das reine Sein). Nicht in gleicher Weise leitet Aristoteles die praktischen Wissenschaften ab. Deutlich unterscheidet er sie nur gegenüber den theoretischen durch ihre Zielbestimmung. Siehe darüber Barthélemy de St. Hilaire, Morale d'Aristote I. Zeller, a. a. O. II, 2 (3. A.) S. 177 ff. Mariétan a. a. O. S. 40.

[2] Vgl. Alex. Aphr. Comm. in Met. ed. Hayduck S. 446 u. 661. Anatolius in Heron. geom. ed. Hultsch S. 276. Claudius Ptol. math. comp. präf. I f. (ed. Halma). Sextus adv. Math. VII, 147 und Proclus in Euclid. prol. I, 3 (ed. Friedlein) teilen nach dem Seelenvermögen in *αἰσθηταί*, *νοηταί* und *δοξασταὶ οὐσίαι*.

Zwischen diesen beiden Extremen giebt es aber noch ein Mittleres: die beziehungsweise *χωριστά* und beziehungsweise *ἀχώριστα*, das was die körperlichen Dinge beherrscht, ihren Einheitsgrund, ihre Harmonie ausmacht, die Größe, Zahl, die *μαθηματικά* [1]). Für die Stufenfolge dieser theoretischen Wissenschaften ist der größere Grad der Abstraktion maßgebend. — Eine weitere *ὑποδιαίρεσις* der Physiologie und Theologie giebt Ammonius für Anfänger noch nicht (*εἰσαγωγικαῖς ἀκοαῖς συμπήσωμεν* S. 13). Nur die Mathematik wird in die bekannten vier Teile (Geometrie, Astronomie, Musik, Arithmetik) zerlegt. Das Ableitungsprinzip ist wieder ein durchaus objektives: die Seinsformen des *ποσόν*, das Gegenstand der Mathematik ist und sein Verhältnis zur Bewegung. Die Größe ist nämlich entweder *ποσὸν συνεχές* (q. continua) oder *ποσὸν διωρισμένον* (q. discreta). Das continuum ist aber entweder bewegt (*κινητόν*) oder unbewegt. Die diskrete Quantität ihrerseits ist entweder absolut (*καθ' αὑτό*) oder relativ (*πρός τι*); so ergeben sich also vier mathematische Wissenschaften: Geometrie (*συνεχὲς ἀκίνητον ἐν θέσει*), Astronomie (*συνεχὲς ἀεὶ κινητόν*), Arithmetik (*διωρισμένον καθ' αὑτό*) und Musik (*διωρισμένον πρός τι*).

Es erübrigt noch kurz der Einteilung der praktischen Philosophie Erwähnung zu thun. Ammonius trifft sie im Anschluß an die Eudemische Einteilung (Eth. Eud. I, 1 1218 b 13) [2]). Ihr fällt die Aufgabe zu *κοσμεῖν τὰ ἤθη καὶ τὸν βίον*. Nun aber betreffen die ethischen Handlungen entweder den einzelnen allein (in der uita solitaria, *βίος μοναστικός*), oder sein Haus und seine Familie (uita familiaris, dispensatiua, *βίος οἰκονομικός*) oder endlich die Gesamtheit der Bürger einer Stadt oder eines Staatswesens (uita ciuilis, politica, *βίος πολιτικός*). Daher ergeben sich drei

---

[1]) Eine Nachbildung von Aristoteles, Met. VI, 1. 1026 a 13: *Ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μέν, ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ, ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα . . ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί· μαθηματική, φυσική, θεολογική.* De nat. aud. II, 7. 198 a 29 ff.; De anima I, 4. 403 b 9 ff. Zu dieser Stelle Alex. Aphrod., Comm. in Met. ed. Hayduck S. 477. Asclepius, Comm. in Met. ed. Hayduck S. 360. Simplicius, Comm. in Phys. ed. Diels S. 1. Joh. Philoponus, Comm. in Meteor. ed. Hayduck S. 1.

[2]) *αὕτη δ' ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις.*

praktische Wissenschaften: Ethik, Oekonomik und Politik. Eine Zusammenwerfung des οἰκονομικὸν μέρος mit dem ἠθικὸν oder mit dem πολιτικόν ist nach Ammonius völlig unzulässig.

Damit war der aristotelische Typus dauernd festgelegt. Änderungen betreffen nur mehr unwesentliche Punkte. Wir finden ihn vertreten bei allen Peripatetikern. Unter den späteren Kommentatoren bei Elias, Proleg. in Phil. ed. Busse. S. 26 ff. David, Prolegomena ed. Wellmann S. 23. Bei den Byzantinern: Johannes Damascenus, πηγὴ γνώσεως cp. 68. Michaël Psellus, Prolegomena in philosophiam gedr. Venedig 1532 (8°) pg. δ 3a. Eustratius in Ethica ed. Heylbut S. 1. Nicephorus Blemmydes, Ἐπιτομὴ λογική. (Migne, P. Gr. 142,729 ff). Georg Pachymeres, Ἐπιτομὴ τῆς Ἀριστοτελικῆς λογικῆς ed. Paris 1548 (latein. v. Bechius, Basel 1560 I, 15 ff. Vgl. auch Brandis, Abhdlgn. d. Berl. Akad. 1831 S. 52). Sophonias, Comm. in de anima ed. Hayduck S. 3 f.

Durch die syrischen Übersetzungen des Philoponeischen Isagogenkommentars wurde dieser Einteilungstypus nach ammonianischem Muster bei den Syrern und Arabern weitervererbt. Für die Syrer siehe die Belege bei Baumstark, Aristoteles bei den Syrern I, 160 f.; 164; 197 ff.; 213; 222. In der arabischen Einteilung erfuhr sie mehrfache Änderungen, wofür ich wiederum auf Baumstark a. a. O. S. 162 f. verweise.[1] Die Einteilung in der jüdischen Philosophie ist zu ersehen aus M. Steinschneider, Hebr. Übersetzungen S. 1—33.

In der abendländisch-lateinischen Philosophie fand der aristotelische Einteilungstypus Eingang durch Boëthius, In Porph. Isag. Dial. I. (Migne, P. L. 64, 10 ff.). Von ihm vererbte er sich zu Cassiodor, De artibus ac disciplinis liberal. litt. cp. 3. (Migne, P. L. 70, 1167). Isidorus, Etym. II, 24 erwähnt die aristotelische Einteilung wenigstens kurz. Der Anonymus des cod. Monac. lat. 14401 (aus dem X. Jhdt.) bringt wenigstens die Einteilung der theoretischen Philosophie nach aristotelischem Muster[2]), Gundissalinus, Hugo und Richard von St. Vic-

[1]) Für Al-Kindi verweise ich noch auf „De quinque essentiis“ (ed. Nagy S. 28 f.), wo er sich auch auf seine Ausführungen „in libro categoriarum“ bezieht.

[2]) S. Günther, Geschichte des mathemat. Unterrichts. Berlin 1887 S. 25 f.

tor (in erweiterter Form), Robert Kilwardby, Vincenz von Beauvais, Albertus Magnus (Met. II. tr. un. c. 4), Thomas (Met. II. l. 2); bis herauf zu Michael Raysch im XV. Jahrhundert [1]) blieb sie — einzelne Ausnahmen abgerechnet, wie z. B. Roger Bacon — in unbestrittener Geltung. Die Versuche der Hochscholastik erstreckten sich, wie das Beispiel Hugos und Richards von St. Victor oder das der Araber, des Albertus und Thomas zeigt, im wesentlichen nur noch auf eine innere Ausgleichung dieser Ableitung und eine strengere Systematik.

Es kann nun gar keinem ernstlichen Zweifel unterliegen, daß dieses aristotelische Einteilungsschema nur durch die Vermittlung der Araber auf Gundissalinus gekommen sein kann. In der That beruht dieser Abschnitt, wie schon ein flüchtiger Blick auf die Quellennachweise in unserer Textrecension erkennen läßt, durchaus auf der philosophischen Litteratur der Araber. Der Text präsentiert sich geradezu wie eine Mosaikarbeit, hergestellt aus Lehnstückchen, die Al-Kindi, Avicenna, Al-Gazel, und einer dritten unbekannten Quelle [2]) entnommen sind.

Im einzelnen verteilen sich die Entlehnungen folgendermaßen: Aus Avicenna [3]), Logica I. 1 = S. 9, 21 f.; 12, 2—9. 16—24; 13, 1—26; 14, 20—15, 6; 17, 6—9; 11—22.

Auf Algazel, Philosophiae tractatus I. 1 gehen zurück S. 10, 1—5 fast identisch mit Michaël Scotus (Vinc. Bell. Spec. doct. I. 16) und ähnlich, nur kürzer und in umgekehrter Folge bei Avicenna, Logica S. 11; 7—11; 11—22 (nicht wörtlich). S. 14, 2—18 (fast ganz wörtlich); S. 15,16—16,22.

Mit den bei Vincentius Bellou. Spec. doct. I, 16 aus Michaël Scotus (XIII. Jhdt.) angeführten Stellen stimmen überein S. 10, 1 ff.; 11, 20 und 15, 12—15. [4]) — Endlich aus Boëthius, De Trinit. c. 2 stammt S. 15, 7—9. — Nicht nachgewiesen, aber zweifellos aus arabischer Quelle ist S. 10, 5—11, 6.

Ein starker Unterschied fällt sofort ins Auge hinsichtlich

[1]) Ebd. S. 29 u. 30 Anm.

[2]) Siehe Vincentius Bellouacensis, Spec. doctr. (Venedig 1494) I, 16.

[3]) Die Einleitungsschrift Avicennas, De diuisionibus scientiarum ist von Gundissalinus nicht benützt worden. Wenigstens lassen sich direkte Einwirkungen nirgends nachweisen.

[4]) Diese Stelle beruht auf Arist., De nat. aud. II, 7 198 a 29 ff.

der Art und Weise der Quellenbenutzung, der nicht übersehen werden darf: Al-Gazels Philosophie nämlich, die von unserem Toletaner selbst übersetzt worden war, ist meist ganz wörtlich entlehnt, so daß eine direkte Abhängigkeit gar nicht in Zweifel gestellt werden kann und zwar eine Benutzung nicht der arabischen Vorlage, sondern der (von ihm selbst verfertigten) Übersetzung. — Ganz anders verhält es sich mit der Benutzung Avicennas, an dessen liber sextus naturalium sich Gundissalinus auch in „de anima" anschloß. Zwar gestattet die mir vorliegende lateinische Venediger Ausgabe keine ganz sicheren Schlüsse, allein die Art der Benutzung ist doch so sehr verschieden, daß kaum alle diese Abweichungen auf die Rechnung der (mangelhaften) Venediger Ausgabe der lateinischen Übersetzung gesetzt werden dürften. — Doch ist ohne die Vergleichung des arabischen Originals ein definitives Urteil hierüber nicht möglich. Diese Abweichungen beziehen sich teils auf veränderte Terminologie z. B. conceptio sententiae = apprehensio sententiae; conceptio sententiae ad agendum = cognitio sententiae quae est in opere; ferner sunt, quibus accidit motus = quae commiscentur motui u. a. m. Daraus ist wohl zu entnehmen, daß G. entweder das arabische Original oder eine andere Übersetzung Avicennas vor sich hatte. Größer sind sodann die Unterschiede hinsichtlich der Anordnung des Stoffes: Umkehrungen, Einfügungen, Auslassungen sind häufig (besonders S. 12—13) zu konstatieren. Es scheint mir wahrscheinlich, daß diese dem Gundissalinus selbst zuzuteilen sind, so daß die Benützung Avicennas eine weit freiere wäre, als jene des Al-Gazel. Nun bleibt noch ein kleiner Rest dieses Abschnittes zu besprechen, der nicht sicher zu bestimmen ist hinsichtlich seiner Herkunft, aber ziemlich sichere Vermutungen gestattet: der zusammenfassende Abschnitt S. 11, 7—12, 9. — Derselbe enthält einzelne Sätzchen, die uns teilweise aus den späten Kommentatoren bekannt sind und die wir bei den arabischen Philosophen wiederfinden, bei Al-Kindi, Al-Gazel, Avicenna. Das ist auffallend. Es ist sonst nicht die Art des Gundissalin, kurze Sätzchen da und dort herbeizuholen und zusammenzuflicken; er entlehnt ganze Abschnitte und setzt sie zusammen. Es ist also eine gewisse Wahrscheinlichkeit vorhanden,

daß wir eine weitere Quelle annehmen müssen, auf die vielleicht auch der sicher ebenfalls aus arabischen Quellen stammende Passus S. 10,5—11,6 zurückgehen mag.

Daß auch der letzte kurze Abschnitt dieses Teiles (S. 18) arabisches Gut ist, wird allein schon durch die in der arabischen Litteratur bis zum Überdruß wiederkehrenden Beispiele und Sätze wie: „duo plus sunt quam unum", „mundus cepit", „ignotum non fit notum nisi per aliquod quod est notum" gewährleistet [1]).

II. Die einzelnen Wissenschaften.

Dem eben behandelten, als Einleitung vorangestellten allgemeinen Teil steht, wenn man so will, ein spezieller mit zwei großen Unterabteilungen gegenüber, der das eigentliche Corpus der Schrift ausmacht und die einzelnen Wissenschaften behandelt. Durch das κεφάλαιον: Quid circa unamquamque earum inquirendum sit uideamus (S. 19, 5) wird derselbe in den ersten Teil einbezogen. — Was zunächst die Arbeitsmethode des Gundissalinus in diesem Teile angeht, so wird hier die Abschreiberei im großen Stil betrieben, und rein für sich betrachtet, kann deshalb den einzelnen Ausführungen und philosophischen Anschauungen des toletanischen Kompilators ein ursprünglicher Wert nicht zukommen. Gundissalinus verwebt die ganze Schrift des Al-Farabi de scientiis seiner Schrift ein; und z w a r muß e r n i c h t d e n a r a b i s c h e n U r t e x t v o r s i c h g e h a b t h a b e n, s o n d e r n j e n e l a t e i n i s c h e Ü b e r s e t z u n g, d i e a u c h d e r C a m e r a r i u s a u s g a b e d e r A l - F a r a b i ' s c h e n S c h r i f t z u G r u n d e l i e g t. Damit verbindet er nicht ungeschickt teils aus arabischen, teils aus lateinisch-abendländischen Quellen entlehnte Stücke zu einem immerhin noch einheitlichen Ganzen.

Eine jede einzelne Wissenschaft [2]) wird nach dem stereotypen elfgliederigen Schema abgewandelt: 1. q u i d sit ipsa; 2. quod g e n u s; 3. quae m a t e r i a; 4. quae s p e c i e s; 5. quae p a r t e s;

---

[1]) Man vergleiche Al-Gazel, Logica cp. 1 u. 2. Avicenna, Logica l. p 2[va]. — Aristoteles, Anal. post. I, 1.

[2]) Ausgenommen De aspectibus, De ponderibus, De ingeniis und die praktische Philosophie.

6. quod officium; 7. quis finis; 8. quod instrumentum; 9. quis artifex; 10. quare sic uocetur; 11. quo ordine legenda sit. — Teilweise sind es auch mehr (z. B. bei der Metaphysik) *κεφάλαια.*[1]) Wir werden noch einmal auf diese *κεφάλαια* zurückzukommen haben bei Behandlung des letzten Teils unserer Einleitungsschrift. Es läge vielleicht nahe, zunächst bei der unmittelbaren Hauptquelle des Gundissalinus, bei Al-Farabi, die Fundstelle dieser elf *κεφάλαια* zu vermuten. Allein dieselben finden sich zum Teil wohl sachlich darin, nirgends formell und nirgends vollständig. Viel richtiger dürfte die Annahme sein, Gundissalinus habe dieselben zu seinem Gebrauch selbst zusammengestellt, allerdings in Anlehnung an Vorlagen. Wo haben wir aber diese zu suchen? Die Fassung der beiden letzten *κεφάλαια* giebt uns einen Fingerzeig, der uns auf die bekannten, in der Zahl schwankenden *κεφάλαια* der Einleitungs- und Kommentatorenlitteratur zu den philosophischen Schriften des Aristoteles und der Isagoge des Porphyr verweist. In der That finden wir dort die ganz allmähliche Ausbildung dieser verschiedenen *κεφάλαια.*

Es dürfte nicht der Wahrheit entsprechen, wenn Littig der Ansicht ist, die Gesichtspunkte, nach denen schon von Andronicus die Schriften des Aristoteles betrachtet wurden, seien gewiß so ziemlich dieselben gewesen, die auch späterhin für die Einleitung jedes Kommentars zu einer aristotelischen Schrift festgehalten worden sind, nämlich folgende fünf: Gegenstand *(ὁ σκοπός)*, Nützlichkeit *(χρήσιμον)*, Erklärung des Titels *(ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς)*, Prüfung der Echtheit *(εἰ γνήσιον τοῦ φιλοσόφου τὸ βιβλίον)*, Einteilung in einzelne Abschnitte *(ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις)*[2]). — Wäre dem wirklich so, so wäre nicht recht verständlich, warum nicht auch Alexander von Aphrodisia in seinen Kommentaren dieses Schema zu Grunde gelegt hätte; bei ihm findet sich nur der *σκοπός* berücksichtigt. Es darf vielmehr, wie die näheren Nachweise zeigen, als ausgemacht gelten, daß diese verschiedenen *κεφάλαια* erst nach und nach entstanden, und in ihrer

---

[1]) Ebenso Poëtica, Logica, Medicina, Arithmetica, Musica, Geometria, Astrologia.

[2]) Fr. Littig, Andronikos von Rhodos. II. Teil. Erlangen (Gymn.-Progr.) 1894, S. 19 f.

Vollzahl erst bei den späteren Kommentatoren uns entgegentreten [1]).

Es dürfte wohl kaum einem ernstlichen Zweifel begegnen, wenn wir die Behauptung aufstellen, Gundissalinus habe seine *κεφάλαια* zum großen Teil aus diesen, durch die arabischen Übersetzungen der Kommentare zu den Aristotelesschriften ihm wohl zugänglichen *κεφάλαια* entnommen: *σκοπὸς* und *πρόθεσις* wurden sein finis und materia, *χρήσιμον* = utilitas, *γνήσιον* entspricht hier dem artifex, *τάξις* = ordo, *αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς* entspricht hier dem quare sic uocetur, *ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις* = partes und *ὑπὸ ποῖον ἀνάγεται* ist gleich dem genus und officium. — Die Arbeit des Gundissalin bestände hiernach darin, daß er diese vorgefundenen *κεφάλαια* ihres ausschließlich bibliographischen Cha-

[1]) Drei *κεφάλαια* (nämlich *σκοπός, τάξις, αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς*) finden wir in dem pseudo-alexandrinischen (vielleicht dem Michael von Ephesus oder Psellus zuzuweisenden) Kommentare zu den Soph. Elench. ed. Wallies S. 1 und in dem Metaphysikkommentar des Asclepius ed. Hayduck S. 1. — Fünf *κεφάλαια* (*πρόθεσις* oder *σκοπός, τάξις, αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς, γνήσιον, εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις*) Ammonius, de interpr. ed. Busse S. 1 (*σκοπός, χρήσιμον, τάξις, αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς, τμήματα*) bei Joh. Philop. in Meteor. ed. Hayduck S. 1 f. — Sechs *κεφάλαια* (*σκοπὸς, χρήσιμον, αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς, γνήσιον, τάξις, διαίρεσις εἰς τὰ κεφάλαια*): Ammonius in Cat. ed. Busse S. 7 und in Anal. pr. I ed. Wallies p. 7; Simplicius in Ar. Phys. ed. Diels S. 3 ff. Elias, Comm. in Cat. ed. Busse S. 127; Joh. Philoponus in Anal. prior. (ed Veneta) fol. 3r; in Categ. ed. Busse S. 8. Comment. anon in Categ. ed. Brandis, Schol. S. 30 a 27. — Vgl. Boëthius, Isag. ad Porph. transl. p. 1 u. 50. Categ. p. 112 (siehe de interpr. ed. I. p. 215 u. ed. II. p. 292). — Sieben *κεφ.* (*ὑπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται* oder *διδασκαλικὸς τρόπος* (vgl. zu dems. Themistius, Paraphr. in Soph. El ed. Hayduck S 26 und bereits Ammonius in Porph. Isag. ed. Busse S. 23) bei Ammonius, Isag. ed. Busse S. 21. Simplicius, in Cat. ed. Basil.) fol. 2v. Elias, Categ. ed. Busse S. 129 lehnt den *διδασκαλικὸς τρόπος* ab, erwähnt ihn aber. Diese sieben *κεφάλαια* begegnen uns bei den Syrern (siehe Probus, Hoffmann. Hermen. S. 113; Cod. Vatic. 158. Cod. Paris. 161 cf. Rénan, Philos perip. ap. Syros S. 41. — Acht *κεφάλαια* (um den *διδασκαλικὸς τρόπος* vermehrt) bei David, Proleg. zur Isag. s. Brandis. Scholia S. 16 b 45 ff. und bereits bei Johannes Alexandrinus im Kommentar zu Hippokrates Epidemien s. Steinschneider a. a. O. S. 130. — Neun *κεφάλαια*: der anonyme Kommentar zur Hermeneutik bei Brandis, Schol. S. 92 a 6 ff. — Araber: Sieben *κεφάλαια* bei Al-Farabi, Vorstudien s. Dieterici, Abhdlgn. S. 90. Acht *κεφάλαια* bei den Arabern s. Steinschneider, Alfarabi S. 130 f.: Ibn Ridhvan, Averroës, Schemtob Schaprut.

rakters entkleidet und sie als Kategorientafel für die Zwecke der Einleitung in die Philosophie erweitert hätte durch die Fragen nach dem Wesen, den species und dem instrumentum.

1) Die theoretischen Wissenschaften.

Die Scientia naturalis[1]) [S. 19—27].

Die scientia naturalis hat ein genau umschriebenes Gebiet: die Körperwelt; diese ist bestimmt: ontisch durch ihre Zusammensetzung aus Materie und Form, ihre Veränderung und Bewegung, erkenntnistheoretisch aber durch die sinnliche Wahrnehmbarkeit. In ihrer Bewegung und sinnlichen Wahrnehmbarkeit liegt zugleich der Grund ihrer äußeren Abgrenzung der mathematischen Körperlehre gegenüber. Als solche Wissenschaft vom Körperlichen und der Veränderung Unterworfenen trat sie zuerst in relativer Vollkommenheit mit Aristoteles in den Kreis der philosophischen Wissenschaften ein, der ihr, seinem Lieblingskinde, Methode und systematische Gestaltung lieh, und ihren Wissenschaftsbetrieb, ihren Inhalt, Umfang und philosophischen Charakter (Teleologie) auf nahezu zwei Jahrtausende festlegte.

Der ganze Abschnitt unserer Einleitungsschrift, der von der scientia naturalis handelt, tritt uns als ein mit arabischer Ornamentik verschnörkelter Aristotelismus entgegen. Den Begriff der scientia naturalis stellt Gundissalinus fest als „scientia considerans sola inabstracta et cum motu", und bezeichnet es als ihre Aufgabe, die materia simul cum torma, die mit ersterer unlöslich verbunden ist, zu betrachten. Welcher Vorlage diese Bestimmung des Begriffes und der Aufgabe der Naturwissenschaft entnommen wurde, konnte ich nicht ganz sicher feststellen. Anklänge finden sich überall in der arabischen Philosophie. Man vergleiche z. B. Al-Gazel, Philosophiae tract. I, 1: scientia quae tractat de hiis, quae non habent esse nisi in materiis signatis. Ähnlich auch Avicenna, Sufficientia cp. 8 u. 9.

---

[1]) Zur allgem. Litteratur: F. A. Pouchet, Histoire des sciences naturelles au moyen âge. Paris 1853. Fr. Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber. Posen 1864. Fr. Dannemann, Grundriß einer Geschichte der Naturwissenschaften. 2 Bde. Leipzig 1898.

Doch scheint mir die Stelle nicht auf der arabischen Philosophie zu beruhen, sondern aus Boëthius de Trinitate cp. 2 zu stammen, eine Stelle, mit der sie formell und sachlich am meisten zusammenstimmt [1]). Natürlich geht sie in That und Wahrheit zurück auf die aristotelische Begriffsbestimmung selbst: *ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα*. Sie hat die mit der Materie verbundene Form zu behandeln [2]); und als solche gehört sie zur theoretischen Philosophie, deren erste Wissenschaft sie ist [3]), eine Begründung, die in der ganzen nacharistotelischen Philosophie festgehalten wird.

Die nähere Bestimmung der Materia naturalis scientiae (S. 20, 3—10), in welcher eben die Veränderung und Bewegung in den Vordergrund der naturwissenschaftlichen Betrachtung gestellt wird, giebt noch zu einer kleinen kritischen Bemerkung Anlaß. Wie in unserer Textrecension hervorgehoben ist, findet sich diese Stelle nahezu wörtlich bei Avicenna, Metaph. I, 2 fol. 70 va und dem Sinne nach auch bei Al-Gazel phil. tr. I, 1 wieder. Es scheint indes nicht, daß Gundissalin sie den genannten Schriftstellern direkt entlehnte, sondern es ist zu beachten, daß die ganze Stelle im Speculum doctrinale des Vincenz v. Beauvais (XVII, 1) als Lehngut aus Al-Farabi citiert wird. An der Richtigkeit dieser Angabe zu zweifeln, liegt kein durchschlagender Grund vor. Die Camerariusausgabe weist also hier eine Lücke auf, denn sie enthält diesen Passus nicht, was bei ihrer Fehlerhaftigkeit nicht auffallen kann.

Die sonderbaren Ausführungen über die acht species der Naturwissenschaft (medicina, iudicia, nigromantia, ymagines, agricultura, nauigatio, specula, alquimia) sind ganz gewöhnliches arabisches Lehngut. Direkt scheinen sie aus Al-Farabi, de ortu scientiarum (cod. Paris. 14700 fol. 171 v.) entnommen zu sein, wo allerdings die Reihenfolge etwas verändert ist. Ihre Pa-

[1]) Migne, P. L. 64, 1250 naturalis, in motu, inabstracta, *ἀνυπεξαίρετος* i. e. inseparabilis: considerat enim corporum formas cum materia . . .

[2]) Vgl. Metaph. VI, 1. 1025 b 33 f.; 1026 a 13. XI, 3. 1061 b 6; XI, 7. 1064 a 31 u. ö. Ebenso Alex. Aphrod., Comm. in Metaph. (ed. Hayduck) p. 264, 4 ff.; 516, 9 u. ö. Ammonius, Comm. in Isag. (ed. Busse) S. 12, 10.

[3]) Über die Stellung der Naturphilosophie innerhalb der theoretischen Wissenschaften und zu den propädentischen Wissenschaften siehe unten.

rallelen haben sie ebenso bei Al-Gazel Phil. tr. I, 1, als bei Al-Farabi, Über die Tendenzen der Wissenschaft (Dieterici, Alf. phil. Abhdlgen. S. 55) und Avicenna[1]).

Die Einteilung der Naturwissenschaft erfolgte von jeher, sowohl von seiten der pinakographischen Schriften, als von seiten der Kommentatoren in strengem Anschluß an die physischen Schriften des Aristoteles, nicht etwa auf Grund von systematischen, rein aus den Naturobjekten selbst gewonnenen Einteilungsfundamenten. Aus dem Inhalt dieser Schriften suchte man sich dann erst nachträglich eine Disposition nach innerstofflichen Gesichtspunkten zu entwerfen[2]), im Anschluß an die

---

[1]) Vgl. Vinc. Bellou., Spec. doctr. I, 16 (Siehe den Anhang) bei Michael Scotus. Auch Avicenna, De diuisionibus scientiarum hat dieselben fol. 141.

[2]) Aus den *Πίνακες* des Diogenes und Hesychius (Aristot. opp. V, 1 ff.), die auf den Peripatetiker Hermippus (nicht auf Andronicus — Rose, Bernays, Diels) zurückgehen, der seinerseits wieder aus den *Πίνακες* des Kallimachus schöpfte (ca. 250 v. Chr. s. Zeller, Heitz, Bergk, Susemihl, Christ, Usener, Baumstark), ist für unseren Zweck nichts zu gewinnen. Die drei arabischen, auf Ptolemaeus Chennus (durch eine syrische Übersetzung) zurückzudatierenden *Πίνακες* kennen folgende Teile der Physik (resp. physischen Schriften):

a) Al-Ja'qûbi (IX. Jhdt.) *φυσικὴ ἀκρόασις, περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου, περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, μετεωρολογικὰ, περὶ μετάλλων, περὶ φυτῶν*, also sechs. Dazu kommen noch zwei *ψυχολογικαί*, nämlich: *π. ψυχῆς* und *π. αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*; s. Klamroth ZDMG 41 (1887), 415 ff. (hat mit unserer Quelle (Al-Farabi) inhaltliche Berührungspunkte).

b) Im Kitab al Fihrist (Hggb. v. Flügel. 2 Bde. Lpz. 1871 ff.) des Muhammed ibn Isaak en-Nedim (ca. 1000) sind sieben naturwissenschaftliche Schriften aufgezählt: *φυσικὴ ἀκρόασις, π. οὐρανοῦ καὶ κόσμου, π. γενέσεως καὶ φθορᾶς, μετεωρολογικά, π. ψυχῆς, π. αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, π. τῶν ζῴων*. Auf dem Fihrist beruht Qifti und Usaibia (XIII. Jhdt.), dessen *πίναξ* jedoch (vielleicht unter dem Einfluß der griechischen Kommentatoren?) bereits eine reichere Systematik aufweist, und eine Einteilung der Physik repräsentiert. Er teilt folgendermaßen ein: I. Über die allen gemeinsamen Dinge: *Φυσικὴ ἀκρόασις*. II. Über das, was den Naturdingen eigentümlich ist, und zwar 1) Über das Ungewordene: *περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου*. 2) Über das Gewordene a) Gemeinsames *α*) Veränderungen: *π. γενέσεως καὶ φθορᾶς*, *β*) Bewegungen: *π. οὐρανοῦ καὶ κόσμου*. b) das Spezielle: *α*) Einfaches: *μετεωρολογικά*, *β*) Zusammengesetztes: *αα*) Als Ganzes genommen: *π. ζῴων, π. φυτοῦ*. *ββ*) Von den einzelnen Teilen: *π. ψυχῆς, π. αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, π. ὑγιείας καὶ νόσου, π. νεότητος καὶ γήρως*. — Man sieht leicht wie enge Berührung diese Gruppierung mit jener der *Πίνακες* der spätgriechischen

bei Aristoteles in den naturwissenschaftlichen Schriften selbst gegebenen Anhaltspunkte.

Kommentatoren zu den aristotelischen Kategorieen hat, wie z. B. Ammonius in Ar. Categ. Comm. (ed. Busse) S. 3 ff. Simplicius, Scholien zu den arist. Categ. ed. Basil. 1551. Olympiodorus, cod. Mutin. 69 fol 6—8, gedruckt bei Littig, Andronikos I, 49 ff.; Joh. Philoponus (olim Ammonii) in Ar. Categ. (ed. Busse) S. 3 ff. Elias (bei Brandis, Scholien S. 22 unter dem Namen des David) in Ar. Cat. (ed. Busse) S. 113 ff. und endlich Damascius bei Brandis, Schol. S. 454 a 6 ff. — Über die *Πίνακες* s. Bernardy, Grundr. d. griech. Litt. I, 183; Birt, Das antike Buchwesen S. 146, besond. Baumstark, Ar. bei d. Syrern I, 100. Klamroth, ZDMG 41 (1887), 415 ff. Littig, Andronikos v. Rhodos I, 38 ff.

Es erübrigt noch, auf die Einteilung der Physik durch die Kommentatoren selbst kurz einzugehen, wie sie sich bei Simplicius (in Phys. ed. Diels I, S. 2 f.) und Johannes Philoponus (in Phys. ed. Vitelli I, S. 1 ff.) vorfindet und sicher auch den Arabern bekannt war. — Nach Simplicius handelt der *φυσικὸς λόγος* in zwei großen Teilen: I. *Περὶ τὰς ἀρχὰς τῶν φυσικῶν πραγμάτων πάντων καθ' ὃ φυσικά* und *Περὶ τὰ ταῖς τοιαύταις ἀρχαῖς ἐξ ἀνάγκης ἀκολουθοῦντα.* — II. *Περὶ τὰ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν* 1) *ἁπλᾶ* in den zwei ersten Büchern *π. οὐρανοῦ* über die fünfte Essenz; in den zwei folgenden über die vier Elemente unter dem Mond insofern sie einfach sind (entgegen der Behauptung des Alexander Aphrod. in seinem uns verlorenen Kommentar de caelo, wo er sagt, daß das Buch *Π. οὐρ. περὶ τοῦ ἀιδίου τε καὶ κυκλοφορητικοῦ καὶ ἔτι περὶ παντὸς φυσικοῦ σώματος καθόλου ἢ περὶ τοῦ κόσμου* handle). Diese *ἁπλᾶ* nun sind teils *ἀίδια* (I. u. II. Buch *π. οὐρανοῦ*), teils geworden und vergänglich (III. u. IV. Buch *π. οὐρανοῦ*). 2) Über die *συνθετά* schrieb er a) *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* (zwei Bücher), b) das was über uns ist *(μετεωρολογικά)*, c) das was um uns ist und zwar *α*) *ἔμψυχα (ζῷα, φυτὰ* und *ζῳόφυτα)* in den Büchern *π. ζῴων ἱστορίας* und *π. ζῴων γενέσεως καὶ μορίων καὶ κινήσεως, καὶ ὕπνου* etc.) und *π. φυτῶν* (auf zweierlei Weise wie über die Tiere: *(ἱστορικῶς* und *αἰτιολογικῶς)*, *β*) *τὰ ἄψυχα (περὶ μετάλλων)*. Dies die Simplicianische Einteilung der Physik. — Johannes Philoponus geht in dem Bestreben der Systematisierung noch weiter: Er teilt die physikalischen Erscheinungen folgendermaßen ein und merkt den entsprechenden Teilen die einzelnen Bücher des Aristoteles an: I. Das allen Naturdingen Gemeinsame (Physik). II. Die Eigentümlichkeiten: 1) Das den unvergänglichen Naturkörpern Eigentümliche *(π. οὐρανοῦ)*. 2) Das, was dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist: a) Das, was diesen gemeinsam ist *(περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς)*. b) Das, was den einzelnen Klassen eigentümlich ist: *α*) *τὰ ὑπὲρ τὴν γῆν (μετέωρα)*, *β*) *τὰ ἐν τῇ γῇ*: *αα*) unbeseelte Wesen *(π. μετάλλων)*, *ββ*) Beseelte Wesen A) *τὰ μὲν ἀναισθητὰ (π. φυτῶν)*. B) *τὰ δὲ αἰσθητὰ* (die Schriften über die Tiere und *π. ψυχῆς*). — Noch spinöser, aber zugleich oberflächlicher ist die Einteilung des Elias in Categ. prooem. (ed. Busse) S. 115, 21 ff. — Zweifellos bildeten diese Einteilungen einen vielverhandelten Gegenstand, wenn auch von Ammonius selbst hierüber nur weniges (in Categ. ed. Busse S. 3 ff.) und in Porph. Isag. ed. Busse

Gundissalinus teilt die Naturphilosophie in acht verschiedene Teile, von denen jeder einzelne jeweils durch eine physische Schrift des Aristoteles repräsentiert wird. Diese Achtzahl ist arabischen Ursprungs; sie ist, wie überhaupt der ganze Abschnitt über diese Teile, zu finden in Al-Farabis Schrift über die Wissenschaften, auf den auch die Unterscheidung von universellen und partikularen Wissenschaften zurückgeht (Dieterici, Al-Farabi philosophische Abhandlungen S. XXIV.) — Diese Achtzahl, die bei den Arabern als ein neuplatonisches sorgsam gehütetes Erbstück in der Logik einfach kanonisch geworden war, tritt, wie wir gesehen, auch in den physischen Schriften der Araber, und zwar nachweisbar seit Al-Farabi auf. (Thatsächlich vorhanden ist sie bereits in den Auszügen des Ja'qûbi s. Klamroth, ZDMG 41 (1887), 428 f.) Wir begegnen ihr wieder in den naturwissenschaftlichen Abhandlungen der lauteren Brüder (S. Dieterici a. a. O.), bei Avicenna in seiner Einleitungsschrift, und lib. VI. nat. prol. (vgl. Steinschneider, ZDMG 45 (1891), 451 f.), bei Al-Gazel, Averroës, Avempace (ZDMG 41 (1887), 439. A. 1) u. a. Sie findet sich auch in den syrischen Schriften des Severus Bar Sakku und des Barhebräus wieder (vgl. Baumstark a. a. O. I, 19 Anm. 1), ebenso in der jüdischen Einleitungs- und Kommentatorenlitteratur z. B. im XII. Jhdt. bei Josef ibn Akim (Hebr. Bibliogr. XIV, 16 u. 37), Schemtob ibn Falaquera (ed. M. David, Berlin 1902 S. 50—52), jedoch mit einigen Abweichungen in der Anordnung [1]).

Der erste Teil der Physik handelt von dem, was allen Naturkörpern (den einfachen sowohl als den zusammengesetzten) gemeinsam ist, nebst den Prinzipien und den Folgerungen daraus.

S. 13 nur die kurze Bemerkung enthalten ist: „*καὶ τὸ φυσιολογικὸν μὲν οὖν καὶ τὸ θεολογικὸν ὑποδιαιρέσεις τινὰς ἐπιδέχονται· ἀλλὰ τὰς μὲν τούτων ὑποδιαιρέσεις ὡς ἀσυμμέτρους οὔσας εἰσαγωγικαῖς ἀκοαῖς σιωπήσομεν*". Der Einfluß auf die Einteilung bei Al-Farabi (und damit auf die bei Gundissalin) ist unverkennbar. Über die Gruppierung bei Andronicus s. Littig, a. a. O. S. 21. Zu diesen Schematen vgl. besonders Francis Caballus Brixiensis, De numero partium ac librorum physicae doctrinae Aristotelis s. l. s. a. (l. I. sect. IV, cp. 18). Auch in den späteren Einleitungen (s. u.) besonders bei Aegidius Romanus und Savonarola wird sie sehr ausführlich behandelt.

[1]) Siehe M. Steinschneider in ZDMG 37 (1883), 479.

Das Buch, das hierüber belehrt, ist die *φυσικὴ ἀκρόασις* [1]). Daß dieses Buch des Aristoteles den Arabern bekannt war, wissen wir aus den verschiedensten Zeugnissen [2]): schon Honein übersetzte dasselbe und daneben bestand eine Anzahl von Übersetzungen der Kommentare des Alexander, des Johannes Philoponus (Grammaticus genannt bei den Arabern). Al-Farabi selbst verfaßte hierzu einen Kommentar in Form von Notizen und Glossen, der durch Gerhard v. Cremona ins Lateinische übersetzt wurde [3]).

Der zweite Teil der Physik befaßt sich mit den corpora simplicia, ihrer Zahl, mit dem Wesen und den Teilen der Welt (drei oder fünf), dem Himmel. Dies ist der Inhalt des ersten Teils des ersten Buches von de caelo et mundo. Daran schließt sich die Untersuchung über die Elemente der zusammengesetzten Körper [4]) (bis zum Schluß des ersten Buches de caelo et mundo); ferner über das, was den einfachen Körpern gemeinsam ist (Anfang des zweiten Teils von de caelo et mundo), und zuletzt: das, was den Körpern eigentümlich ist, sowohl denen, welche Elemente sind, als auch denen, die es nicht sind (Ende des zweiten, im dritten und vierten Teil des Buches de caelo et mundo). — Auch dieses Buch war den Arabern in mehreren Übersetzungen (des Al-Kindi, Ibn al-Batrik, von Honein verbessert, des Matta, die nur den

---

[1]) Vergleiche hiermit die Inhaltsangabe Ja'qûbîs, ZDMG 41 (1887). 428 und Simplicius in Phys. ed. Diels p. 3: *Τοῦ δὲ φυσικοῦ λόγου τὸ μὲν περὶ τὰς ἀρχάς ἐστι . . . καὶ περὶ τὰ ταῖς τοιαύταις ἀρχαῖς ἐξ ἀνάγκης παρακολουθοῦντα* (= Gundissal.: in principiis et consequentibus illa principia). Diese Principien sind Materie und Form; die Konsequenzen daraus: Bewegung, Raum und Zeit.

[2]) Ja'qûbî, p. 148. Fihrist S. 250. Usaibia Qifti n. 38. Haggi Chalifa n. 7258. 10190. 10193. Siehe bei Klamroth, ZDMG 41 (1887) 428 u. 441. A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung. Halle 1873 S. 17 und besond. M. Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen. Leipzig (Hassarowitz) 1897 § 28 (52). Steinschneider, Al-Farabi S. 158. Die von Wenrich, De auctorum Graecorum uersionibus et commentariis Syriacis etc. Lipsiae 1842 S. 300 und Leclerc, Hist. de la méd. I, 184 erwähnte arabische Übersetzung der Physik von Sallam al-Abrasch scheint nicht zu bestehen.

[3]) M. Steinschneider, Alfarabi S. 135. 159.

[4]) Über die res congelatae siehe Avicenna lib. VI animalium (de anima) prooem. M. Steinschneider, Alfarabi S. 76 und Hebr. Übersetzungen S. 35 Anm. 235. ZDMG 37 (1883). 479. Carra de Vaux, Avicenne. Paris 1900 S. 154.

ersten Traktat umfaßte) bekannt; dazu auch die Kommentare des Alexander und Themistius. Bemerkenswert ist wiederum, daß Farabi selbst einen Kommentar zu diesem Werke verfaßt hatte [1]).

Der dritte Teil der Physik handelt von der Vermischung und Zerstörung der natürlichen Körper, von ihren Bestandteilen, der Beschaffenheit der generatio und corruptio, dem Hervorgang der einen aus den anderen und der Entstehung zusammengesetzter Körper. — Dies ist der Inhalt des Buches de generatione et corruptione.

Den Arabern war dasselbe bekannt durch die von Isaak ben Honein, von Dimischki und Ibn Baku aus dem Syrischen des Honein hergestellte Übersetzung [2]); ebenso kannten sie die Kommentare des Alexander, Olympiodorus (?) und Philoponus (nach dem Fihrist auch einen doppelten Kommentar von Themistius).

Der vierte Teil hat zum Gegenstande die Prinzipien der actiones und passiones, die nur den Elementen und ihren Composita eignen. Davon handeln die drei ersten Teile des Buches de impressionibus superiorum (oder superioribus) [3]), während der fünfte Teil im vierten Buch derselben Schrift enthalten ist [4]).

---

[1]) M. Steinschneider, Arabische Übersetzungen § 29 (53). Alfarabi S. 138. — Das Buch *π. οὐρανοῦ* selbst wird erwähnt bei Ja'qûbî S. 148. Fihrist S. 250. Usaibia (I) S. 58 (II) S. 68. Qifti n. 39. Chalifa 10189 s. Klamroth ZDMG 41 (1887), 440. — Daß die hier genannte Schrift de caelo et mundo vier Bücher enthält, ist ein Beweis dafür, daß von Farabi *π. κόσμου* nicht mit *π. οὐρανοῦ* zu einem Buche verbunden, sondern lediglich in den Titel aufgenommen wurde. Dieser Zusatz geht zurück bis auf Ptolemäus. vgl. Steinschneider, Arab. Übers. § 29 (53).

[2]) Arabisch erwähnt Ja'qûbî S. 149. Fihrist S. 251. Usaibia I, 58 und II, 68. Qifti n. 40. Chalifa 10430 nach Klamroth ZDMG 41 (1887), 439. Steinschneider, Arab. Übersetzungen a. a. O.

[3]) Über die Bezeichnung impressiones superiores für Meteorologie s. ZDMG 18 (1864), 133. 158. 185. Roger Bacon bei Jourdain, Recherches p. 430. Steinschneider, Al-Farabi S. 75.

[4]) Mit vollem Recht ist hier das vierte Buch der Meteorologica getrennt von den drei vorangehenden. Schon Alexander Aegeus äußerte gegen die Zusammengehörigkeit seine Bedenken, noch vor Alexander Aphrodisias. Spengel denkt an einen eigenen Titel, der etwa „*Περὶ τῆς τῶν σωμάτων συστάσεως*" gelautet haben könnte. (Über die Reihenfolge der naturwissenschaftl. Schriften des Arist. siehe Abhandlgn. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Bayr. Akad. 1849. S. 156). Zu der Streitfrage Zeller, Phil. d. Gr. II, 2 (3. A.) S. 88. Anm. Es ist nicht zu übersehen, daß nach dem Verzeichnisse der Übersetzungen

Darin ist die Rede von den aus den Elementen zusammengesetzten Körpern, sei es aus gleichen (homogenen) oder ungleichen (heterogenen) Teilen: von den ersteren giebt es solche, die ihrerseits Teile von zusammengesetzten Körpern sein können, und solche, bei denen dies unmöglich ist; endlich von den zusammengesetzten Körpern, die aus gleichen oder ungleichen Teilen bestehen. Es ist wohl zu beachten, daß auch zu dieser Schrift ein eigener Kommentar des Al-Farabi sich nachweisen läßt [1]).

Der sechste Teil: von dem, was den aus gleichen Teilen (die selbst nicht wieder Zusammensetzungen aus verschiedenen Teilen sind) zusammengesetzten Körpern gemeinsam ist, von den Mineralien, ihren Arten und deren Eigentümlichkeiten. — Dies ist enthalten in dem Buche de mineris. — Daß wir es hier mit einem pseudoaristotelischen, aber in der arabischen Philosophie vielberufenen Buche zu thun haben, kann einem Zweifel nicht unterliegen. Aus den Bemerkungen Steinschneiders, Arab. Übers. § 42 (66) schließe ich, daß „de mineris“ wohl nur eine andere (falsche?) Übersetzung von Kitab al Ma'adin ist, das sonst Metalle bedeuten muß. Damit stimmt auch überein, daß in dem Verzeichnis des Ja'qûbi (ZDMG, a. a. O.) das an dieser Stelle erwähnte Buch von Klamroth mit dem Titel „Über die Metalle“ wiedergegeben wird. In diesem Falle hätten wir es wohl mit der von Aristoteles (Meteor. III, 6. 378 b 4 ff.) angekündigten, von den späteren Kommentatoren (Simplicius, Damascius, Olympiodor) erwähnten und ihm zugeschriebenen (vielleicht aber dem Theophrast zugehörigen) Schrift *περὶ μετάλλων* zu thun [2]).

Gerhards v. Cremona dieser nur die drei ersten Bücher übersetzte, während das vierte nach dem Epigraphon der beiden Hdschr. in der Bibl. nat. Paris von Hermannus aus dem Griechischen übersetzt wurde. Vgl. Steinschneider, Arab. Übersetzungen § 31 (55). — Als arabische Übersetzer dieses Buches (aus dem Syrischen) werden genannt Ibn al-Batrik (v. Haggi Chalifa) und Ibn al-Khammar (von Nadim im Fihrist). Erwähnt ist es bei Ja'qûbî S. 149. Fihrist S. 241. Usaibia (I) 58, (II) 68. Qifti n. 41. Chalifa 9760 nach Klamroth, ZDMG a. a. O. Vgl. Wenrich, a. a. O. S. 134. 148. 155. 173. 300. 301. 306. — Auch die Kommentare des Olympiodor (übersetzt von Matta) und Alexander (zuerst aus dem Griech. ins Arab., dann ins Syr. und vom Syr. durch Ibn Adi wieder ins Arab. übersetzt) waren den Arabern bekannt.

[1]) Steinschneider, Al-Farabi S. 138.

[2]) Vgl. Wenrich, a. a. O. S. 160. Scholia in Ar. (ed. Brandis) 454 a 20. Über diese Schrift s. Zeller a. a. O. S. 90 Anm. Steinschneider vermerkt

Der siebente Teil der Naturwissenschaft behandelt das, was den Pflanzen gemeinsam ist, ihre Eigentümlichkeiten und ihre Zusammensetzung aus verschiedenen Teilen (zugleich der erste Teil der Speculatio de compositis diuersarum partium). — Die Araber kannten ein Buch über die Pflanzen unter dem Namen des Aristoteles (die aristotelische Schrift selbst ist uns verloren)[1], das aber vielleicht von Nikolaus von Damascus herstammt, durch Isaak Ben Honein ins Arabische, von Thabit Ben Korra verbessert und von Alfred de Sarchel (genannt Anglicus) im XII. Jahrhundert ins Lateinische übertragen wurde[2].

Der achte Teil endlich hat zum Gegenstand das, was den Tieren gemeinsam und eigentümlich ist (zweiter Teil der speculatio de compositis diuersarum partium). Als litterarische Quellen hierfür sind genannt: de animalibus; de anima; ea, quae sunt usque ad ultimum librum de naturalibus.

Was unter dem ersteren Buche von Gundissalinus-Fa-

---

a. a. O., daß das Buch de mineralibus, lapidibus, metallisque gedruckt ist unter dem Namen des Aristoteles im Opus septisegmentatum, einer Sammlung kleiner Werke durch Achillinus. Bologna 1501 und 1516 und Lyon 1528 (8°), identisch mit dem Buch de congelatione, das unter dem Namen des Avicenna und mit „de mineralium additione“, das in einigen alchymistischen Sammlungen unter dem Namen des „Geber“ steht. — Albertus Magnus, der über die Minerale schrieb, bemerkt dazu (de mineral. I, 1 cp. 1): De his autem libros Aristotelis non uidimus, nisi excerptos per partes. Et hec, quae tradidit Auicenna de his in tercio capitulo primo sui libri, quem fecit de his, non sufficiunt. Er citiert dabei Abhandlungen über die kostbaren Steine von Hermes Cuates rex Arabum, Diascorides, Aaron et Joseph, die aber nur über die lapides pretiosi, nicht über das genus lapidum handelten; und das, was Plinius in der historia naturalis darüber bringe, sei ungenügend. — Diese Stelle scheint Steinschneider entgangen zu sein. Vgl. noch Barach, Bibl. Philos. med. aetat. II, 13 (Innsbruck 1878). Avicenna setzt (de diuisionibus scienc.) den liber de mineralibus als identisch mit dem IV. Buch der Meteorologie.

[1] Zur ganzen weitverzweigten Streitfrage s. Zeller, a. a. O. Rose, Arist. pseudepigr. S. 261. Heitz, Fragm. Arist. S. 163. Meyer, Nicol. Damascenus de plantis. Leipzig 1841. Jessen, Rhein. Museum XIV (1859), 88 ff. Dazu Steinschneider, Arab. Übers. § 52 (76) und Wenrich, a. a. O. S. 150 u. 295. Der vorhandene griechische Text ist nach Wenrich die Rückübersetzung eines späteren Gräcisten aus dem Lateinischen (des Alfred Anglicus. XII. Jhdt.).

[2] S. Steinschneider, a. a. O. § 52 (76). — Erwähnt wird die Schrift bei Ja'qûbi S. 149. Usaibia (II) 68. Qifti n. 54. Chalifa n. 10564 nach Klamroth, a. a. O.

rabi verstanden wird, ist nicht ohne weiteres klar. In den Auszügen des Ja'qûbi (ZDMG 41 (1887), 430) fehlen alle Schriften über die Tiere. — Das arabische Buch der Tiere enthält nun nach dem Fihrist 19 Traktate, eine Zahl, die sich Wenrich[1]) und Steinschneider so erklären, daß diese arabische bzw. schon die syrische Übersetzung drei Schriften unter diesem Titel zusammenfaßt: nämlich die zehn Bücher über die Tiergeschichte, die vier Bücher über die Teile, die fünf von der Entstehung der Tiere. Das Buch de anima[2]) wurde in das Syrische durch Honein, aus dem Syrischen durch Isaak Ben Honein ins Arabische (zweimal) übersetzt, und war nebst den Kommentaren des Themistius (?) und Simplicius den Arabern bekannt. — Unter dem, was usque ad ultimum librorum de naturalibus enthalten ist, dürfte doch wohl der Inhalt der sog. Parua naturalia[3]) zu verstehen sein, die anderen Schriften lassen sich hierher nicht beziehen, da sie ja bereits im Vorangegangenen ausdrücklich genannt sind[4]). Wenn dies richtig ist, so wird wohl auch weiter anzunehmen sein, daß dieselben dem Farabi bereits vorgelegen haben müssen; damit aber wäre für die arabische Übersetzung ein terminus ad quem gefunden: sie müßte bereits im X. Jahrhundert vorhanden gewesen sein.

Damit freilich, daß Gundissalinus im wörtlichen Anschluß an Al-Farabi diese naturwissenschaftlichen Schriften citiert, folgt noch nicht, daß er sie auch gelesen habe. Dies scheint die wörtliche Entlehnung ohne jede eigene Zuthat geradezu auszuschließen.

Als Aufgabe der Naturwissenschaft wird — ebenfalls wieder in wörtlicher Entlehnung aus Al-Farabi — die Betrachtung

---

[1]) a. a. O. S. 129 f.

[2]) Die Lehre von der Seele erscheint in der arabischen Litteratur als Bestandteil der Physik, während Simplicius die Wissenschaft von der Seele weder ausschließlich zur Physik, noch zur Metaphysik rechnet, sondern sie als ein Mittelding zwischen beiden betrachtet. Vgl. Comm. in lb. de anima ed. Hayduck S. 3. Schon Aristoteles, Met. VI, 1. 1026 a 5 sagt: *καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν.*

[3]) Darüber M. Steinschneider, Die Parva Naturalia bei den Arabern. ZDMG 37 (1883), 480 ff. und 45 (1891), 447 ff.

[4]) Ja'qûbi nennt ZDMG. a. a. O. in seinen Auszügen als letztes Buch de sensu et sensato.

der Naturkörper und ihrer Accidentien bezeichnet, und zwar ausdrücklich die teleologische neben der causalen Betrachtung. Letztere hat zu ihrem Gegenstand die konstitutiven Prinzipien der Naturdinge: Materie und Form, Wirkungen (und Zwecke).

Die Ausführungen über den Zweck der Naturwissenschaft stammen ebenfalls aus „de scientiis" von Al-Farabi. Dazu kommt noch de instrumento scientiae naturalis, als welches der sillogismus dialecticus bezeichnet wird, ein Citat aus Boëthius, de Trinitate c. 2.

Das Resultat dieser Quellenuntersuchung ist: Gundissalin entnahm nahezu den ganzen Abschnitt über die Naturwissenschaften dem Einleitungsschriftchen Al-Farabis und dessen „de ortu scientiarum", verbunden mit einigen Citaten und Anlehnungen an Boëthius de Trinitate, am Anfang und Schluß. Es möge nicht unerwähnt bleiben, daß diese Ausführungen Al-Farabis auch von dem kompilierenden Vielschreiber des XIII. Jhdts., Vincenz von Beauvais, seiner großen Kompilation, dem Speculum doctrinale, einverwoben wurden.

Noch erübrigt ein Wort zu reden von der Stellung, welche Gundissalinus der Naturwissenschaft innerhalb des Wissenschaftskomplexes anweist. — Zunächst ist sie gegen die ihr in der Unterrichtsstufe am nächsten stehende Logik abzugrenzen: Sie muß nach der Logik behandelt werden, deswegen, weil sie des Sillogismus bedarf, dieser aber erst durch die Logik festgestellt und gelehrt werden kann (S. 27, 18 ff.). — Innerhalb der theoretischen Philosophie aber kommt ihr die erste Stelle zu: freilich nicht an sich, sondern nur mit Rücksicht auf uns, aus didaktischen Gründen, weil sie noch keine höhere Abstraktionsthätigkeit voraussetzt und uns die sinnliche Erkenntnis der forma cum materia leichter ist, als die intellektive der forma sine materia (S. 19, 12 ff. 22 ff.).

Diese Stellunggebung hängt naturgemäß aufs engste zusammen mit dem Einteilungsprinzip, das in der theoretischen Philosophie nach dem aristotelischen Einteilungstypus obwaltet: mit dem Prinzip der Abstraktion. Fassen wir dieses Prinzip nach seiner objektiven Seite im Sinne von objektivem Losgelöstsein der Wesensform von der Materie, so muß die Natur-

wissenschaft an letzte Stelle kommen. Fassen wir aber dieses Prinzip subjektiv, als abstrahierende Thätigkeit des denkenden Verstandes und berücksichtigen wir hierbei den pädagogisch-didaktischen Fortschritt, so ergiebt sich die Anordnung des Gundissalinus. — Für Aristoteles selbst war die erstere Auffassung maßgebend [1]). Aber unter den Kommentatoren machte sich auch bald neben der einen die andere Anschauung geltend: Bereits der Aphrodisier kennt die Unterscheidung *καθ' αὑτήν* und *πρὸς ἡμᾶς* [2]) und Ammonius führte sie dauernd in die philosophische Litteratur ein [3]), wo wir sie wiederholt finden [4]). Thatsächlich blieb diese Anordnung der Naturwissenschaft beinahe durchweg in den Einteilungen der philosophischen Wissenschaften bestehen.

Woher sie Gundissalinus direkt entnommen haben mag, kann ich nicht sagen, um so weniger, als gerade diese Aufstellungen auf dem eben angegebenen Wege Gemeingut auch der arabischen Philosophie geworden waren.

Die Medizin [S. 83—89].

An die Behandlung der Naturwissenschaft schließt sich leicht die ihrer ersten und vornehmsten species, der Medizin. Gundissalin selbst kommt auf sie zu sprechen zwischen der Logik

---

[1]) Teilweise auch für seine Kommentatoren. In der neuplatonischen Schule war derselbe Gesichtspunkt maßgebend z. B. bei Plotin, Enn. I, 3. 3. Jamblich (de comm. sc. math. 4 ed. Festa S. 18).

[2]) Comm. in Met. ed. Hayduck S. 169, 24: . . . *τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας, ἧς ὡς πρὸς ἡμᾶς πρώτη ἡ φυσική.* Siehe ebd. S. 266, 6 ff. und S. 661.

[3]) Ammonius, In Porph. Isag. ed. Busse p. 10, 16: *τὸ δὲ φυσιολογικὸν ὡς μὲν πρὸς ἡμᾶς πρῶτον . . . ὡς δὲ πρὸς τὸ ἀληθὲς ἔσχατον.* Vgl. Elias, In Porph. Isag. ed. Busse S. 28 und Joh. Philoponus, Comm. in Physica ed. Vitelli S. 1. Besonders ausführlich behandelt diese Frage der geschwätzige Themistius, In Arist. Phys. Paraphr. ed. Schenkl S. 1 f. und Anal. post. Paraphr. ed. Wallies S. 6, 15 ff.

[4]) Vgl. Avencebrol, Fons uitae ed. Baeumker S. 10, 22 ff., 257, 11 ff. Ebenso in den Übersetzungsproben der Physik bei Jourdain, Recherches sur les traductions d'Aristote S. 406 u. ö. Wie das Beispiel des Jamblichus (de comm. sc. mat. c. 17 ed. Festa S. 58) zeigt, war auch in der neuplaton. Schule der Grundsatz maßgebend: „*τάξις ἐστὶν ἐν αὐτῇ διττή, ἡ μὲν κατὰ φύσιν αὐτῇ συντάσσουσα, ἡ δὲ ὡς πρὸς τὴν μάθησιν, ῥᾴδιον ἐπεῖδεν καταμαθεῖν*“.

und Arithmetik, wo er von den speziellen Wissenschaften redet. Da er sie aber selbst als species der Naturwissenschaft aufführt, so kann sie sofort hier ihre Erledigung finden. Wir können uns hierbei ganz kurz fassen:

Was Gundissalinus über die hippokratische Wissenschaft uns zu sagen hat, ist eine Verbindung von Entlehnungen aus den Etymologieen des Isidorus mit solchen aus einer mir nicht näher bekannt gewordenen arabischen Quelle, vermutlich einem kleineren medizinischen Compendium.

Gundissalin giebt zunächst drei Definitionen, von welchen die ersten beiden wahrscheinlich arabischer Provenienz sind: Wenigstens findet sich die erste als hippokratische (resp. herophileische) verzeichnet in dem Canon Avicennas [1]. — Bei der zweiten läßt schon die sprachliche Eigentümlichkeit an eine arabische Vorlage denken. — Die dritte endlich ist aus Isidorus, Etym. IV, 1 entnommen [2].

Als Wissenschaft ist die Medizin unter die Naturwissenschaft zu rechnen; denn ihr Objekt ist das „inabstractum et cum motu". — Ihre Materie ist der menschliche Leib und zwar insofern er der Erkrankung und Gesundung ausgesetzt ist. Näherhin gliedert sich der Wissensstoff der Medizin in die Lehre vom Leib, von den Krankheitszeichen (signa) und der Krankheitsursache, die entweder primitiva, oder antecedens oder coniuncta ist. Die medizinische Wissenschaft gliedert sich in eine theoretische und eine praktische. Die erstere wieder ist entweder scientia conseruandi sanitatem, oder scientia curandi infirmitatem. Die praktische Medizin aber zerfällt in Pharmaceutik, Chirurgie und Diätetik. — Ihre species entsprechen dem körperlichen Befinden: sanitas, aegritudo, neutralitas. Ihr Officium ist, die gesunden Körper gesund zu erhalten, die kranken und reconvalescenten (neutra) wieder zur Gesundheit zu führen; ihr Zweck ist dementsprechend Erhaltung oder Wiederherstellung der Gesundheit; hierzu dienen die Instrumenta medicinae,

[1]) Ausgabe von Venedig 1608 (ap. Juntas).

[2]) Dieselbe berührt sich nahe mit der des Ammonius. In Porph. Isag. ed. Busse S. 2: *ἰατρική ἐστι τέχνη περὶ τὰ ἀνθρώπινα σώματα καταγινομένη.*

welche teils natürliche (einfache), teils künstliche (zusammengesetzte) sind.

Der Name der Medizin wird auf modus i. e. temperamentum zurückgeführt! — Der Anlaß der Erfindung der Medizin wird in der Not des menschlichen Leibes gefunden, welcher der alteratio, dem fluxus und der corruptio unterworfen ist.

Unter die artes liberales kann die Medizin deshalb nicht gezählt werden, weil sie dieselben ausnahmslos voraussetzt; der Arzt muß dieselben vollständig inne haben.

Den Abschluß dieser höchst banalen und armseligen Ausführungen bildet die Erzählung der Geschichte der Medizin von Apollo, ihrem Erfinder, bis Hippokrates (dem Sohne des Asclepius) [1]).

Als Quelle diente dem Gundissalinus hierbei zunächst Isidorus. Aus seinen Etymologien stammt einmal die dritte Definition der Medizin (= Etym. IV, 1); ferner sind ihm entnommen die Partes practicae (= Etym. IV, 9, 2 f.). Quare sic dicatur (= Etym. IV, 2, 1). Verhältnis der Medizin zu den artes liberales [2]) (= Etym. IV, 13) und Inuentores (= Etym. IV, 3 f.) [3]).

Für die übrigen Teile glaube ich, eine arabische Quelle annehmen zu sollen. Zwar fehlt die Medizin in der philosophischen Einleitungsschrift des Al-Farabi, was bei einem Araber entschieden auffallen muß. Man könnte infolgedessen versucht sein, die Aufnahme derselben in den Kreis der Wissenschaften bei Gundissalinus dem Vorgang des Isidorus Hispalensis zuzuschreiben. Dies ist jedoch offenbar nicht der Fall: Vielmehr weist die ausdrückliche Einreihung der Medizin an die erste Stelle der Naturwissenschaften durchaus auf eine arabische Vorlage hin.

---

[1]) Beachtenswert ist, daß diese Erzählung sich bei Plinius, Hist. nat. VII, 196 (Inventoreskatalog) nicht findet.

[2]) Der Arzt muß alle artes innehaben nach dem bekannten Galenischen: „ὅτι ἄριστος ἰατρὸς καὶ φιλόσοφος."

[3]) Für die Kenntnis der Einwirkungen der Heurematographen ist es nicht uninteressant, zu konstatieren, daß Aeskulap als inuentor der Medizin auch in der Patristik des lateinischen Abendlandes Eingang fand: Tertullian (Migne, PL. I, 413. II, 87), Arnobius (PL. V, 770), Lactanz (Migne, PL. VI, 213).

wie die Parallele in Avicennas schon öfter erwähnter Einleitungsschrift deutlich genug erweist. — Daß aber wirklich für den noch nicht nachgewiesenen Teil unseres vorliegenden Abschnittes ein arabisches Kompendium oder eine arabische Einleitungsschrift als Quelle angenommen werden muß, ergiebt sich mit ziemlich unanfechtbarer Gewißheit aus folgenden Erwägungen:

a) Der Abschnitt über theoretische und praktische Medizin (S. 84) berührt sich auf das innigste mit Avicenna, Canon medicinae I. fen. I. doct. 1, wo er sich zum größten Teil wörtlich wiederfindet. b) Die hippokratische Definition der Medizin als der scientia sanorum, aegrorum et neutrorum dürfte dem Gundissalin kaum auf einem anderen Wege als durch die arabische Litteratur, sei es medizinische, sei es philosophische Einleitungslitteratur, zugekommen sein. c) Dazu kommt ferner noch die Objektsbestimmung, daß die Medizin handle de corpore, de signo et causa [1]. d) Für die species medicinae: sanitas, aegritudo, neutralitas bietet sich Avicenna, Canon med. I, fen. 2 doct. 1, 2 zum Vergleiche an [2].

Zwei Punkte endlich sind nicht außer Betracht zu lassen, die geeignet sind, wenigstens indirekt meine Behauptung zu stützen: nämlich einerseits das Aristotelescitat bei Bestimmung des Zieles der Medizin. Dasselbe lautet: „Si de contingentibus nihil omiserit, nihilominus eum finem suum consequi dicemus.“ Es wird wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß wir in dieser Stelle eine Reminiscenz an Top. I, 3 vor uns haben: ... „*οὐθ’ ὁ ἰατρικὸς ὑγιάσει· ἀλλ’ ἐὰν τῶν ἐνδεχομένων μηδὲν παραλείπῃ, ἱκανῶς αὐτὸν ἔχειν τὴν ἐπιστήμην φήσομεν*“ — Wie kam diese Stelle in die Einleitungsschrift des Gundissalinus? Es läßt sich nur eine zweifache Möglichkeit denken: entweder durch Vermittlung der Araber und zwar durch einen Kommentar oder bereits in Form eines Citates, da die Stelle teilweise verballhornt ist, oder aber durch Vermittlung des Boëthius, Topicorum Ari-

---

[1] Vgl. hierzu das alexandrinische Kompendium: Von den Ursachen und Symptomen, das von Honein oder Hobeisch ins Arabische übersetzt war, s. Steinschneider, Die griechischen Ärzte in arabischen Übersetzungen in Arch. f. pathol. Anatomie Bd. 124 Heft 2, S. 281.

[2] Ebenso Avicenna, De dinisionibus scientiarum fol. 141 r.

stotelis interpretatio I, 2, wo die Stelle wörtlich übersetzt ist: Sed si ex iis quae contingunt nihil omiserit, sufficienter eum disciplinam habere dixerimus. — Die letztere Annahme scheint sich mir zu verbieten mit Rücksicht auf die Abweichungen bei Gundissalinus: Schöpfte Gundissalinus wirklich direkt aus Boëthius, so ist kein Grund einzusehen, warum er das „sufficienter“ in „nihilominus“ und das „disciplinam habere dixerimus“ in „finem suum consequi dicemus“ umwandelte, da der boëthianische Text ohne weiteres sich in diesen Passus eingefügt hätte; wohl aber begreifen sich diese Abweichungen, wenn die Stelle durch mehrere Übersetzungen hindurchgegangen ist. Endlich sei noch verwiesen auf die naive Stelle: „aliquando aliquis potest curare casu“ (S. 86, 12). Ist es Zufall, daß dieselbe bereits von Elias Proleg. phil. ed. Busse S. 6 für wert befunden wurde, als ein Citat aus „π. αἱρέσεων“ angeführt zu werden [1])? Ein solches Citat kann wiederum nur durch arabische Vermittlung auf Gundissalin gekommen sein: jedenfalls also werden wir auch hier auf eine solche verwiesen. Welches nun diese arabische Vorlage gewesen sei, ob wir dabei an die alexandrinischen Kompendien zu denken haben, und wie weit überhaupt noch Eigenarbeit des Gundissalin dabei zu konstatieren sei, diese Fragen lassen sich ohne genauere Nachforschungen in der arabischen medizinischen Litteratur nicht beantworten.

Die scientia disciplinalis siue mathematica und ihre Unterabteilungen [S. 28—35].

Die Naturwissenschaften haben es mit den sinnenfälligen Erscheinungen, mit den Körpern zu thun. Allein diese treten uns nicht in chaotischem Wirrwarr entgegen: sie sind vielmehr von inneren Gesetzen beherrscht, sie sind nach innen begrenzt, nach außen abgegrenzt. Sie sind scharf umrissene Individualitäten und als solche ontologische Einheiten, Prinzipien der Zahleneinheiten. Sie sind beziehbar aufeinander, vergleichbar, meßbar, oder auch auf Grund ihres Gattungscharakters zu höheren Einheitsgruppen verbindbar vermöge ihrer Zählbarkeit und Meßbar-

[1]) Vgl. Diels, Doxographie gr. S. 79.

keit, ihrer Zahl und Größe, als Einheit und Vielheit, Ganzes und Teil.

Damit sondert sich ein Gebiet aus dem Wirklichen für eine ganz neue in sich geschlossene Wissenschaft ab: die Mathematik mit ihren Teilwissenschaften, die wir ebenfalls wieder in unmittelbarem Anschluß an diesen allgemeinen Teil zu besprechen unternehmen.

Definition und Erkenntnisweise der mathematischen Wissenschaft trennt sie scharf von den übrigen theoretischen Wissenschaften, denen sie zur Seite tritt. Gundissalinus giebt zunächst zwei Definitionen, deren erste: „mathematica est scientia abstractiua considerans res existentes in materia, sed absque materia" zweifellos sachlich und formell enge Verwandtschaft zeigt mit der durch Aristoteles, Met. VI. 1. 1026 a 10 festgestellten Objektsbestimmung der Mathematik: *τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ*. (Vgl. Metaph. XI, 3. 1061 a 28.) Formell dürfte die Ähnlichkeit mit Al-Gazel, Phil. tr. I, 1: „tractat de his, quae possunt aestimari absque materia, sed non habent esse nisi in materia" noch klarer sein. Die zweite bestimmtere Definition entstammt dem lateinischen Litteraturkreise: Sie ist aus Isidors Etymologieen III. (Praef.), der sie seinerseits aus Cassiodorus[1]) de artibus ac disciplinis cp. 3 entnommen hatte. Die Mathematik hat es also mit dem Abstrakten zu thun, aber nicht insofern es für sich existiert, sondern insofern es in den materiellen Dingen zu finden ist oder um einen platonisch gefärbten boëthianischen Ausdruck zu gebrauchen: insofern das intellectibile zu den intelligibilia degeneriert ist. (Boëth. in Porph. Isag. dial. I.) Wenn nun die Mathematik als eine abstrakte Wissenschaft jene Wirklichkeitsformen zu betrachten hat, die zwar in der Materie existieren, aber nicht in ihrer materiellen Erscheinungsform, sondern losgelöst von dieser ihrer rein formalen Bedeutung nach wissenschaftlich betrachtet werden, so kann dies nur geschehen durch eine abstrahierende Thätigkeit unseres Erkenntnisvermögens.

[1]) Migne, PL. 70, 1203. Dieselbe Objektsbestimmung mit geringen Änderungen bei den Kommentatoren z. B. Alexander Aphrod. in Metaph. ed. Haydock S. 661, 2 f. Ammonius, Elias, David u. a.

Dies giebt dem Gundissalinus Gelegenheit, auf diese Abstraktion näher einzugehen und sie im Vergleich zu den übrigen Erkenntnisarten und Erkenntnisstufen ausführlicher zu behandeln: Die Abstraktion ist die geistige Erfassung der Form irgend einer Sache Sie vollzieht sich in einer vierfachen Stufenreihe, deren einzelne charakteristisch verschiedene Grade bezeichnet sind durch die termini: sensus (Sinneswahrnehmung), ymaginatio (Vorstellung), aestimatio (Begriff von Sinnesdingen oder Meinung, δόξα) und intellectus (Verstand).

Am unvollkommensten ist die Abstraktionsthätigkeit auf den beiden ersten Stufen des sensus und der ymaginatio. Der erstere erfaßt die Form des Seienden nur in praesente materia und zusammen mit einer Reihe accidenteller Bestimmtheiten (der Größe, Farbe, Lage u. s. w.). Die ymaginatio vermag eine Seinsform zu erfassen, auch wenn sie nicht zugegen ist; aber ihr Vorstellungsbild ist immer noch partikulär, individuell und accidentell bestimmt: Beide Vermögen liefern uns immer nur Einzelvorstellungen.

Bereits auf eine höhere Stufe der Abstraktion erhebt sich die aestimatio, ein eigentümliches Zwischending zwischen Vorstellung und Begriff, etwa gleich δόξα. Ihre intentiones sind an sich immateriell, existieren aber thatsächlich in der Materie. Solcherlei Objekte sind z. B. figura, color, situs, Gut und Bös, Erlaubtes und Unerlaubtes, Ehrbar und Unehrbar; aber auch sie erhebt sich noch nicht zum reinen, universalen Begriff: ihre Resultate gehen immer noch nicht über das Einzelne hinaus. Dies wird erst durch den Intellekt erreicht, der allein die vollständige und vollendete Abstraktion der Formen von der Materie vollzieht. — Freilich das, was ohne Materie existiert, hat nicht erst nötig, einer abstraktiven Erkenntnisthätigkeit unterzogen zu werden; dasjenige jedoch, das nur in materieller Erscheinung uns gegenübertritt, muß vermittelst des Intellektes erst von der Materie und all ihren Appendicien losgeschält und im einfachen Begriff erfaßt werden, der dann ein Universale ist, das von mehreren ausgesagt werden kann: dieser Universalbegriff drückt eben zugleich das gemeinsame Wesen der unter ihm fallenden Einzeldinge aus. Die Individuation und Verviel-

fältigung der forma kommt dieser nicht an sich zu, sondern ist eine Folge ihrer Verbindung mit der Materie, aus deren Vielheit und Verschiedenheit quantitative, qualitative, örtliche Bestimmtheiten entspringen.

Die abstrakte Wissenschaft der Mathematik sieht also ab von allen aus der materiellen Erscheinung sich ergebenden Accidenzien: wenn sie von der Zahl oder der Figur handelt, so sieht sie gänzlich ab von dem Stoff, der Farbe, der Lage, in welcher sie uns entgegentreten. Ihr Objekt ist gemeiniglich die Größe, aber sowohl die kontinuierliche Größe als die diskontinuierliche Vielheit, die geometrische und arithmetische, die Raum- und Zahlengröße.

Gehen wir daran, für diese Aufstellungen die litterarische Quelle zu suchen, so führt uns vor allem der merkwürdige Exkurs über die Erkenntnis und Abstraktion auf eine sichere Spur: Wir stehen unzweifelhaft auf arabischem Boden. Es ist Avicennas charakteristische und wenigstens bisher noch bei keinem seiner Vorgänger nachgewiesene Erkenntnistheorie: Während die arabischen Mediziner drei Stadien des Erkenntnisprozesses annahmen, nämlich die Zusammenfassung sinnlicher Wahrnehmungen in ein Gesamtbild, dann die Verarbeitung desselben mittelst schon vorhandener Vorstellungen (Apperception) und ihre Aufbewahrung im Gedächtnis, erweitert Avicenna diese Stufenfolge um eine weitere: Er stellt nämlich die Apperception teils unter den Einfluß des sinnlichen Lebens, teils unter den der Vernunft; in jenem Falle haben wir Einzelvorstellungen, im letzteren bereits eine gewisse Stufe der Allgemeinheit. Avicenna scheint sich übrigens in seiner Erkenntnistheorie nicht immer ganz konsequent geblieben zu sein: im allgemeinen haben wir aber die vier Etappen: Sinneswahrnehmung, Einzelvorstellung, Meinung, Vernunftbegriff [1]).

---

[1]) Zur Erkenntnislehre Avicennas s. Carra de Vaux, Avicenne. Paris 1900 S. 212 ff. Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart 1901. S. Landauer, Die Psychologie des Ibn Sina ZDMG 29 (1875), 335 ff., besd. S. 400 f. Man erinnert sich unwillkürlich an die den Arabern bekannten Angaben Pseudo-Plutarchs de plac. phil. I, 3: *Διὸ καὶ ἐφθέγγοντο οἱ Πυθαγόρειοι, ὡς μεγίστου ὅρκου ὄντος τῆς τετράδος,*

In der That finden wir den ganzen erkenntnistheoretischen Exkurs zu einem großen Teil wörtlich in Avicennas Abhandlung de anima (= liber sextus animalium) p. II c. 2. Ist Avicenna selbst der Urheber dieser Aufstellungen? Ehe wir diese Frage beantworten, ist noch eine andere Möglichkeit wenigstens ins Auge zu fassen. Es ist nämlich der Umstand wohl zu beachten, daß wir — und zwar in derselben Reihenfolge wie bei Gundissalinus — den gleichen Stoff behandelt finden in den Fragmenten der Einleitungsschrift des Michael Scotus, die uns Vincenz von Beauvais (Spec. doctr. XVIII, 1) erhalten hat. Michael schreibt hierüber: Fit autem abstractio siue apprehensio quattuor modis. Abstrahit enim uel apprehendit sensus ... et imaginatio ... similiter abstrahit aestimatio ... abstrahit eciam intellectus ... Das muß auffallen. Schöpft Michael Scotus wohl aus Avicenna? Er sagt dies ausdrücklich und der Umstand, daß er das Beispiel von der Feindschaft zwischen Wolf und Hund citiert, scheint dafür zu sprechen: Doch ist zu beachten, daß gerade an unserer Avicennastelle dieses Beispiel nicht steht und Ichârât 124, wo davon die Rede ist, das Lamm, nicht der Hund angeführt wird [1].

In diesem Zusammenhang ist ferner nicht zu übersehen, daß eben die abschließende Bemerkung des Gundissalinus (S. 31, 9–12) wiederum in der Einleitung des Michael Scotus (Spec. doctr. XVIII, 1) sich findet und zwar abermals fast ganz wörtlich. — Bei Avicenna steht sie wiederum nicht. So ließe sich vielleicht an eine beiden gemeinsame Quelle denken, die weder mit Al-Farabi, der diese Bemerkung überhaupt nicht hat, noch mit Avicenna, bei dem sie ebenfalls nicht vorkommt, identisch wäre. Allein diese Annahme verbietet sich im Hinblick auf Avicennas Psychologie und durch die sprachliche Form, wie

οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν,
παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσαν
καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχή φησιν ἐκ τετράδος σύγκειται, εἶναι γὰρ νοῦν ἐπιστήμην δόξαν αἴσθησιν. Diese Erkenntnistheorie Avicennas recipierte auch Johannes de Rupella in seiner Schrift de anima. S. Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 1. S. 210.

[1]) Vgl. Carra de Vaux a. a. O. S. 216. Ichârât nennt Carra de Vaux des Avicenna letztes und reifstes Werk „Das Buch der Theoreme und Unter-weisungen", herausgegeben von Forget. Leyden 1892.

später nachzuweisen ist. Diese macht es vielmehr sicher, daß Michael Scotus den Gundissalin benutzt haben muß. Infolgedessen muß die Benutzung Avicennas durch unseren Toletaner eine direkte gewesen sein und Avicenna als primäre Quelle gelten.

Es erübrigt noch, kurz zu skizzieren, auf welche Weise sich denn die hier entwickelten Anschauungen über Begriff, Objekt und Methode der Mathematik, im allgemeinen genommen, gebildet haben, wenn die gegebene Ausführung ganz verständlich werden soll. Es springt vor allem die stark realistische Fassung des Objektes der Mathematik in die Augen, die höchst bezeichnend absticht von dem formellen Charakter, den in der heutigen mathematischen Wissenschaft Zahl und Größe, insofern sie der Berechnung unterliegen, haben. Diese Auffassung stellt uns mitten hinein in den aristotelischen — im letzten Grunde sogar in den pythagoreisch-platonischen Gedankenkreis.

Die Anschauungen über das Wesen und die Bedeutung des Zahl- und Größenbegriffs haben eine ganz durchgreifende Entwicklung erfahren, angefangen vom stärksten Realismus bis zum formalistischen Idealismus. Aber auch innerhalb des Realismus haben dieselben erhebliche Wandlungen durchgemacht. Wenn wir dem Berichte des Aristoteles (Met. I, 5. 985 b 23 ff.) trauen dürfen, so erkannten die Pythagoreer in den Zahlen geradezu die Substanz, das Wesen, die Natur der Dinge. Die Zahlen selbst sind nicht von den Dingen zu trennen, deren Wesen sie selbst ausmachen, deren materielles wie formelles Prinzip sie sind[1]. — Sicher unmittelbar an die pythagoreische Auffassung anknüpfend behandelt Plato die Zahl nach ihrer ontologischen Bedeutung: Sie ist ihm ein willkommenes Bindeglied zwischen der transszendenten Idee des Dings und seiner konkreten Er-

[1]) Die Pythagoreer scheinen die Immanenz der Zahl in den Dingen zunächst festgehalten zu haben; dadurch würde sich der pythagoreische Zahlbegriff vom platonischen Ideenbegriff specifisch unterscheiden. Doch scheint Aristoteles auch die Annahme einer Transscendenz der Zahlen bei den Pythagoreern nicht abzuweisen (die Zahlen als *οὐσίαι χωρισταί*) vgl. Zeller I, 1 (5. Aufl.) S. 346 ff. Aristot. Met. XIII, 1. Dadurch würden dieselben natürlich zu den platonischen Ideen selbst hypostasiert. — Jedenfalls ist soviel sicher, daß die Pythagoreer in der Zahl das Wesen der Dinge selbst erkannten; ihre ontologische Bedeutung also in die Kategorie der Substanz verlegten.

scheinung. Sie ist zwar nicht materielles, sondern formelles Prinzip, gleichsam die Seele des Einzeldings wie des Kosmos, nicht eine bloße Abstraktion, sondern die kraftvoll ordnende Macht in den Dingen: das Maß, die Ordnung, die Harmonie der Dinge und des Kosmos beruht auf ihr: Ihr ontologisches Verhältnis ist jedoch so, daß die Ideen als Idealzahlen von den mathematischen Zahlen unterschieden sind.

Die Streitfrage, ob Plato etwa später den zunächst angenommenen Unterschied zwischen Zahl und Idee wieder aufgegeben und, wie Aristoteles an mehreren Stellen seiner Metaphysik zu behaupten scheint, beide identifiziert habe, lassen wir hier bei Seite[1]). Die *ἀριθμοὶ χωριστοί* der extremeren Pythagoreer waren sicherlich in der früheren Periode Platos zu *ἀριθμοὶ εἰδητικοί* geworden, welche die Naturdinge beherrschen: *κατεμαθηματικεύσατο τὴν φύσιν* sagt Johannes Philoponus so bezeichnend von Plato[2]). — Es war im wesentlichen diese durch und durch realistische Auffassung, welche die Platoniker sowohl unter den Philosophen als den Mathematikern immer wieder teilten, wie Speusipp, der, wie wohl auch Xenokrates, die Zahl völlig an Stelle der Idee setzte und sie als ebenso transszendent auffaßte, wie Plato seine Ideen[3]), wie Plotin (Ennead. V, 4) oder wie Nicomachus von Gerasa, der in seiner introductio arithmetica (ed. Hoche) I, 4, 2 ff.; 6, 1 ff. die gleiche Anschauung in monotheistischem Sinn verwertete, die Praeexistenz der Zahlen im göttlichen Geist lehrte und durch Vermittlung des Boëthius (De arithm. I, 1 u. 2) für die Vererbung derselben an das mittelalterliche Abendland kaum von geringerer Bedeutung geworden

---

[1]) Darüber siehe Zeller, Platonische Studien S. 239 ff. Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata S. 71 ff. Vgl. dazu noch die Ausführungen Alexanders von Aphrodisia in seinem Metaphysikkommentar (ed. Hayduck) zu den entsprechenden Stellen bei Aristoteles S. 54, 17; 670, 37; 723, 38—725, 8.

[2]) De anima ed. Hayduck S. 481.

[3]) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II, 1 (3. A.) 855 f. — Zu Xenokrates s. Zeller a. a. O. S. 867. Xenokrates spielt mit seiner Anschauung wieder eine Rolle bei Adelard von Bath im XIII. Jahrhundert (De eodem et diuerso ed. Willner, Beitr. IV, 1 S. 23 f.)

ist, als etwa Chalcidius durch seinen Timäuskommentar, oder Apuleius, De dogm. Plat. I, 7 [1]).

Es war nun Aristoteles, welcher vor allem Metaph. III, 5 und XIII, 1 ff. alle jene extrem realistischen Ansichten zurückwies; er weist das Mathematische aus der Kategorie der Substanz in die des Accidens und bezeichnet die Zahl als ein *συμβεβηκός*, das nicht getrennt für sich existieren kann, das nicht als eine kraftvoll wirkende substanziale Form in den sinnlichen Dingen ist, sondern als deren wesentliche Eigenschaft und Bestimmtheit. Ihr Gegenstand ist nicht wesentlich etwas Sinnliches, Bewegtes, sondern nur accidentell, insofern Zahl und Größe ihrer Existenz nach notwendig mit den sinnlichen und bewegten Körpern verbunden sind. Nur durch den abstrahierenden Verstand können sie von den Dingen selbst losgelöst und an sich betrachtet werden. — Nehmen wir sie nun in diesem beschränkten Sinn als etwas Seiendes, so ist klar, daß ihnen in der fest gegliederten Stufenfolge der Seienden eine gewisse Mittelstellung zukommt zwischen dem rein Materiellen und dem rein Geistigen und ebenso, daß die Wissenschaft von den mathematischen Dingen zwischen der Wissenschaft vom rein Körperlichen (Physik) und dem schlechterdings Körperlosen, den reinen formae separatae (Theologie, Metaphysik) in der Mitte stehen muß: *Τὰ μαθηματικὰ μεταξὺ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν αἰσθητῶν*: Die platonische Formel hatte einen anderen Sinn bekommen. Das ist die Anschauung des Aristoteles [2]). Sie wurde von den Kommentatoren aufgenommen, von den Alexandrinern geradezu zum Schulsatz ge-

---

[1] Bedeutsam ist hierfür auch Augustin, De lib. arb. II, 16 n. 42. Dial. quaest. c. 26 (Migne, PL. 40, 741). De civ. Dei XI, 30. — Aus der mittelalterlichen Litteratur des XII. Jhdts. citieren wir nach dem trefflichen Werke Baumgartners Alanus de Insulis S. 75 Anm. 3: Alanus, Anticlaudian 515 A.; Adelard von Bath, a. a. O., Hugo von St. Victor, Didascal. II, 8; Wilhelm v. Conches (Cousin fragments de Philosophie S. 305), dazu Thierry und Bernhard v. Chartres. — Die Einwirkung der platonischen Zahlenlehre auf die jüdischen Philosophen s. Kaufmann, Geschichte der göttl. Attributenlehre S. 286 Anm. 101; Zeller, Philos. d. Griechen III, 2. S. 93; auf die Araber: Dieterici, Propädeutik der Araber S. 185. Die Bedeutung für die Zahlensymbolik des Mittelalters s. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes. Freiburg 1902 S. 61 ff.

[2]) Ausgesprochen ist dieselbe an einer Reihe von Stellen in der Metaphysik.

macht und kehrt seit Alexander von Aphrodisia ständig wieder: Alexander Aphr. Met. ed. Hayduck S. 446; 725; 729; 730; 736; u. ö. — Ausführlich handelt darüber Proclus Diadochus ed. Friedlein S. 35 u. 5. — Ammonius in Porph. Isag. (ed. Busse) S. 10: *μέσον δὲ τούτων τὸ μαθηματικὸν ἐπειδὴ καὶ κατὰ φύσιν μέσην ἔχει τάξιν*[1]) u. S. 11. — Elias Prolegg. ed. Busse S. 28. — Simplicius in l. de caelo III, 1 (ed. Heiberg S. 565); in Physica (ed. Diels S. 1, 22); Philoponus in Cat. (ed. Busse) S. 5, 4 (NB.!) u. 137, 21; de anima (ed. Hayduck) S. 456. (Das Objekt der Mathematik ebd. S. 3, 8 ff. u. 57, 28); 62, 24 ff. u. 510, 23 f.; Com. in Physica (ed. Vitelli I, 298 u. 219). Asclepius in Met. (ed. Hayduck) S. 47; 142; 152 und besonders 170 u. ö. — Auch bei den Syrern hat diese Auffassung stereotyp ihre Vertreter: cod. Vatic. 158; Severus Bar Sakku[2]), Barhebräus[3]). Unter den Arabern nennen wir nur die lauteren Brüder, Al-Farabi, Al-Gazel, Avicenna, Averroës, ohne besondere Stellen zu nennen, da diese aristotelische Bestimmung des Begriffs der Mathematik als der *διανοητικὴ περὶ ἀκίνητα καὶ ἀχώριστα* ihnen in sucum et sanguinem übergegangen war[4]). Dies ist der Boden, aus welchem Gundissalins Anschauungen über die Zahl herauswuchsen.

Wir haben noch einzugehen auf die Einteilung der mathematischen Wissenschaften, auf die Vierteilung des Objektes der Mathematik (beide werden von Gundissalinus getrennt behandelt als species und als partes mathematicae), ihre Methode, Zweck und Aufgabe und Name: Gundissalin weiß sieben mathematische Wissenschaften zu nennen: Arithmetik, Geometrie, Musik und Astrologie, scientia de aspectibus, de ponderibus und de ingeniis.

[1]) Diese Stelle ist vielleicht eine spätere Interpolation?

[2]) Baumstark, Aristot. bei d. Syrern I, 200 u. 165.

[3]) Seine Ausführungen werden (insbesondere für die Einleitungslitteratur) noch interessanter dadurch, daß er die Beziehungen der Mathematik zu sämtlichen übrigen Wissenschaften festzustellen sucht (S. 20 ff.).

[4]) Wir haben gesehen, wie von ihnen Gundissalinus diese Anschauungen direkt übernimmt. — In der lateinischen Litteratur wurde dieselbe heimisch vor allem durch Boëthius, De Trinitate cp. 2 und De arithmetica I, 1, obwohl er, wie es den Anschein hat, wieder stark platonisch denkt; ferner durch Cassiodor, Institutiones, Isidors Etymologien und Hrabanus Maurus, De uniuerso.

Von diesen sieben Wissenschaften werden nun aber nur vier aus dem Objekte der Mathematik abgeleitet: Die Größe und die Zahl, von welcher die Mathematik handelt [1], zergliedern sich je in zwei Unterabteilungen; die Größe ist entweder beweglich oder unbeweglich; die Vielheit (oder Zahl) ist entweder an sich zu betrachten, oder in Beziehung zu etwas. Dadurch scheiden sich vier mathematische Disziplinen aus: die Arithmetik, welche die Zahl an sich zum Gegenstand hat; die Musik, welche die relative Zahl betrachtet; die Geometrie, die sich mit der unbeweglichen Größe beschäftigt, und die Astrologie (Astronomie), welche die bewegliche Größe erforscht.

Die Siebenzahl der species der Mathematik geht sicherlich wieder auf unsere arabische Vorlage (Al-Farabi) zurück, und kann in Vergleich gebracht werden mit der noch ausführlicheren Einteilung bei Avicenna de diuisionibus scientiarum f. 142, oder bei Al-Gazel [2]) Philos. tr. I, 1.

[1]) Eine Unterscheidung, die sicherlich schon auf die Pythagoreer zurückgeht, vgl. Boëthius, Mus. II, 3: Proclus, in I. Euclidis elementorum librum comm. ed. Friedlein p. 35 f. — Die scharfe Unterscheidung der Kategorie des *ποσόν* in eine diskrete *(διωρισμένον)* und stetige *(συνεχές)*, seit Aristot. Kateg. 6 festgelegt, geht durch das ganze Altertum hindurch und ist die Grundlage für Ableitung der mathematischen Wissenschaften geblieben.

[2]) Al-Gazel bezeichnet a. a. O. die Arithmetik, Geometrie, Astrologie und Musik als radices mathematicae. Diesen stellt er als rami gegenüber: scientia de aspectibus, de ponderibus, de machinis, de artificiis et ingeniis. — In der griechischen Litteratur ist die Zahl der mathematischen Disciplinen je nach dem Stande ihrer Detaillierung eine schwankende: Bei Plato (Rep. VII, 8—12 finden wir fünf mathemat. Wissenschaften: Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Stereometrie, Musik. — Ebenso bei Theon Smyrnaeus (ed. Hiller p. 15); Nicomachus (ed. Hoche 8, 11). — Aristoteles selbst nennt hauptsächlich zwei mathematische Wissenschaften: Arithmetik und Geometrie, denen er aber (Anal. post. I, 13) noch als verwandte oder subalterne Disciplinen die Musik, Optik, Stereometrie, Astrologie (Met. XI, 8) beigesellt. — Von einem anderen Einteilungsfundament aus entwickelt Geminus (s. Heron ed. Hultsch S. 278, dazu Anatolius ibid. 279, 3; u. Proclus ed. Friedlein S. 38, 4) und Heron Alexandrinus ein achtgliedriges mathematisches System: Sie scheiden nämlich begriffliche *(νοητά)* und angewandte *(αἰσθητά)* Mathematik. Erstere ist Gegenstand der Arithmetik und Geometrie. Letztere verteilt sich auf sechs weitere Wissenschaften: *λογιστική, γεωδαισία, ὀπτική, κανονική, μηχανική, ἀστρονομική.* Bei Proclus (ed. Friedlein 39, 2 ff.) erfahren wir, daß manche noch die *τακτική*, die Kriegsführung, unter die mathematischen Wissenschaften einreihen wollten. — Über das Verhältnis der math. Disciplinen zu einander ebd. S. 39, 14 ff.

Die Ableitung der vier gewöhnlich als mathematische Disziplinen bezeichneten Wissenschaften (S. 32, 3—12) ist so sehr Gemeingut, daß kaum zu sagen ist, woher Gundissalinus sie direkt entnommen habe. Sie scheint eine Zusammenfassung dessen zu sein, was Boëthius De arithm. I, 1 ausführlicher und Instit. musicae II, 3 conciser wiedergiebt. — Es ist auch hier nicht zu übersehen, daß — ebenfalls in kürzester Form — auch dieser Abschnitt unter den durch Vincenz von Beauvais (Spec. doctr. XVIII, 1) uns erhaltenen Fragmenten der philosophischen Einleitungsschrift des Michael Scotus zu finden ist. — Es ist dies die bereits durch die Pythagoreer [1]) sanktionierte Vierzahl, welche durch Nicomachus auf Jamblich, die pseudonikomachischen Theologumena arithmetica (ed. Ast. p. 17), Ammonius und seine griechischen, byzantinischen und syrischen [2]) Nachfolger vererbt wurde und wohl auch bei den Arabern vorkam, wie wir aus der Stelle bei Scotus entnehmen, von Nicomachus aber auch direkt auf Boëthius (Instit. arithm.) und Cassiodor überging. Gundissalinus stellt nun beide unvermittelt nebeneinander.

Das wissenschaftliche Mittel, dessen sich die Mathematik zu bedienen hat, ist der Beweis, der einen Syllogismus aus ersten und wahren Sätzen bildet; diese ersten Sätze ihrerseits sind dann wieder entweder sinnliche Erkenntnisse, oder Vernunftwahrheiten erster oder zweiter Ordnung. Vernunftwahrheiten erster Ordnung sind die nicht weiter mehr beweisbaren, sondern in sich selbst evidenten Sätze; zweiter Ordnung sind jene, die selbst erst durch einen Syllogismus erschlossen sind [3]).

Die Demonstration hat zwei verschiedene Arten: die geometrische und die logische; beide haben das Gemeinsame, daß sie ihre Voraussetzungen aus einer ihnen vorausliegenden Wissenschaft entnehmen; wer aber in der logischen Beweisführung

---

[1]) Vgl. Proclus ed. Friedlein S. 35 f.

[2]) Vgl. die treffliche Abhandlung von Ruska, Das Quadrivium aus Severus Bar Sakkus Buch der Dialoge. Inaug.-Diss. Leipzig 1896. S. 34 ff.; Nicom., Inst. ar. I, 3 ff.; Jambl., De comm. math. sci. c. 7 (ed. Festa S. 30) u. a. m.

[3]) Man vergleiche hierzu die Ausführungen Al-Gazels, Logica cp. 5 (fol. b. 3. r.) und Gundissalins eigene Deduktionen über Demonstratio in der Logik (S. 77 ff.). Dieselben stammen dort aus Al-Farabi, De scientiis.

tüchtig sein will, der soll sich zuvor genügend in der geometrischen Demonstration üben, die an sinnenfälligen Figuren sich vollzieht und insofern leichter ist, als die abstrakte logische: sensibilia enim propinquiora sunt intellectui discipulorum.

All das findet sich wörtlich wieder in dem von Alb. Nagy herausgegebenen Liber introductorius in artem logicae demonstrationis aus der Schule des Al-Kindi[1], der sich auf die Themate der zweiten Analytik des Aristoteles bezieht.

Das über den Zweck und Namen der Mathematik Gesagte (S. 34, 11—35, 2) ist gleichfalls in den Fragmenten jener Schrift des Michael Scotus erhalten. Arabisch ist es jedenfalls, wie auch schon die ausdrückliche Berufung auf die Araber beweist und die analogen Bemerkungen bei Avicenna[2]) und Al-Farabi[3]) leicht darthun.

Die Anordnung der Mathematik hinter der Naturwissenschaft liegt in ihrem Objekt und ihrer abstrakteren Erkenntnisweise begründet und ist im Interesse des didaktischen Fortschrittes vom Leichteren zum Schwereren, vom Konkreten zum Abstrakten durchaus gefordert[4]). Sie gewinnt so jene schon durch ihr Objekt vorgezeichnete Mittelstellung als Zwischenglied zwischen der Physik und der höchsten und wertvollsten philosophischen Wissen-

[1]) Beiträge II. 5 S. 41 ff., wo Mahomet, ein Schüler Al-Kindis, als Sammler angeführt ist. Über den Verfasser dieser Schrift siehe de Boer im Archiv f. Gesch. d. Phil. XIII (1900), S. 177 f.: Nagy versuchte S. IX, ff. Al-Farabi als Verfasser nachzuweisen. De Boer stimmt ihm nicht bei. Er denkt vielmehr an Al-Sarahsi, der über die Demonstratio schrieb und den Namen Ahmad ibn Muhammad führte, aus welchem ein lateinischer Übersetzer leicht einen Mahometh machen konnte. Boer macht darauf aufmerksam, daß die ganze Abhandlung eine Übersetzung der 13. Risâla der lauteren Brüder ist, ohne ihr Verhältnis zu der letzteren näher zu bestimmen. Beachtenswert ist, daß Al-Kindi eine besondere Abhandlung darüber schrieb, daß die Philosophie nur vermittelst der mathematischen Wissenschaften erworben werden kann; s. Nagy, a. a. O. Einleitung S. XXIX und C. Prantl, Gesch. d. Logik I, 562 f. Man beachte aber auch die ganz parallelen Aufstellungen Al-Farabis, Über die Vorstudien der Philosophie (deutsch von Dieterici, Abhandlungen S. 88). Die Grundlage bildet die zweite Analytik des Aristoteles und der Kommentar des Themistius und Philoponus.

[2]) De diuisionibus f. 140.

[3]) De ortu scientiarum cod. Par. 14700 fol. 329r.

[4]) Vgl. Themistius, Phys. S. 1 (ed. H. Schenkl).

schaft, der Metaphysik, die ihr bereits von Plotin zugewiesen ist [1]). Zugleich kann ihr auch der von Plato (Rep. VII, 522 D ff.) verliehene Charakter einer Vorstufe für die Dialektik (Philosophie i. e. S.) gewahrt bleiben.

Was nun noch die Ordnung der mathematischen Disziplinen unter sich selbst angeht, so ist von Gundissalin als die erste die Arithmetik, als die zweite die Musik (also zunächst die aus der diskreten Größe abgeleiteten Wissenschaften), dann als dritte die Geometrie und als vierte die Astronomie (resp. Astrologie) angeführt. Diese Reihenfolge ist im großen und ganzen, wenn auch nicht ausnahmslos, bei den Kommentatoren beibehalten und aus der Ableitungsweise derselben begründet worden [2]).

Die Arithmetik [S. 90—96].

Die Arithmetik wird definiert als „scientia quantitatis uariabilis secundum se" nach Isidorus, Etymol. II, 24, 15 u. III, 1 (= Cassiodorus De artib. ac discipl. c. 3. Migne, PL. 70, 1203) oder auch einfach als scientia de numero mit Al-Farabi (de

[1]) Mathematik vor der Philosophie s. Alex. Aphr., Comm. in An. pr. ed. Wallies S. 3 f. Plotin, Ennead. I, 3, 3: *Τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου . . . καὶ φύσει ἐνάρετον ὄντα πρὸς τελείωσιν ἀρετῶν ἀκτέον καὶ μετὰ τὰ μαθήματα λόγους διαλεκτικῆς δοτέον καὶ ὅλως διαλεκτικὸν ποιητέον.* Auf diese Stelle berufen sich Elias, Prolegg. (ed. Busse) S. 28; David, Proleg. ed. Wellmann (Pseudogalenus S. 12), die die Mathematik nach dem Vorbild des Ammonius (Isagog. ed. Busse S. 13) als *γέφυρα καὶ κλῖμαξ* bezeichnen, ein Ausdruck, der auf Nicomachus I, 3, 6 zurückgeht. Dieselbe Auffassung bei Joh. Philop. (in Cat. ed. Busse S. 6; de anima ed. Hayduck S. 3); Asclepius (in Met. ed. Hayduck S. 98 u. 151 (NB.!)) u. a. — Im Syrischen im cod. Vatic. 158 (s. Baumstark I, 180), Severus Bar Sakku (s. Ruska, a. a. O. S. 33 Anm. 1). — Auch Albertus Magnus (I. Met. tr. I, 1) gebraucht die Bezeichnung: gradus sunt et manuductiones.

[2]) Über das Verhältnis dieser *ἀδελφαὶ ἐπιστῆμαι* zueinander handelt Archytas bei Nicomachus, instit. arithm. I, 3 (s. Mullach, Fragm. I, 564). Vgl. auch Plato, Staat VII, 530 D. und [Plato] Epinom. 992 A. Jamblich in Nicom. Arith. p. 8 f. (ed. Pistelli) und Jamblich, De Comm. math. scient. c. 7 ed. Festa S. 31; Proclus ed. Friedlein p. 35 f. — Die Arithmetik an erster Stelle s. u. Über die Anordnung der mathemat. Disciplinen im Mittelalter siehe S. Günther, Gesch. d. mathem. Unterrichts. Berlin 1887. S. 25 ff.

scientiis p. 14)[1]. Sie hat die Zahl unter einem doppelten Gesichtspunkte zu betrachten: „prout est in sensibilibus et in non sensibilibus“, eine Unterscheidung, die uns sofort an die von Geminus von Rhodus, daß die Mathematik es teils mit dem Sensiblen, teils mit dem Intelligiblen zu thun habe, erinnert (*νοητά, αἰσθητά*). — Auf beide Dinge also bezieht sich die Zahl: Abstrakt und in sich selbst wird die Zahl betrachtet, wenn wir rein ihr Wesen und ihre Eigenschaften ins Auge fassen, ohne jede Materie, ohne jede Bewegung, worin sie uns entgegentritt. In der Materie aber betrachten wir sie, sobald etwas durch die Zahl gezählt oder gemessen wird, also vor allem im kaufmännischen Verkehr. Auf Grund der ersteren Betrachtungsweise nun sagen wir von der Zahl, sie sei gerade, ungerade, überschießend oder mangelhaft u. s. w., wofür ausdrücklich auf die Nikomachische Arithmetik verwiesen wird[2]. Infolge ihrer Verbindung mit der Materie kommt ihr zu das Addieren, Subtrahieren, Multiplizieren und Dividieren, wofür auf den liber Algorismi Bezug genommen wird[3]. — Erstere Art der Zahlenlehre ist die theoretische, letztere die praktische Arithmetik. Die Theorie läßt die Zahlen nicht wieder aus Zahlen, sondern aus Einheiten entstehen und betrachtet jede Zahl als eigene Spezies; und die Zahl entsteht dann dadurch, daß die spezifische Differenz z. B.:

[1] Die Belege für diese Definition in der arabischen Litteratur s. bei Ruska. Das Quadrivium des Severus Bar Sakku S. 47 Anm. 1.

[2] Man vergleiche hierzu Nicomachus Lehre von den *ἀριθμοὶ ἄρτιοι* und *περιττοί, τέλειοι, ὑπερτέλειοι* und *ἐλλιπεῖς*; ebenso bei Theon Smyrn. (ed. Hiller S. 45). — Die Nikomachische Arithmetik war nach dem Zeugnisse des Isidorus v. Sevilla. Etymol. III, 2 (nach Cassiodor de artib. lib. cp. 4; Migne, PL 70, 1208) von Apuleius und Boëthius ins Lateinische übertragen worden. — Sie war auch den Arabern bekannt in einer arabischen aus dem Syrischen (des Nestorianers Habib ben Bahriz) gemachten Übersetzung, die in der Paraphrase des Rabbi ben Jahja, Bischofs von Elvira, erwähnt wird. Dieselbe wurde von Al-Kindi verbessert. S. Steinschneider, Die arab. Übersetzungen aus d. Griech. § 136.

[3] Dieser „liber Algorismi“ ist die Arithmetik des Alchwarizmi aus dem IX. Jahrhundert, die in der lateinischen Übersetzung (vielleicht des Adelhard von Bath) nach einer 1857 aufgefundenen latein. Handschrift von Cambridge als 1. Heft der Trattati d'arimetica (herausgegeben von Bald. Boncompagni) erschienen ist. S. Cantor, Geschichte d. Math I (2. A.), 671. Diese Schrift übte jedoch keinerlei direkte Einflüsse auf Gundissalinus aus.

die Dreiheit zur Gattung, nämlich der Zahl, hinzutritt und mit ihr sich verbindet [1]. — Die **Praxis** dagegen teilt die Einheit in Teile und diese wieder, und so entstehen die Brüche.

Dieselben Gedanken werden unter dem *κεφάλαιον* genus arithmeticae wiederholt, nur mit der etwas merkwürdigen Schlußbemerkung alterius uero scientiae est tractare de ipsa essentia numeri scilicet diuinae.

Die Theorie umfaßt drei Teile: Die Zahl nach ihrer Wesenheit, nach ihren Beziehungen zu anderen Zahlen und nach ihren Beziehungen zur kontinuierlichen Größe. Die Praxis aber hat nur zwei Teile: Die Kenntnis von der Verbindung (durch Addition, Duplikation und Multiplikation) und von der Trennung der Zahlen (durch Subtraktion, Halbierung und Division).

Als die species der theoretischen Arithmetik werden bezeichnet: die arithmetica medietas, die geometrica medietas und die harmonica medietas [2]. Darüber handelt die Arithmetica Nicomachi. — Zu den species der praktischen Arithmetik, die etwa mit der alten Logistik bei Geminus zu vergleichen wäre, sind die kommerziellen Hantierungen zu rechnen: Kauf und Verkauf, Tausch, Miete u. a. Ferner die Messung nach Höhe, Breite und Tiefe. — Über diese Dinge sei gehandelt in dem Buch, das die Araber Mahamelech nennen [3].

Was über officium und finis beider Teile der Arithmetik gesagt ist, ist lediglich Wiederholung.

---

[1]) **Thomas** schreibt (De Pot qu. 9, art. 7) diese Lehre dem Avicenna zu.

[2]) Die ganze Einteilung ist nichts anderes, als ein Extrakt aus der Nikomachischen Proportionenlehre, wo als die wichtigsten Proportionen *(μεσότης)* die arithmetische, geometrische und harmonische bezeichnet sind. Einem bei Porphyrius (ad Ptolemaei Harmonic.) erhaltenen Fragment zufolge spricht bereits **Archytas** von diesen drei Proportionen und nach Jamblich Introd. in Nicom. arithm. ed. Pistelli p. 100 f. gehen diese drei stetigen Proportionen bereits auf **Pythagoras** zurück. S. **Cantor**, Gesch. d. Math. I (2. A.) S. 155 226. 404. Über den Begriff der medietas *(μεσότης)* S. 226.

[3]) Bei **Vincenz v. Beauvais** lautet der Titel Mahalehe. — Ich habe über dieses Buch keine genaueren Angaben finden können. Sollte vielleicht an die (von Plato Tiburtinus übersetzten) mathematischen Schriften des Messahala zu denken sein? Dies scheint nicht unwahrscheinlich, da seine Schriften de lunae eclipsibus etc., de receptione und de ratione ditescendi (?) von Johannes Hispalensis ins Lateinische übersetzt worden waren. vgl. Bodleian Library Canonic. Bibl. Misc. 396 fol. 88 ff.

Als instrumentum der Theorie wird die demonstratio angeführt, für die praktische Arithmetik der Abacus und die Rithmimachia [1]).

Den Namen hat die Arithmetik von ares = Kraft, uirtus, weil sie von der Kraft und Bedeutung der Zahlen handelt [2]). Die Arithmetik hat aber unter den mathematischen Wissenschaften durchaus den ersten Platz zu beanspruchen wegen ihres konstitutiven Wertes für alle übrigen zusammen; ohne Arithmetik können die übrigen mathematischen Disziplinen nicht bestehen: ohne Zahl keine geometrischen Begriffe, ohne sie keine musikalischen Verhältnisse u. s. w.; ja der ganze Kosmos selbst beruht auf Zahlenverhältnissen, denn der schöpferische Geist hatte die Zahl inne als ratiocinationis exemplar; sogar der göttlichen Dreifaltigkeit ist sie nicht ferne, was natürlich mit einem Spruche des christlichsten aller heidnischen Dichter, Vergils, (Eclog. VIII, 75: Numero deus impare gaudet) belegt wird. — So ist alles, was ist, nicht ohne Zahl zu denken, und aus der Einheit, welche Gott ist, hervorgegangen; aus der absoluten Einheit Gottes entsprang — natürlich nicht durch Emanation, sondern durch Schöpfung — die Zweiheit von Materie und Form. Die teilbare Zwei ist das Erste, was die Einheit aus sich erzeugt.

Aus der Geschichte dieser Disziplin weiß Gundissalin noch anzugeben, daß sie zuerst bei den Griechen von Pythagoras gepflegt und von Nicomachus schriftstellerisch behandelt wurde. Seine Schrift wurde zuerst von Apuleius, später von Boëthius ins Lateinische übersetzt.

Ich habe zunächst ganz den Inhalt dieses Exkurses über

---

1) Gemeint ist unter letzterer das vielerwähnte Spiel, „Zahlenkampf" genannt, das bald dem Pythagoras, bald dem Boëthius, bald dem Gerbert zugeschrieben wurde, das aber nicht vor dem XI. Jahrhundert entstanden sein kann. Siehe R. Peiper, Supplem. zur histor.-litt. Abteilg. d. Zeitschr. f. Math. u. Physik XXV (1880). Cantor, Gesch. d. Math. I, 802 u. 831. — Über den Abacus ebd. passim, bes. S. 120 ff.

2) Woher diese sonderbare Erklärung stammt, habe ich nicht gefunden. Ich weise indeß hin auf Adelhard v. Bath, De eodem et diuerso (ed. Willner) S. 34: arithmeticam quasi numeri uirtutem und Rob. Kilwardby, De diuis. scienc. cp. 19. Par. 16390 fol. 143va. Hugo, Erud. didasc. II, 8. Migne, P. L. 176, 755.

die Arithmetik zu geben versucht, um hernach ausschließlich die nicht so ganz einfach zu vollziehende Quellenbestimmung vornehmen zu können. Dieselbe begegnet hier der Schwierigkeit, daß speziell an dieser Stelle offenbar der Text des Al-Farabi bei Camerarius mangelhaft sein muß, wie ein Vergleich mit den entsprechenden Stellen bei Vincenz von Beauvais zur Evidenz erweist. Dadurch wird natürlich die Quellenbestimmung etwas unsicher. Jedoch verteilt sich der Stoff immerhin mit ziemlicher Sicherheit auf folgende Vorlagen: Der Abschnitt über die Einteilung der Arithmetik in theoretische und praktische beruht in seinem Kerne d. h. in seiner ersten Hälfte zweifellos auf Al-Farabi, allerdings, soweit die zur Vergleichung vorhandenen Texte ein Urteil erlauben, fragmentarisch. Zwischen diese Entlehnungen aus Al-Farabi hinein schieben sich nämlich andere Sätze, die vielleicht einer anderen Quelle entnommen sind, die ein zweifellos pythagoreisches Gepräge an sich tragen muß, wie aus dem Satze, der als Beispiel vorgebracht wird, zu folgern ist: „Ternarius est primus impar qui in duo aequalia diuidi non potest“ [1]; ebenso die in der ganzen mathematischen Litteratur der Pythagoreer übliche Behauptung, daß die Zahl eine Zusammensetzung aus Einheiten sei [2].

Doch konnte ich diesen Teil nicht genauer verifizieren: Die höchst allgemeinen Behauptungen, die darin enthalten sind, finden sich mit geringen sprachlichen Unterschieden überall in der lateinischen Litteratur: bei Boëthius, Isidorus, Cassiodor, wie bei Nicomachus, Proclus, Jamblich u. a.

Was Gundissalin über die Materie der Arithmetik ausführt, glaube ich mit Sicherheit einer arabischen Quelle zuweisen zu müssen aus zwei Gründen: nämlich zunächst finden wir die Bemerkung, daß die Arithmetik nicht über die essentia numeri sich verbreite, auch bei Avicenna Met. I, 4 D [3]). Was aber

---

[1]) Vgl. z. B. Zeller, Phil. d. Gr. I (5. Aufl.), 348 ff.; 352 A. 1; 360.

[2]) Vgl. Theon Smyrn. (ed. Hiller S. 18): *ἀριθμός ἐστι σύστημα μονάδων ἢ προποδισμὸς πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλῆγον.* Nicom., Introd. arithm. (ed. Hoche S. 13) I, 7, 1 u. a.

[3]) Unde scientia de numero non est speculatio de essentia numeri nec de accidentibus numeri inquantum numerus est absolutus etc.

m. E. fast noch entscheidender erscheint, ist die in der arabischen Philosophie mit beharrlicher Ausdauer wiederkehrende, auf Aristoteles (An. post. I, 1) gestützte Versicherung, daß keine Wissenschaft ihre eigene Materie beweise, ein Satz, der das besondere Wohlgefallen der arabischen Philosophen fand, die ihn bei jeder Gelegenheit vorbringen. Die Partes der Arithmetik stammen wiederum aus Al-Farabi. Sicher nachzuweisen ist jedoch nur der erste und der letzte Teil dieses Abschnittes und zwar der erste näherhin aus dem entsprechenden Citat bei Vincentius Bellovacensis (Spec. doctr. XVIII, 5) — bei Camerarius fehlt derselbe —: der letzte (Partes practicae) aus beiden Gewährsmännern. Was den mittleren Abschnitt angeht, so dürfte er wohl als eigene Zuthat des Gundissalin angesehen werden: sachlich geht er nicht hinaus über die Aufstellungen Cassiodors [1]) und Isidors [2]), die ihrerseits wohl auf Boëthius beruhen.

Auch in dem Abschnitt über die species sind zwei Quellen ineinandergeflossen: Zu den species practicae, die unserem Autor die Schrift des Al-Farabi bot, sucht er das theoretische Gegenstück und findet es in den drei Proportionen oder medietates, deren Kenntnis ihm ebensogut aus Boëthius als aus dem arabischen Nicomachus zugeflossen sein konnte. — Die Gemeinplätze und Wiederholungen, die Gundissalinus unter den *κεφάλαια* officium, finis, instrumentum und artifex vorbringt, sind ihm wohl selbst zuzuweisen.

Der letzte Abschnitt über den ordo arithmeticae ist wiederum eine kürzere Zusammenfassung der Ausführungen, die Boëthius in seinen Inst. Arithmet. I, 1 aus Nicomachus entlehnt hat [3]). Derselbe ist für die Kenntnis der Arbeitsmethode des

---

[1]) Cassiodor, De artib. liberal. Migne, PL. 70, 1209 ff.

[2]) Isidorus, Etym. lib. III, cp. 6.

[3]) Die Bemerkung über den Hervorgang des Vielen aus dem Einen, wobei Gundissalinus dem Monismus durch Einfügung des creari begegnet, konnte ich hinsichtlich der Quelle nicht rektifizieren. Ich vermute, daß sie aus neuplatonischer Litteratur oder von pythagoreisierenden Mathematikern stammt. Ich verweise zunächst vor allem auf die parallelen Ausführungen bei dem Neuplatoniker des XI. Jhdts. Avencebrol, Fons uitae II, 20 (ed. Baeumker S. 60 f.): dico, quod forma existens in materia, quae perficit essentiam omnis rei et per quam factum est unumquodque quicquid est, est unitas,

Gundissalin nicht ganz ohne Interesse: Wie das eingeflochtene Vergilcitat, die philosophische Reminiscenz über Substanz und Accidens zeigt, verbindet er manchmal amplifizierend solche kleinere Einschiebsel mit seinen Lehnstücken. Die aus Isidorus (Etym. III, 2) entlehnte, aber bereits auf Cassiodor zurückgehende Bemerkung über Geschichte der Arithmetik schließt diesen Abschnitt ab.

Die Musik [S. 96–102].

An die zweite Stelle der mathematischen Wissenschaften setzt Gundissalin die Musik, die zugleich mit der Arithmetik aus der multitudo abgeleitet, mit dieser in engerem Verwandtschafts-

ueniens a prima unitate quae creauit eam: hoc est, quia prima unitas, quae est unitas sibi ipsi, fuit creatrix alterius unitatis, quae est infra eam. cf. ibid. II, 22 p. 65 u. p. 334. — Dazu die Ausführungen des Gundissalinus selbst in „De unitate“ (ed. Correns S. 5 u. 6), die aus Avencebrol, Fons uitae II, 20 (ed. Baeumker S. 61) stammen. In pantheistischem Sinne finden wir den Hervorgang des Vielen aus der Eins bei den Ihwan es-Safa (wohl nach Plotin, Enn. V u. VI.) Über den Einfluß dieser Spekulationen bei den Juden s. Kaufmann, Attributenlehre S. 281, wo insbesondere der Einfluß der Nikomachischen Arithmetik maßgebend gewesen zu sein scheint. — Wir lassen natürlich außer Acht, daß das Problem des Hervorgangs der Vielheit aus der Einheit nur eine Einkleidung des Grundproblems der ganzen Philosophie ist und berücksichtigen nur die Fälle, wo dieses Problem auch wirklich in dieser zahlenmäßigen Fassung gestellt und mittelst der Zahlen zu beantworten versucht wurde. Hier ist nun vor allem zu beachten die Lehre der Pythagoreer und Neupythagoreer: vgl. Zeller, Phil. d. Gr. I (5. A.), S. 346 ff.; III, 2 S. 104 u. 126. Theon Smyrn. ed. Hiller S. 18 f. Nicom., Introd. arith. I, 8: *ἀρχὴ ἄρα πάντων φυσικὴ ἡ μονάς* und im Zusammenhang mit seinen Ausführungen: Boëthius, Inst. arithm II, 31 (ed. Friedlein p. 123) und Jamblich. in Nicom. arithm. ed. Pistelli p. 11 ff. Dazu noch Plotini, Ennead. V u. VI. Vgl. auch die Angaben des Diog. Laërt. VIII, 24 ff. (über die späteren Pythagoreer). — Die Einreihung der Arithmetik an erster Stelle s. Boëthius, Inst. arithm. I, 1 ed. Friedlein S. 10 und Liber de geom. Migne PL. 63, 1359 f. (aus ihm: Cassiodor, a. a. O.; Isidor, Etym. a. a. O.). Die Ausführungen des Boëthius treffen wir bereits bei Nicomachus, Introd. in ar. I, 4 (ed. Hoche S. 9 f.); Theon Smyrn. (ed. Hiller 17, 14 ff.). Jamblich in Nic. arith. (ed. Pistelli S. 1 f.) u. de comm. math. scienc. (ed. Festa S. 58). Man vergleiche ferner Chalcidius in Plat. Tim. (ed. Wrobel p. 81 u. ö.). Proclus (ed. Friedlein S. 34 f.). Heron (ed. Hultsch 278), Kommentatoren, wie z. B. Ammonius, Elias, David; von da auch bei den Syrern. Severus Bar Sakku s. Ruska a. a. O, S. 36; auch Adelhard v. Bath, De eodem et diuerso ed. Willner S. 23.

verhältnis steht, wohl nach dem Vorgang bei Boëthius, Inst. arithm. I, 1, Cassiodorus, De art. lib. cp. 5. Die Quellennachweise sind hier höchst einfach. Sie lassen sich wohl am passendsten an die einzelnen Abschnitte der Analyse anfügen.

Die Musik ist zu definieren als „peritia modulationis sono cantuque consistens" [1]). Die modulatio aber ist als eine concors modificatio der verschiedenen Dinge zu bezeichnen. Diese kann sich im allgemeinen auf drei Klassen beziehen, nämlich: auf die Elemente in der Zusammensetzung der vergänglichen Welt, oder auf die menschliche Verbindung von Seele und Leib oder auf die Harmonie der Töne und demnach sind auch die drei Klassen von Musik zu unterscheiden: mundana [2]), humana, instrumentalis. Diese vorangestellte Definition wird nun in der sonst für die Isagogenkommentare charakteristischen Weise in ihren einzelnen Bestandteilen gerechtfertigt. — Sie stammt aus Isidors Etymologien III, 15, während diese Dreiteilung wohl eine freie Überarbeitung der Anschauungen ist, die Boëthius, De mus. I, 2 entwickelt und die von Cassiodor, von Hugo und Richard von St. Victor, Robert Kilwardby u. a. acceptiert wurden [3]). — Zu-

[1]) Diese Definition der Musik kommt in der lateinischen Litteratur soviel ich sehe nicht vor: sie scheint von Isidorus, Etym. III, 15 selbst verfaßt zu sein. Die gewöhnliche Definition lautet: scientia bene modulandi. Augustin, De mus. I, 2, Cassiodor l. c. Migne PL. 70, 1209. (Dieser schöpfte aus Gaudentius, der von Mutianus ins Lateinische übertragen worden war, ferner aus Clemens Alexandrinus, Censorinus, Augustinus u. a.) Die griechischen Definitionen siehe bei Aristides Quintilianus ed. A. Jahn S. 3: *Μουσική ἐστιν ἐπιστήμη μέλους καὶ τῶν περὶ μέλους συμβαινόντων.* Neben dieser findet sich bei Gundissalin am Schlusse dieses Abschnittes (S. 97, 10) noch eine zweite etwas veränderte: „scientia de modulatione uocis arte uel natura."

[2]) Also trotz der energischen Bekämpfung dieser durch Al-Farabi. s. Steinschneider, Al-Farabi S. 80.

[3]) Die Einteilung der Musik in mundana, humana, instrumentalis ist seit Boëthius, Inst. mus. I, 2 gang und gäbe in der lateinischen Litteratur. Zum Beweise sei nur verwiesen auf Cassiodor a. a. O., wenigstens der Sache nach, Hugo von St. Vict., Didasc. II, 13; Richard von St. Vict., lib. excerpt. Adelhard v. Bath (ed. Willner S. 27), der diese Einteilung auf Pythagoras zurückführt, dem sie sachlich auch wirklich angehört (Harmonie der Sphären; Seele als Harmonie des Leibes, und Harmonie der Töne [Kanonik]). Auf die verschiedenen Bedeutungen, die dem Begriff musica humana beigelegt wurden, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Dieselben finden sich zusammengefaßt bei Richard von St. Victor a. a. O. und Hugo, Didasc. II, 13.

gleich giebt ihm diese Definition Anlaß auf die genauere Bestimmung der Begriffe sonus und cantus näher einzugehen, deren letzterer wieder aus Isidorus Etym. III, 20, 2 und 8 entnommen ist.

Im weiteren Verlauf der Darstellung wird nun der Begriff von Musik keineswegs in seinem weitesten Umfang (scientia mundana, humana et instrumentalis) beibehalten, vielmehr auf das eigentliche Gebiet der Töne (concordantia sonorum et compositio uocum) eingeschränkt [1]). Ihr Gegenstand ist der Ton, der als eine scharfe Hervorbringung eines Lautes (acuta enunciatio uocis) erscheint. Man redet im ganzen von 15 Tonarten, unter welchen die hyperlydische als die schärfste, die hypodorische als die ernsteste bezeichnet wird [2]).

Wo es sich nun aber darum handelt, eine Einteilung der Musik als Wissenschaft zu treffen, da greift Gundissalinus nach dem naheliegenden Notbehelf der Einteilung in praktische und theoretische Musik. Auch hierfür konnte er sich ganz wohl auf Vorgänge in der Musiklitteratur berufen: Alfarabi (de scienc. S. 12) beliebte dieselbe Einteilung, die übrigens bereits in der griechischen Musiklitteratur bei Aristides Quintilianus [3]) im Gebrauch war. Die praktische Musik teilt sich ihrerseits in die Wissenschaft

---

Über die Einteilung der Musik bei den Arabern, die vielleicht mit den Teilen der theoretischen Musik (s. u.) identisch sind, soll Averroes Colliget Tract. V nach Angabe Steinschneiders Näheres enthalten. Diese Stelle war mir nicht zugänglich.

[1]) S. 97, 11—19 wieder aus Isidor, Etym. III, 20, 2 u. 7.

[2]) Ebenfalls aus Isidor, Etym. IV, 20, 7 = Cassiodor, l. c. Migne PL. 70, 1210; Boëthius, Inst. mus. IV, 17. Über die Entstehung dieser Töne vgl. Möhler, Gesch. d. alten u. mittelalt. Musik. Leipzig 1900 S. 49. Die Manier, den einzelnen Tonarten einen ganz besonderen Charakter, ja eine besondere Wirkung zuzuschreiben, war in der pythagoreischen Musiklitteratur sehr zu Hause. S. Willmann, Didaktik I, 156. Man lese z. B. den Exkurs über den Zusammenhang von Musik und Moralität bei Boëthius, Inst. mus. I, 1 (ed. Friedlein S. 180 f.).

[3]) ed. Jahn S. 3 f.: *τέχνη θεωρητικὴ καὶ πρακτικὴ τελείου μέλους καὶ ὀργανικοῦ*. S. bes. S. 5. Im Grunde fällt sie bereits mit der aristoxenischen Einteilung in *ἁρμονικοί*, die sich mit Notenkunde abgeben, und *ὀργανικοί*, die sich mit Instrumentalmusik beschäftigen, zusammen. vgl. Euclid. *Εἰσαγ. ἁρμ.* ed. Meibom S. 1.

vom sonus acutus, grauis und medius [1]). Der Teile der Theorie aber sind es fünf: 1) die Lehre von den Prinzipien und ihrer Anwendung, die Geschichte der Erfindung der Musik, die Kompositionsmittel und -methode. 2) Die Lehre von den Neumen, ihre Zahl, ihre spezifischen Eigentümlichkeiten, ihr gegenseitiges Verhältnis, ihre Anordnung und Lage für eine harmonische Musik. 3) Über die Berechtigung der Prinzipien, über den (musikalischen) Text (sermones), über die verschiedenen Arten künstlerischer Instrumente und die Regeln ihrer Verwendung. 4) Die Arten der natürlichen casus (Tiefe und Höhe, Tonstufen? Intervalle), welche pondera neumatum sind; und endlich: 5) Über die Komposition richtiger Lieder mit metrischem Text [2]).

Auch in den species unterscheiden sich theoretische und praktische Musik. Die letztere wird ausgeübt teils mittels der Stimme, teils durch Streichen (tactus), teils durch Schlagen, teils durch Blasen. In den letzteren drei Gliedern haben wir die bereits bei Cassiodor [3]) und Regino von Prüm vertretene Einteilung der Instrumente vor uns. Auch mit Jsidorus Etymol. III, 19, 2 berührt sich diese Bemerkung sehr nahe, ohne jedoch mit ihr identisch zu sein.

Auf etwas bekannterem Boden befinden wir uns mit den species theoricae. Diese ist nämlich entweder melica oder rithmica

---

[1]) Die griechischen *φθόγγοι ὀξεῖς, βαρεῖς, μέσοι.* Vgl. Theon Smyrn. *π. ἀριθμητ.* ed. Hiller S. 48.

[2]) Dieser oft recht schwer verständliche Abschnitt ist aus Al-Farabi, De scienciis S. 24 f. entnommen. Auch Vincenz von Beauvais, Spec. doctr. XVIII, 15 führt ihn an als Farabicitat. Über die hohen Verdienste Al-Farabis um die Musiklitteratur der Araber s. Kiesewetter, Die Musik der Araber. Leipzig 1842. S. 7. — Die Publikation von Kosegarten stand mir nicht zur Verfügung. Der Zusammenhang Al-Farabis mit Euklid, Aristoxenus u. a. ist sicher nachzuweisen. Nach Hammer-Purgstall schrieben über Musik Al-Kindi, Kosta Ben Lucca, Serhasi (Al-Kindis Schüler), Thabit Ben Korra und besonders Al-Farabi s. bei Kiesewetter S. 87 f. — Die hier gegebene Einteilung ist, nach den Mitteilungen von J. G. L. Kosegarten (Ztschr. f. Kunde des Morgenlandes V (1844), 160 ff. zu schließen, nicht identisch mit der sonst von Al-Farabi eingehaltenen.

[3]) Migne, PL. 70, 1209. Seltsam ist, daß G. als Beispiel für den pulsus die Zither anführt. Über das (auch bei Clemens Alexandrinus erwähnte) psalterium s. Isid., Etym. III, 22, 7.

oder metrica. Die Melik (oder Harmonik) sieht auf die verschiedenen Klänge (acutus, grauis, medius), die Rhythmik beachtet das Zusammengehen von Klang und Skandierung, und die Metrik hat es mit den verschiedenen Arten von Metren, welche für das Lied als passend erscheinen, zu thun. — Andere wieder bezeichnen als die drei Species der Theorie: melos, metrum et gestus [1]. — An beiden Stellen, deren eine aus Isidor, Etym. III, 18, deren andere aus Al-Farabi (de ortu scienc.) stammt, liegt eine wichtige, in der griechischen Musiktheorie stets gemachte Voraussetzung zu Grunde, deren wir uns erst wieder durch die Forschungen Fr. Nietzsches (Geburt der Tragödie) recht bewußt geworden sind, daß nämlich in der griechischen Musik die engste Verschwisterung von Poesie, Musik und Mimik als geradezu wesentlich gilt. Erst von dieser Thatsache aus lassen sich die merkwürdigen Ausführungen über den erzieherischen Nutzen der Musik verstehen, auf die wir sogleich zu reden kommen.

Die Ausdrucksmittel der praktischen Musik sind teils natürliche, teils künstliche: der menschliche Stimmapparat und die Instrumente: Aus Al-Farabi de scienciis S. 23 [2]. Die *κεφάλαια* artifex und officium enthalten nichts, als Wiederholungen des schon bei den partes theoricae Gesagten, und sind, wie jene, ebenfalls aus Al-Farabi, de scienciis S. 23 genommen [3].

---

[1]) Diese aus Farabi, De ortu scienc. cod. Paris 14700 fol. 329rb entnommene Stelle berücksichtigt die Beziehung dieser drei species zu den menschlichen Sinnen und konstatiert, daß die Musik sich auf die beiden Hauptsinne, Gehör und Gesicht, beziehe: auf das Gehör durch Melos und Rhythmus, auf das Gesicht durch den gestus. Aristid. cp. 4 (ed. Jahn S. 4): *χρὴ γὰρ καὶ μελῳδίαν θεωρεῖσθαι καὶ ῥυθμὸν καὶ λέξιν.* Über den Begriff *μέλος* und *μελῳδία* s. Notices et extraits des mscr. XVI (1847), p. 6. — Bei Aristides ed. Jahn S. 5: *τοῦ δὲ τεχνικοῦ μέρη τρία, ἁρμονικόν, ῥυθμικόν, μετρικόν.* Ebd. eine sehr eingehende Einteilung, mit der aber die unsrige nichts zu thun hat. Man beachte auch Plato, Rep. III p. 398. Legg. II p. 256; ferner Alypii, Introd. ed. Meibom S. 1.

[2]) Auch bei Vincenz v. Beauvais a. a. O. als Farabicitat angeführt. In allen Handschriften folgt nun: instrumentum theorice est (nur C läßt es weg).

[3]) Hinsichtlich der speculatiua hat uns Vincenz v. Beauvais a. a. O. ein Fragment aus Farabi, de scienciis aufbewahrt, das bei Gundissalin keine

Der Name der Musik wird von den Musen hergeleitet nach einer seit Herodot und Plato kanonisch gebliebenen Ableitung, die sich in der abendländisch lateinischen Litteratur seit Cassiodor, de lib. art. [1]) durch Isidors Etym. III, 15 freilich oft sehr unverstanden und verstümmelt eingebürgert hat; die Musen selbst aber werden ebenfalls nach Cassiodor bezw. Isidor als die Töchter des Juppiter und der Memoria bezeichnet.

Einige Erwähnung bedarf noch der aus Isidorus Etym. III, 16—17 geraubte Exkurs über die Erfinder der Musik; nicht als ob diese mageren Bemerkungen inhaltlich bedeutungsvoll wären, sondern weil sie uns zeigen, welche griechischen Einflüsse auf Gundissalinus stattfanden und auf welchen Umwegen sie ihn erreichten. — Wir haben hier eine um eine oft erwähnte christliche Version (Tubalkain) vermehrte Verbindung von mehreren Nachrichten über die Erfindung der Musik vor uns. Die eine, insbesondere bei den Kommentatoren vielgebrauchte Erzählung vindiciert den Thrakern das Verdienst, die Erfinder der Musik gewesen zu sein. Sie ist sehr wahrscheinlich durch Olympiodorus in die Isagogeneinleitung eingeführt worden und steht beispielsweise bei Elias, Proleg. (in Porph. Isag. ed. Busse S. 30) [2]) und David [3]). Diese mochten wohl aus Strabo und Diodor schöpfen. Durch die Mittelquelle des Johannes Philoponus drang diese Version in die syrische (und wohl auch arabische) Isagogeneinleitung ein, wofür Severus Bar Sakku Zeugnis ablegt [4]). — Von dieser dem V. bezw. VI. Jahrhundert angehörigen griechischen Kommentatoren-

---

Verwendung fand: „Speculatio uero dat omnium eorum scientiam et rationes et causas omnes“.

[1]) Migne, PL. 70, 1208. Cassiodor beruft sich seinerseits auf Clemens Alexandrinus, welcher in der Cohortatio ad gent. (Migne, PGr. 8, 105) unter Berufung auf Alkandros die Musen Töchter des Zeus und der Mnemosyne nennt.

[2]) *Τὴν δὲ μουσικὴν εὗρον οἱ Θρᾷκες, ὡς ἄγαν πολεμικοὶ ὄντες· ἡ γὰρ ψῦξις ἀποκλείουσα τὸ θερμὸν ἐν τῷ βάθει δριμύτερον αὐτὸ ποιεῖ. ὅθεν καὶ θυμώδεις εἰσὶ καὶ πολεμικοὶ τῇ βίᾳ τοῦ θερμοῦ καὶ ὀρχηστικοὶ δὲ διὰ τὰς ἑτοίμους ἀποφυγὰς τῶν βελῶν* etc.

[3]) Pseudo-Galenus, de partibus philos. ed. Wellmann S. 15, wo uns noch Orpheus als thrakischer Erfinder der Musik vorgestellt wird.

[4]) Vgl. A. Baumstark, a. a. O. I, 185—192. Ruska, a. a. O. S. 43 f. Anm. 1.

litteratur werden wir naturgemäß verwiesen auf die noch älteren Schriften der Heurematographen, die insbesondere von Seiten der späteren Peripatetiker der alexandrinischen Philologen und Stoiker einer ganz angelegentlichen Sorgfalt sich erfreuten [1]) und zu förmlichen Erfindungskatalogen sich auswuchsen [2]) und besonders gerne von den christlichen Schriftstellern der Patristik dem vom Hellenismus beanspruchten Bildungsmonopol entgegengehalten wurden mit dem Hinweis darauf, daß ja gerade die bildenden Künste nicht von Hellenen, sondern von Barbaren erfunden seien [3]). — Eben die hier wiedergegebene Behauptung einiger, Linus der Thebäer und Amphion seien die ersten berühmten Musiker gewesen, steht auch bei Plinius, a. a. O. und ist wohl von ihm aus auf Isidor gekommen. Danebenher aber geht noch eine andere ebenfalls an unserer Stelle verwertete Version, wonach die Musik und ihre Erforschung auf Pythagoras zurückgeführt wird, der durch die Hämmer (einer Schmiede) aufmerksam geworden, die elementarsten musikalischen Verhältnisse herausgefunden habe (Oktave, Quinte und Quarte) [4]).

Ein Lobeshymnus über den Nutzen der Musik schließt diese Bemerkungen. Die Musik wirkt sittlichend und besänftigend ein auf die Lebewesen; sie dient zum Ausdruck von Freud und Leid, und hat ihre Berechtigung im Gottesdienst (Hymnen) ebenso, wie bei frohen Hochzeitsfesten (hymenei) und bei Begräbnissen

---

[1]) Siehe darüber E. Wendling im Hermes 28, 341 f. Schon bei Aristoteles finden wir Andeutungen.

[2]) Ein solcher z. B. bei Plinius, Hist. nat. VII, 56 (ed. Mayhoff II, 48 ff.). Siehe darüber Kremmer, De catalogis heurematum. Dissert. Lipsiae 1890. Daselbst S. 1 auch die Litteratur hierüber. Tatian d. Assyrer, πρὸς Ἑλλ. init. Clemens Alex., Strom. I, 16 (Alphabetisches Inventorenverzeichnis). Gregor v. Nazianz, orat. IV. u. a. m.

[3]) Ein klassischer Beleg hierfür bei Clemens Alexandrinus, Strom. I, 16. II, 21 (Migne, PGr. 9, 1341). Aber auch schon bei Tatian dem Syrer.

[4]) Die Gewährsmänner dieser Erfindungsgeschichte sind die Mathematiker: Nicom., Harm. I, 10; Jambl., in Nicom. ar. introd. ed. Pistelli S. 121; Gaudent., Isag. (ed. Meibom S. 13 ff.); Macrob., in Somn. Scip. II, 1; Censorin, de die nat. c. 10; Boëthius, Inst. mus. I, 10 f. Mehr allgemein bei Chalcidius, in Plat. Tim. 45 (ed. Wrobel S. 111); vgl. auch Adelhard v. Bath (ed. Willner S. 27); Cassiodor, a. a. O. (Migne, PL. 70, 1208); Isidorus, Etym. III, 16 f. Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. I (5. A.), 401 Anm. 2.

(treni) und bei Gastmählern. — Sie erst ist die Vollendung aller übrigen Künste. Sie beherrscht die Sphären; sie wirkt ein auf das Gemüt, entflammt den Krieger zum Kampf, den Ruderer zur Arbeit, besänftigt das Herz, tröstet; ja selbst auf die leibliche Gesundheit ist sie von Einfluß, wie das Beispiel des David und des Saul beweist; und sogar auf unvernünftige Tiere und Vögel übt sie ihren Zauber aus: wiederum der Hauptsache nach eine Entlehnung aus Isidor Etym. III, 17 mit Einfügung zweier zusammenhängender Lehnstücke aus Al-Farabi De ortu scient. (cod. Paris. 14700 fol. 329rb). — Dem Inhalt nach sind das Theorien, die schon in der alten Pythagoreerschule sorgfältig ausgetüftelt worden waren [1]). Rhythmus und Wohlklang geben der Seele Gleichmaß und Harmonie. Sie wirken ethisch — förderlich oder schädlich — auf die Seele ein, daher ihre eminente Wichtigkeit im System der Erziehung; und nicht bloß die Musik im allgemeinen, selbst einzelne Tonarten und Instrumente üben ihre besondere Wirkungen auf die Seele aus [2]). Man vergleiche nur die Ausführungen bei den alten Musiktheoretikern, bei Aristoxenus, Aristides (ed. Meibom).

Von diesen übernahmen unsere Isagogenkommentatoren (wiederum wohl von Olympiodor an) diese Schilderungen, als deren typischer Repräsentant uns Elias a. a. O. S. 31, 8 ff. gelten mag: ja er bezeichnet (gerade wie unser Farabisches Lehnstück) nichts Geringeres als die Aufgabe *(ἔργον)* der Musik, als eben *„πάθη ψυχῆς ἰᾶσθαι καὶ σώματος"*, die dann auch wirklich aus beigebrachten Beispielen (Pythagoras, Agamemnon,

---

[1]) Man vergl. Plato, Rep. III, 389 f.; Protag. S. 326 Polit. VII, 9, 10. Aristot., Pol. VIII, 5. 1339 f. Aristides Quint., Mus. I, 1 (ed. Jahn S. 1 f.). Nicom., Introd. arithmet. ed. Hoche S. 8 (unter Berufung auf Plato, Pol. VII, 9 f.)

[2]) So galt die Flöte als Instrument der Verführung; die Leier (und Harfe) als Instrument edler Fülle und sittlicher Hebung; s. Willmann, Didaktik I, 156. Auch Clemens Alexandrinus huldigt auf christlichem Boden stillschweigend dieser Ansicht, wenn er meint, „wir brauchen das Wort des Friedens, nicht das alte Psalterion, die Pauken, Trompeten und Flöten". Dazu bes. Strom. VI, 11, wo er von einer *μουσικὴ ἀποπτυστέα ἢ καταχλῶσα τὰς ψυχάς* redet. Ebenso Ambrosius, der sagt, „eine christliche Jungfrau sollte gar nicht wissen, wozu Flöte, Lyra und Kithara dienen." s. Möhler, a. a. O. S. 109.

Bischof Synesius von Cyrene) als thatsächlich bestätigt und erfüllt aufgezeigt wird [1]). Ähnliche Äußerungen that Varro nach dem Citate bei Cassiodor zu schließen, der sie seinerseits auf Isidor vererbte — und auf Grund der an erster Stelle genannten Musiklitteratur Boëthius, Inst. mus. I, 1.

Worauf beruht diese hohe ethische Wertung und Verwertung der Musik? Sie konnte natürlich zunächst nur da einen Sinn haben, wo man unter Musik nicht nur die bloße Tonkunst verstand, sondern eben die Geschwister-Trias: Musik, Poësie, Rhythmik, wo also zum gesungenen Ton das gesprochene Wort und die verdeutlichende Geste hinzukommt, wo eben diese drei Künste auch faktisch stets miteinander verbunden waren, wo die Musik nie allein als leeres Tönespiel auftrat, sondern die ὕλη der Töne und der musikalischen Bewegung durch die Poësie ihr εἶδος erhielt, ein Verhältnis, das durch die genaueste Beachtung der metrischen Gesetze seitens der Musik wie der Poësie seine Besiegelung fand. Dieses Verhältnis blieb sicherlich die thatsächliche Grundlage für die ethische Bedeutung der Tonkunst, bis diese später auch auf die Instrumentalmusik übertragen wurde.

Die Stellung der Musik hinter der Arithmetik ist mit derselben Begründung wiedergegeben, mit welcher wir sie in der Ammoniuslitteratur, speziell bei Elias treffen; sie muß aber auch bei Johannes Philoponus gestanden haben, wie ein Rückschluß von Severus Bar Sakku [2]) nahelegt. Ein Vergleich dieser beiden Stellen mit der unsrigen ergiebt sofort die völlige Ähnlichkeit. Es muß also doch wohl an eine arabische Vermittlung dieses Abschnittchens gedacht werden.

---

[1]) Solche Beispiele wurden zahlreich tradiert. Man sehe z. B. bei Boëthius, Inst. mus. I, 1 oder bei Elias, a. a. O. bei Apollonius, Mirab. c. 49, wo Aristoxenus selbst einen Geisteskranken durch Musik geheilt haben soll (nach Theophrasts Zeugnis), oder bei Varro (s. Cassiodor a. a. O.), dessen Beispiel Cassiodor durch Hinweis auf David und Saul christianisierte. Doch waren diese Ansichten, wie wir aus den Fragmenten der Schrift des Philodemus π. μουσικῆς wissen, keineswegs in unbestrittener Geltung. Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III, 1 (3. A.) 382 A. 4.

[2]) S. Baumstark, Aristot. b. d. Syr. I, 200 f. Ruska, Das Quadrivium des Severus S. 42. Elias, Proleg. in Porph. Isag. ed. Busse S. 30. Vgl. noch Theon Smyrn., Intr. arith. ed. Gelder S. 22.

Geometrie und Optik (Perspective) [S. 102—114].

Wir gehen über zu den Wissenschaften, welche von der kontinuierlichen Quantität, der Größe handeln. Wie wir bereits gesehen haben, kann auch diese eine doppelte sein: entweder ist sie beweglich oder aber unbeweglich. Die Wissenschaft von der unbeweglichen Größe nun ist die Geometrie. Hier begegnet der Quellennachweis so ziemlich den größten Schwierigkeiten, weil, wie es den Anschein hat, der größere Teil arabischen, mir unbekannten und nicht erreichbaren Quellen entstammt.

Die Geometrie ist zu definieren als die Wissenschaft von der unbeweglichen Größe und den Figuren [1]; eine Definition, die — unter Benützung der Objektsbestimmung bei den griechischen Mathematikern — von Cassiodor für das lateinische Abendland festgestellt und durch Isidor, Etym. III. Präf. auf Gundissalin gekommen ist. Die zweite sodann, welche in der Geometrie die scientia magnitudinum rationabilium propositarum uestigata ratione probabilis dimensionis sieht, ist ganz zweifellos arabischen Ursprungs. Dies geht mit Sicherheit hervor aus der näheren Erklärung, wonach die magnitudines rationabiles den magnitudines irrationabiles scil. surdae gegenübergestellt werden. Dies ist ein spezifisch arabischer Ausdruck [2].

Mit dieser Definition ist auch ausgesprochen, welcher Klasse von Wissenschaften die Geometrie angehört, indem sie das Abstrakte, aber Bewegliche (abstracta et cum motu) betrachtet [3].

---

[1] Vgl. auch Boëthius, Lib. de geom. (Migne, PL. 63, 1354). Noch näher steht die Definition ebd. S. 1358: geometria est disciplina magnitudinis et figurae quae secundum magnitudinem contemplatur. Isidorus liest in den Differ. II, 39 n. 151 et figurarum, was dem aristotelischen γραμμή entspräche. cf. Nat. aud. II, 2, 194 a 10. Alex. Aphrod., in Met. ed. Hayduck S. 736: „[ἡ γεωμετρία] τοῦ μεγέθους καὶ σχήματός ἐστιν".

[2] Derselbe wird von Brüchen gebraucht. S. Cantor, Gesch. d. Math. I, 675. Vgl. auch Al-Farabi, De scient. ed. Camerarius S. 17. An-Nairizi, Com. in Eucl. ed. Curtze S. 253 u. 255. Da dieser Ausdruck durch Gerhard von Cremona sich einbürgerte (vgl. Curtze a. a. O. u. G. Eneström, Bibl. Math. 1900 S. 516), so ist auf Grund dieser Stelle notwendig eine Benutzung Gerhards durch Gundissalinus anzunehmen.

[3] Der ganze folgende Passus S. 103, 11—17 ist ein Einschiebsel aus der Einleitung, stammt wahrscheinlich aus Boëthius und ist fast identisch der früheren Stelle S. 15, 7, ff. nur in umgekehrter Reihenfolge.

Damit ist freilich das Objekt wieder zu allgemein gefaßt und fällt mit dem der Mathematik (S. 15, 8) überhaupt zusammen[1]). Die Konfusion kommt daher, daß bei Boëthius, der hierfür Quelle ist, „cum motu" gleichbedeutend gebraucht ist mit „cum materia conjunctum". Diese Formulierung der Objektsbestimmung der Gesamtmathematik mußte dann sofort in Widerspruch treten zu der Objektsbestimmung der Geometrie als Einzelwissenschaft (magnitudo immobilis) und mit jener der Astronomie (magnitudo mobilis), deren Einreihung in die mathematischen Disciplinen bereits dem Aristoteles (Met. II. 2, 997 b 14 ff.) und seinem Kommentator Alexander v. Aphrodisias (ed. Hayduck S. 198) Schwierigkeiten bereitet hatte wegen der Aporie: *πῶς δὲ οἷον τε εἶναι ἥλιόν τινα μαθηματικὸν μὴ κινούμενον, ἢ κόσμον ἢ ἄλλο τι τῶν ἄστρων.*

Innerhalb der mathematischen Disciplinen wird nun aber der Geometrie eine prinzipale Bedeutung zugemessen: alle anderen mathematischen Wissenschaften erhalten erst durch sie ihre Beweiskraft, insofern sie mittelst der geometrischen Figuren und Gründe bewiesen werden. — Woher Gundissalin diese Ansicht genommen, vermag ich nicht anzugeben. Doch sei hingewiesen auf eine Parallelstelle bei Alexander Aphrodisias, in Top. (ed. Wallies S. 22): *συγγενεῖς δὲ λέγοι ἂν γεωμετρίᾳ ἐπιστήμας ἀριθμητικὴν ... ἔτι δὲ ἀστρονομίαν καὶ ὀπτικὴν καὶ μηχανικήν· προσχρῶνται γὰρ αὗται ταῖς γεωμετρικαῖς ἀρχαῖς*[2]).

Das Objekt der Geometrie ist also die unbewegte Größe, deren Erscheinungsformen die Linie, die Fläche und der Körper sind[3]). — Diese mathematischen bezw. geometrischen Größen werden vom Intellekt völlig abstrakt und ohne Bewegung aufgefaßt, sind aber nach einem (wahrscheinlich aus Boëthius, Inst. arith. I, 1 ed. Friedlein S. 8 entlehnten) Citat thatsächlich in der

[1]) Der Ausdruck cum motu trifft überdies nicht zu: vielmehr sollte es heißen: abstracta in intellectu quidem sed non in esse. Für die Geometrie aber lautet die Objektsbestimmung: magnitudo immobilis.

[2]) Das Gegenteil hiervon Alex., Met. ed. Hayduck S. 12, 4.

[3]) Vgl. die Objektsbestimmung bei Aristoteles und den bereits oben S. 246 citierten Mathematikern. In den Kommentaren des Alex. Aphrod.: *γραμμαί, ἐπίπεδα* und *στερεά*. S. 195, 239 u. ö. Bei den Ammonian. Isag.-Komm.: *μεγέθη καὶ σχήματα* (Ammon. ed. Busse S. 13, 18), *μέγεθος ἀκίνητον καὶ τὰ σχήματα τῆς γῆς* (Elias ed. Busse, S. 29, 31 f.).

Materie und darum bewegt. Sie gestatten also eine doppelte Betrachtungsweise: in der Materie als *αἰσθητά*, sensibilia und ohne Rücksicht auf ihre Materie[1]).

Darauf gründet sich die Einteilung der Geometrie in praktische und theoretische[2]), von denen erstere die geometrischen Formen betrachtet im Zusammenhang mit der Materie, in der sie sich befinden, die letztere rein für sich, die Linie als solche, die Fläche als solche, den Körper als solchen nebst deren accidentellen Bestimmtheiten. — Ich vermute, daß diese Einteilung aus Al-Farabi stammt. Wenigstens bietet sowohl der Camerariustext, als ein bei Vincenz v. Beauvais (Spec. doctr. XVIII, 37) erhaltenes Farabicitat dieselbe Einteilung und ist auch sachlich so eng mit den Ausführungen Al-Farabis verknüpft, daß an eine Entlehnung aus einem geometrischen Werke Al-Farabis zu denken nicht zu gewagt erscheinen dürfte[3]): oder aber, es ließe sich denken, daß diese mit langweiliger Breite vorgeführte Einteilung des Gundissalinus eigene Variation der beiden aus Al-Farabi de scientiis (S. 16) entlehnten Sätze ist: „Ipsa (activa) autem per se ipsam lineas, superficies . . . in corpore, materia, quae subdita est arti suae" und „Speculatiua uero considerat lineas . . . absolute quidem absque omni materia". — Es wäre auch noch die Möglichkeit offen, daß unser Al-Farabitext (bei

[1]) Diese Unterscheidung ist, wie ich aus Ruskas Quadrivium u. s. f. S. 56 Anm. 2 entnehme, bei den Syrern und Arabern geläufig, wofür auf die Ihwan es-Safa (vgl. de Boer, Die Philosophie des Islam S. 82), die ebenfalls zwischen sinnlicher und verstandesmäßiger (reiner) Geometrie unterscheiden, ferner auf Severus Bar Sakku und den Liber mafatih el-olum (ed. Vloten p. 203) verwiesen wird. — In diesem Sinne dürfte doch wohl auch der Titel der Farabischen Schrift „Einleitung in die hypothetische (= nur in der Vorstellung existierende [Suter], = reine) im Gegensatz zur praktischen [Steinschneider]) Geometrie" zu verstehen sein.

[2]) Ebenso in der practica geometriae des sogenannten Hugo Physicus, den Hauréau mit Hugo von St. Victor identifiziert (Hauréau, Hugues de St. Victor. Paris 1886). Tannery, Bibl. Math. 1901, S. 41 ff. widerspricht dieser Annahme. Herausgeg. von M. Curtze in Monatshefte für Mathematik und Physik VIII (1897), 193 ff.

[3]) Etwa aus seinem Euklidkommentar s. Steinschneider, Al-Farabi S. 75. Suter, Die Mathematiker und Astronomen der Araber. Leipzig 1900. S. 55.

Camerarius) ein gekürzter ist. Darüber kann ich nicht entscheiden.

Diese allgemeinen Teile der Geometrie haben aber auch ihre Untereinteilung und zwar zerfällt jede von ihnen in drei Teile: die theoretische Geometrie[1]) in die Lehre von den Linien, den Flächen und Körpern (Kubus, Pyramide, Sphäre, Säule, serratilia und pinealia) und zwar sowohl für sich, als in ihren gegenseitigen Beziehungen. — Die partes practicae fehlen, und es dürfte wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß sie auch von Gundissalin nicht aufgeführt waren, weil er eben sein Schema unmöglich durchführen konnte, ohne in die Geometrie eben einfach alle jene unzähligen Bethätigungen hereinzubeziehen, in denen sie Verwendung findet, also im Grunde sämtliche artes mechanicae.

So kommt er auf die species der Geometrie und muß nun, um seine Einteilung festzuhalten, sowohl der theoretischen als der praktischen Geometrie eigene species zuweisen. Die der Theorie sind operatio, scientia, inuentio, da ja die geometrischen Gegenstände vorgelegt werden, entweder um sie auszuführen (Konstruktion), oder um sie zu wissen (Lehrsätze, Definitionen) oder um sie zu finden (Aufgaben), wofür jedesmal ein Beispiel aus Euklid angegeben wird[2]). — Daß auch diese merkwürdige Specieseinteilung mit Sicherheit auf eine arabische mathematische Quelle zurückzuführen ist, dürfte wiederum kaum einem ernstlichen Zweifel begegnen. Den Beweis könnte allein schon die Parallele erbringen, welche wir im Liber introductorius aus der Schule Al-Kindis haben[3]): igitur notum an est et quid et lineam (?) ab,

[1]) Bei Alfarabius, De scient. ed. Camerarius S. 17 lautet der Text: Huius autem scientiae duae sunt partes, quarum una speculatur circa lineas superficies, alia circa corpora. Hier wird also sicher mehr im Sinne der griechischen Wissenschaft die Ebenengeometrie der Stereometrie gegenüber gestellt. Vgl. Scholia in (Euclidis) Elementa in lib. I, 1: *Τὴν γεωμετρίαν διαιροῦσιν εἴς τε τὴν ἐπίπεδον καὶ τὴν στερεομετρίαν καὶ ὑπὸ ταύτας ἀνάγουσι πάσας τὰς ὕλῃ χρωμένας οἷον ἀστρονομίαν, γεωδαισίαν καὶ τὰς ἄλλας, ὅσαι ὑπὸ μηχανικὴν τελοῦσι.* (ed. Heiberg V, 71.)

[2]) Curtze erklärt S. 39 A. 2 in seiner Ausgabe des Anaritius-Kommentars scientia = theorica oder theorema; operatio = practica oder problema.

[3]) Herausgeg. von A. Nagy S. 53, 29.

et quaesitum ignotum, ut sciat uel faciat i. e. triangulum ... et componantur sic ut adquirantur per ea res ignotae. Aber auch die Citate aus Euklid selbst würden auf arabische Vermittlung verweisen. Dazu kommt nun aber als ganz entscheidendes Moment, daß in den vielberufenen Euklidkommentar des An-Nairizi (im XII. Jahrhundert von Gerhard v. Cremona übersetzt, hggb. v. M. Curtze, Leipzig 1900) eben diese Unterscheidung in scientia, operatio und inuentio wiederkehrt (S. 40). Die ganz auffallende Ähnlichkeit dieser Ausführung mit dem Euklidkommentar des An-Nairizi (S. 38 f.) muß diese Vermutung zur völligen Gewißheit erheben [1]). Es ist sicherlich an eine direkte Entlehnung aus An-Nairizi zu denken: die sprachliche Form legt dies durchaus nahe.

Die Zielangabe für Theorie und Praxis ist wieder ganz allgemeiner Natur. Sie berührt sich sehr nahe mit dem in der allgemeinen Einleitung S. 11, 14 ff. u. 15, 5 ff. Gesagten, zugleich aber auch fast wörtlich mit dem Euklidkommentar des An-Nairizi [2]).

Mit der Behandlung der drei species der praktischen Geometrie: altimetria (Höhenmessung), planimetria (Ebenenmessung) und cosmimetria (Körperberechnung) [3]), befinden wir uns wieder auf bekannterem Boden: die Stelle ist zwar nicht ganz wörtlich, aber doch der Sache nach aus Al-Farabi, de scienciis entnommen.

---

[1]) Vergleiche z. B. Anaritii Comm. ed. Curtze 40, 2—3 mit Gundiss. 106, 22; ferner Anarit. S. 38, 25 = Gundiss. 107, 21 Anarit. 38, 29 = Gundiss. 107, 1—7; Anarit. 39, 11 ff. = Gundiss. 107, 12; Anarit. 38, 15—22 = Gundiss. 107, 17 ff.: Anarit. 39, 7—10 wörtlich = Gundiss. 108, 2—5.

[2]) Die Zweckbestimmung der Theorie und Praxis berührt sich wiederum sehr eng mit Anaritius ed. Curtze S. 38 f. Es sei verwiesen auf die Parallelen zu diesen Auseinandersetzungen bei Proclus (In I Euclid. element. lb. comm. ed. Friedlein S. 200 ff.).

[3]) Bei Al-Farbi S. 16 profundimetria. Diese drei species finden sich noch bei Richard v. St. Victor, Liber excerpt. und Hugo v. St. Victor, Didasc. II, 14 und zwar ebenfalls mit der hier gebrauchten Wendung cosmimetria. Ebenso in der practica geometriae des sog. Hugo Physicus. Hggb. v. Curtze a. a. O. Tannery denkt (Bibl. Math. 1902 S. 43) an die Geometria Gerberti, weiß aber den eigentlichen Urheber auch nicht zu nennen. Auf Grund unserer Stelle und ihrer Herkunft von Al-Farabi ist wohl kaum mehr an der arabischen Provenienz dieser Dreiteilung zu zweifeln.

Ebenso ist es mit den Ausführungen über den artifex practicae. Als solche haben zu gelten die mensores und die fabri aller mechanischen Künste [1]).

Der artifex theoricae gebraucht als sein instrumentum die Beweisführung, die nach Boëthius in sechs, nach den Arabern in sieben Teile zerfalle [2]). — Was Gundissalinus über officium und zum zweitenmal über den finis der theoretischen und praktischen Geometrie vorbringt, sind zusammenfassende Wiederholungen des bisher Gesagten [3]).

Die Begründung des Namens der Geometrie ist die herkömmliche. Sie stammt jedenfalls aus Isidorus Etym. III, 10, 3.

Als die Erfinder der Geometrie gelten die Ägypter [4]). Die Veranlassung zur Erfindung dieser Wissenschaft gaben die jährlichen Überschwemmungen des Nil, wodurch die Grenzen der einzelnen Besitztümer verwischt wurden. Zur Wiederherstellung bedurfte man dieser Wissenschaft. — Aber von dieser Notwendigkeit aus schritten weise Geister weiter und unterwarfen auch die ganze Erde, das Meer, die Himmelsräume selbst der geometrischen Messung.

Diese Herkunftsermittlung der Geometrie gehört von jeher zum eisernen Bestand der Heurematographenlitteratur. Wir finden sie bereits in dem durch Proclus Diadochus (Comm. in I. libr. Euclid. ed. Friedlein p. 64—68) erhaltenen Eudemusfragment, bei Anatolius (Heron Al. ed. Hultsch. S. 276), bei Heron (Geom. ed. Hultsch. S. 43), Boëthius, lib. de geom. (Migne PL. 63, 1352) — wie auch bei den philosophischen Kommentatoren, Alexander Aphrodisias (in Metaph. Comm. ed. Hay-

[1]) Gundissalinus hat hier eine völlige Umstellung des Textes vorgenommen.

[2]) Die hier erwähnte Boëthiusstelle muß doch wohl im Liber de geometria (Migne, PL. 63, 1359) gefunden werden, wo die genannten sechs Teile nur in anderer Reihenfolge stehen. — Für das arabische Citat habe ich einen Beleg nicht gefunden. Bei An-Nairizi, Comm. in Eucl. ed. Curtze S. 40 ist nur von sechs die Rede und zwar von propositio, exemplum, differentia, opus, probatio, conclusio.

[3]) Der finis theorice wird hier (wörtlich wie S. 34, 9 f. jener der allgemeinen Mathematik) bezeichnet als „consecutio certitudinis de ambiguitate propositae quaestionis."

[4]) Vgl. Aristoteles, Met. I, 1. 981 b 23.

duck 199, 3 ff.). Elias (Proleg. in Isag. Porph. ed. Busse S. 30 u. 4—5). David (Brandis, Scholia 16 a 19). Philoponus, wie aus Severus Bar Sakku sich ergiebt, ferner bei den Kirchenvätern Tatian, Clemens Alexandrinus und anderen [1]). — Diese Nachricht geht zurück bis auf Herodot (II, 109) (und Strabo XVII, 3) [1]). — Auf Gundissalinus kam sie vermehrt um die bei Varro vorfindliche Bemerkung über die Ausdehnung der geometrischen Studien auf die ganze Welt —, durch Vermittlung Isidors, Etym. III, 10, der sie wieder aus Cassiodor entnahm [2]).

Die Einreihung der Geometrie an die dritte Stelle der mathematischen Wissenschaften und ihre Begründung bedarf einer besonderen Erwähnung nicht: sie erfolgt unter fast wörtlicher Wiederholung des S. 32, 4 ff. Bemerkten, in Anlehnung an Boëthius [3]); wohl aber müssen wir noch den Schluß ins Auge fassen, der sich über die methodische Behandlung der Geometrie selbst verbreitet. Gundissalin führt aus, daß im Buche Euklids (Elementa) eine zweifache Methode angewandt werde: die analytische (compositio) und die synthetische (resolutio), von denen Euklid selbst nur die erstere verwende, indem er vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreite: vom Punkt zur Linie, von der Linie zur Fläche, von der Fläche zum Körper. — Der Gedanke ist nicht neu: er findet sich bei allen griechischen Mathematikern und Eukliderklärern: Theon, Heron, Proclus, Simplicius und wurde, wie das Beispiel des Ihwan es-Safa, des Liber mafâtih el-olum, Severus Bar Sakku zeigt, durch syrische Hände den Arabern übergeben [4]). Farabi ist im ersten Teile wenig-

[1]) In ähnlichem, doch mehr allgemeinem Sinne s. Plato, Phädrus 274 und Aristoteles, Met. I, 1. 981 b 23.

[2]) Cassiodor (Migne, PL. 70, 1213) führte als seine Gewährsmänner den Varro und Censorinus an. — S. auch Adelhard v. Bath, De eodem et diuerso ed. Willner S. 28.

[3]) Inst. arithm. I, 1 und Inst. mus. II, 3.

[4]) Als dicta probantia führe ich an: Proclus, ed. Friedlein S. 74, 14. Simplicius bei Anaritius Comm. ed. Curtze S. 16—17. Scholia in Euclid. ed. Heiberg V S. 74, 75 u. ö. — Für die Syrier s. Ruska, Das Quadrivium u. s. f. S. 56. A. 1. Boëthius, Inst. geom. I, 1. — Der Grundsatz vom Einfachen zum Zusammengesetzten kehrt natürlich auch sonst oft wieder; siehe z. B. Alex. Aphrod., in Met. ed. Wallies S. 7; Ammonius, in An. pri. ed. Wallies S. 7; aber auch Gundissalinus selbst, De processione mundi ed. Menendez Pelayo S. 692.

stens der Vermittler für Gundissalin gewesen[1]: die zweite Hälfte dürfte sich wohl an eine mathematische Schrift über Euklid anlehnen.

Optik [S. 112—114].

Im engsten Zusammenhang mit der Geometrie wurde von jeher die Optik behandelt, ja sie wurde ersterer geradezu untergeordnet, wie dies auch von Gundissalin hier geschieht. Es handelt sich darin um die bekannten optischen Erscheinungen z. B.: daß quadratische Gegenstände aus einer gewissen Entfernung gesehen, rund erscheinen, entfernte beisammen, gleiche ungleich, in gleicher Ebene gelegene höher oder tiefer u. s. f. Diese Erscheinungen zu erklären ist Aufgabe der Wissenschaft de aspectibus oder de speculis. Sie lehrt außerdem die Höhen- und Breite- und Tiefenmessung, die Entfernung und Größe der Gestirne berechnen.

Sie giebt uns aber auch Aufschluß über den Sehvorgang selbst, indem sie zeigt, daß das Sehen dadurch zu Stande kommt, daß ein Strahl (aus den Augen) in die Luft hinausdringt bis zu dem Gegenstand, auf den wir schauen, selbst durch durchsichtige Körper hindurch. Diese Strahlen sind entweder gerade oder reflex oder conuersi oder gebrochen. Recti sind jene Strahlen, die in gerader Linie auf den Gegenstand fallen; Reflexi jene, welche mittelst eines Spiegels auf den Sehgegenstand fallen; conuersi sind sie dann, wenn sie vermittelst eines Spiegels direkt wieder ins eigene Auge zurückgestrahlt werden, also beispielsweise, wenn wir uns selbst im Spiegel besehen; und endlich gebrochen sind jene, welche vermittelst eines Spiegels das dem Auge näher bringen, was hinter dem Beschauer oder zu seiner Seite ist. — Die scientia de aspectibus wird in zwei Teile geteilt, nämlich das Sehen mittelst gerader Strahlen und das Sehen mittelst gebrochener Strahlen (welch letzterer Teil im eigentlichen Sinn scientia de speculis heißt): vom ersten bis zum letzten Wort aus Al-Farabis Schrift de scientiis herübergenommen, der vielleicht auch selbst eine Optik geschrieben

[1] Derselbe ist auch bei Vincenz v. Beauvais, Spec. doctr. XVIII, 36 als Farabicitat zu finden.

hat [1])! Sachlich sind diese Bemerkungen eine dürftige und lückenhatte Zusammenschweißung der Optik und Katoptrik [2]), ohne jedoch direkt auf diese zurückzugehen. Wie die Araber zur Kenntnis der euklidischen, ptolemäischen und heronischen Optik und der pseudoeuklidischen Katoptrik gekommen sind, ist eine sehr verwickelte Frage, die uns hier nicht weiter zu beschäftigen hat [3]). Mit der Optik Alhazens (Ibn al Heitham) [4]) scheint Gundissalinus nicht bekannt geworden zu sein, da er sich damit begnügt, einfach die kurzen Angaben Al-Farabis nachzuschreiben. Vom philosophischen Gesichtspunkte aus ist es nicht ohne Interesse zu konstatieren, daß Gundissalinus-Farabi an dieser Stelle sich uneingeschränkt die auf der Aktivität des Seelenlebens beruhende platonische [5]) Theorie der Gesichtswahrnehmung aneignet, wonach der Sehstrahl aus dem Auge (näherhin aus der Pupille) heraustritt und den äußeren Gegenständen sich nähert. Es war dies jene Theorie, die auch unter den christlichen Scholastikern des XI. und XII. Jahrhunderts fast im unangefochtenen Besitze war: Chalcidius, Adelhard von Bath [6]), Wilhelm von Conches [7]), Alanus de Insulis [8]). — Daß aber Al-Farabi an dieser Stelle so uneingeschränkt und ohne nähere Erklärung der platonischen Ansicht beitritt, wäh-

---

[1]) Siehe M. Steinschneider, Al-Farabi S. 73.

[2]) Ed. Heiberg Lipsiae 1895 (Euclid. Opp. VII.)

[3]) Ich verweise auf M. Steinschneider, Die arab. Übersetzungen aus d. Griech. § 92 u. 122. Leipzig 1900. S. 303 ff. und Nix u. Schmidt, Herons von Alex. Mechanik und Katoptrik. Leipzig 1899.

[4]) Dieselbe ist eine freie Kompilation aus den Werken Euklids und des Ptolemäus. Edit. Fr. Risner. Basel 1578. Er verfaßte auch einen kürzeren Auszug der Optik aus Euklid und Ptolemäus und eine Abhandlung über die Optik nach der Methode des Ptolemäus. — Sein Buch über das Licht, hggb. v. Baarmann in ZDMG 36 (1882), 195—237 berührt sich vielfach mit diesen optischen Fragen.

[5]) Plato, Timaeus 45 B. Auch Galen hat diese Ansicht, nur spielt bei ihm das Medium der äußeren Luft eine Rolle; s. Siebeck, Gesch. d. Psych. I, 2 S. 194. Zeller, Gesch. d. Phil. d. Gr. II, 1 S. 727 A. 3. Aristoteles legt seine Ansicht dar in de anima II, 5 u. 7.

[6]) Chalcidius, Comm. in Tim. n. 236 (ed. Wrobel S. 271). Adelhard v. Bath, Quaest. nat cap. 23 (Druck v. Jahre 1480 cf. Hain, Repertor. I, 1 S. 11 und Copinger, Suppl. II, 1 S. 4 n. 26).

[7]) Werner, Die Kosmologie u. Naturlehre d. schol. Mittelalt. (Sitzungsb. d. Wien. Akad. d. philos.-hist. Kl. 1873) S. 389.

[8]) M. Baumgartner, Alanus de Insulis S. 18 f.

rend er in seiner „Harmonie zwischen Plato und Aristoteles“ [1], zwar der Sache nach an der platonischen Erklärung festhält, aber durch Deutung der Ausdrücke, die nach seiner Ansicht bei beiden Philosophen ein Auge und Objekt verbindendes Medium bedeuten, die Übereinstimmung mit der aristotelischen Theorie vom Sehen herzustellen, und die Einwände der Aristoteliker (darunter Alex. Aphrod. Suppl. Ar. II, 127 ff.) zu entkräften bemüht ist, mag sich aus der Kürze erklären, mit der er überhaupt in seiner Einleitungsschrift über derartige Streitfragen hinweggleitet.

Astronomie und Astrologie [S. 115—121].

Als die letzte Hauptwissenschaft der Mathematik hat die Astronomie zu gelten, als deren Abzweigung die Astrologie gepflegt wird [2]. Die erstere ist zu definieren als die Wissenschaft von der beweglichen Größe, welche den Lauf der Sterne ihre Gestalt, ihre Verhältnisse unter sich und zur Erde zu erforschen hat. — (Kombinierte Definition aus der Bestimmung bei Boëthius Inst. arithm. I, 1 und aus Isidor Etym. II, 24, 1, 15 u. III, 15, 1 nach Cassiodor, Migne PL. 70, 1217).

Als solche ist sie den mathematischen Wissenschaften beizuzählen. Ihrem Objekte nach unterscheidet sie sich von der Geometrie; sie hat die mobilis magnitudo, Sonne, Mond, Planeten (die sieben Planeten und zehn Himmel) zu behandeln, die Geometrie aber die immobilis magnitudo und die Messung der Erde.

Als ihre Teile werden drei aufgeführt: 1) Über Zahl, Figur, Ordnung, Größe, Lage, Verhältnisse der Himmelskörper unter sich, die Größe ihrer gegenseitigen Entfernung und Unbeweglichkeit der Erde. 2) Über die Bewegungen der Himmelskörper, gemeinsame und besondere Bewegungen, Bewegungsrichtungen, die Kunst, den Ort eines jeden Sterns nebst seiner Bewegung zu jeder Stunde aufzufinden, ihre näheren Bestimmtheiten infolge der conjunctio und separatio und die Verschiedenheit ihrer gegenseitigen Lage; über Eklipse, Einflüsse der Erdstellung

---

[1]) Al-Farabi's Philos. Abhandlungen, übers. v. Fr. Dieterici. Leyden (Brill) 1892. S. 21 ff. Vgl. hierzu die Ausführungen Avicennas, De anima (lib. VI nat.) cp. 5.

[2]) Es ist zu beachten, daß Gundissalinus beide termini gerade umgekehrt gebraucht.

(Sonnen- und Mondfinsternisse), Mondeklipse, Berechnung ihres Eintreffens, Aufgang und Untergang. 3) Über die Erde, geographische und klimatische Verhältnisse (die Kosmographie, wie die Erdkunde im Mittelalter genannt wurde, erscheint demgemäß als ein Anhängsel oder Teil der Astronomie): Einwirkung der Weltbewegung auf diese (Jahreswechsel), Tag- und Nachtwechsel, Länge und Kürze von Tag und Nacht.

Wir haben hier wiederum ein wörtlich gemachtes Exzerpt aus Al-Farabi de scientiis vor uns. Wie überhaupt für die arabische Astronomie Ptolemaeus die Grundlage bildete, so gehen auch diese Ausführungen in keiner Weise über den Almagest, über die den Arabern bekannten Schriften des Theodosius[1], Menelaus[2] und Autolycus[3] hinaus, auf die Gundissalinus sich auch namentlich bezieht, vielmehr sind sie eine gedrängte Inhaltszusammenstellung daraus[4].

Es dürfte wohl auch keinem Zweifel unterliegen, daß die mageren Bemerkungen über species (actiua und contemplatiua), officium und finis auf arabischem Boden entstanden sind. Als Zweck wird bezeichnet die sichere Kenntnis der Welt, welche die quinta essentia ist. Diese ist der Weltkörper, dessen Sein weder eine generatio, noch eine corruptio zukommt, der weder Element noch aus Elementen zusammengesetzt ist, weder natürlich noch künstlich. — Es sind nämlich drei Welten zu unter-

---

[1] Theodosius war mit den Sphaerica und De habitationibus vertreten. Steinschneider, a. a. O. § 130.

[2] Menelaus war bekannt mit den Sphaerica u. a. Ebdas. § 111 f.

[3] Von Autolycus kannte man die „Sphäre in Bewegung" und „Die Aufgänge und Niedergänge der Sterne". Steinschneider, a. a. O. § 125. Die meisten dieser bedeutenderen unter den griechischen Mathematikern und Astronomen übersetzte Isaak ben Honein; s. Suter, Die Mathematiker und Astronomen der Araber. Leipzig 1900. S. 39.

[4] Von Ptolemaeus kannten die Araber den Almagest, das opus quadripartitum (Hypothesen, Centiloquium), Geographie, Planisphärium und Astrolab nebst der Optik; s. Steinschneider, Arab. Übers. § 113–123. Speziell vom Almagest sind uns arabische Kommentare verbürgt, u. a. von Al-Kindi, Al-Farabi und Avicenna, Annaritius u. a. Besondere Bedeutung kommt den astronomischen Werken Al-Battanis zu: sein opus astronom. arab., hggb. v. Nallino, Publ. del reale osservatorio di Brera di Milano 40 (1899), De motu stellarum. Norimb. 1537 und De numeris stellarum et motibus Bononiae 1645.

scheiden: die erste, sichtbare, corruptible, die vom Centrum der Erde bis zum Mondkreise geht und über welche die Naturwissenschaft handelt (mundus naturae); die zweite, sichtbare und unzerstörbare, die vom Monde geht bis zum letzten Himmel[1]); sie ist Gegenstand der Astronomie[2]) (mundus quintae essentiae); und endlich die unsichtbare und unzerstörbare, die weder innerhalb noch außerhalb des Himmels ist. Diese ist Objekt der Theologie (mundus intelligentiae)[3]).

Litterarhistorisch von erheblich größerem Interesse ist die Weisung Gundissalins, die Astronomie auf die Geometrie folgen zu lassen, aber nicht unmittelbar, sondern zwischen beide noch gewisse Einführungsschriften einzuschieben. Als solche bezeichnet er den Mileus[4]), Theodosius[5]) und den „Ascalonita“[6])

---

[1]) Die ptolemäische Weltanschauung, welche die Araber vollständig adoptierten, setzt zehn Sphären voraus, welche sich um die Erde her schließen: Die erste Luft und Äther, die zweite bis achte wird gebildet durch die Planeten (Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Juppiter, Saturn), die neunte ist die Sphäre der Fixsterne und die zehnte die Umgebungssphäre.

[2]) Gundissalinus schreibt immer Astrologie für Astronomie und umgekehrt. Den Namen Astrologie leitet er offenbar aus einer lateinischen Quelle von logos = ratio her.

[3]) Vgl. die Xenokratische Dreiteilung: Welt der Sinne *(αἰσθητὴ οὐσία)*, Welt der Geister *(νοητή)* und die Welt der Gestirne *(δοξαστὴ καὶ σύνθετος ἡ αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ.* (Sext. Emp. Adv. math. VII, 15 u. 147. X. 33. Vgl. Zeller, Grundr. d. Gesch. d. griech. Phil. (4. Aufl.) S. 171 ff. cf. Aristoteles, Meteor. I, 3 u. 4. De caelo I, 9. 279 a 16 ff.

[4]) Unter Mileus ist der Mathematiker Menelaus aus Alexandrien zu verstehen, dessen Namen die Araber in Milaus, die lateinischen Übersetzer (Gerhard v. Cremona) in Mileus korrumpierten. Steinschneider in Ztschr. f. Math. u. Phys. X (1865), 456 ff. Sollte eine Übersetzung Gerhards zur Vorlage gedient haben?

[5]) Theodosius aus Tripolis schrieb drei Bücher *σφαιρικά* nebst zwei nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Werken De diebus et noctibus und De habitationibus, hggb. v. Nizza. Berlin 1852.

[6]) Die Lesart „Ascalonita“ ist hergestellt aus dem ascl'ata der Handschrift C. — Ist diese Auflösung richtig, so kann unter diesem Ascalonita nur Eutocius von Ascalon gemeint sein. (Über ihn s. Steinschneider. Arab. Übers. § 110 und Suter, Die Mathematiker u. Astronomen d. Araber. Leipzig 1900. S. 36. 37. 40.) Da Eutocius auch sonst (z. B. bei Abraham bar Chijja) unter den „mittleren Brüdern“ aufgezählt ist (s. Steinschneider in Ztschr. f. Math. u. Phys. X (1865), 466 ff.), so dürfte diese Auflösung immerhin die annehmbarste sein.

Legen wir aber den handschriftlich bezeugten Text der übrigen Codices

(= Eutocius von Ascalon) und erst nach diesen solle man mit der Lektüre des ptolemäischen Almagest beginnen. — Wir haben hier einen Rest jener bei den alten Mathematikern und Astronomen geläufigen Studienordnung vor uns, wonach auf das Studium der euklidischen Elemente nicht sofort das des ptolemäischen Almagest folgen sollte, sondern die Lektüre der sogenannten „kleinen Astronomen" eingeschoben werden mußte. Was wir unter diesen zu verstehen haben, ist uns aus dem sechsten Buch *συναγωγή* des alexandrinischen Mathematikers Pappus bekannt. Nach seinem Kommentar würden zu den kleinen Astronomen zu rechnen sein: Theodosius (Sphärik), Autolycus (die sich drehende Kugel), Aristarch (Größe und Entfernung von Sonne und Mond), die Optik des Euklid und dessen Phainomena. Ein Kommentar des Menelaus zu den Phainomena Euklids sollte nach der Zusage des Pappus noch ein-

---

zu grunde, so müssen wir „a se data" lesen. — Diese Lesart ließe nun wohl verschiedene Deutungen zu, von denen aber keine ohne erhebliche Schwierigkeiten ist. Zunächst möchte man wohl an die Data des Euklid denken, die ja auch bei Pappus im VII. Buch auf die kleinen Astronomen folgen. Aber woher soll das „a se" kommen und was soll in diesem Zusammenhang ein Buch wie die Data des Euklid? — Es ließe sich auch daran denken, daß dieses „a se data" als eine Verballhornung aus dem arabischen „mutawassatât" anzusehen sei. Dies ist der ständige Kollektivname für die „mittleren Brüder". S. Steinschneider, a. a. O. Dem steht aber entgegen, daß Menelaus und Theodosius, die doch auch zu den „mittleren Brüdern" gehören, bereits ausdrücklich genannt sind.

So scheint das „Ascalonita" immerhin die empfehlenswerteste Annahme zu sein, umsomehr, als die handschriftliche Verwandtschaft von asedata und ascl'ata (d = cl) keine Schwierigkeiten bereitet. Schwieriger dürfte schon die Frage sein, warum hier Eutocius nicht mit seinem gewöhnlichen Namen, sondern — was ich sonst nirgends finde — nach seiner Heimat benannt ist. Über den ptolemäischen Almagest bei den Arabern vgl. Steinschneider, a. a. O. § 113; Wolf, Gesch. der Astronomie S. 198. Der Almagest wurde von Isaak ben Honein im IX. Jhdt. ins Arabische übertragen (Wenrich, S. 228 und Eneström in Bibl. Math. 1900 S. 499 gegen Wüstenfeld und Steinschneider, die sie dem Honein ben Isaak zuschreiben) und durch Thabit ben Korra und Al-Farabi kommentiert. — Ins Abendland gelangte die arabische Übersetzung durch die lateinische Version des Gerhard von Cremona (ed. P. Liechtensteyn 1515), wo eine bereits durch Boëthius aus dem Griechischen hergestellte lateinische Übersetzung vorhanden, aber ohne weitere Verbreitung war.

geschoben werden, findet sich aber nicht in seinem Buche[1]. Es ist nun klar, welche Ähnlichkeit unsere Stelle mit dieser von Pappus erwähnten Studienordnung hat. Daß die Kenntnis hiervon dem Gundissalin durch arabische Vermittlung zugekommen sein muß, dürfte wiederum kaum angezweifelt werden: aber auf welchem Wege dies geschah und wer der Vermittler war, vermag ich allerdings nicht anzugeben[2]. Doch sei an die von Gerhard v. Cremona oder Johannes Hispalensis ins Lateinische übersetzte Schrift des Alcabitius Isagoge ad magisterium iudiciorum Arabum erinnert[3]. (Gedruckt Venedig bei Ratdoldt 1485.)

Den Abschluß bilden wiederum Reminiscenzen aus der Heurematographenlitteratur. Darnach wären die Chaldäer die ersten Lehrer der Astronomie gewesen, Abraham hätte nach dem Zeugnisse des Josephus die Ägypter in dieser Wissenschaft unterrichtet. Die Griechen aber schrieben die Erfindung dieser Wissenschaft Atlas, dem Träger des Himmels zu. Unter den griechischen astronomischen Schriftstellern aber war der bedeutendste Ptolemaeus, der König von Alexandrien[4].

---

[1] Siehe hierüber ausführlich M. Cantor, Geschichte der Mathematik I (2. A.), S. 418 f. — Cantor muß es auch unentschieden lassen, ob „der kleine Astronom" eine endgiltig festgelegte Sammlung war, oder ob nicht vielmehr bald die eine, bald die andere Schrift noch aufgenommen oder auch ausgeschlossen wurde. — Steinschneider, Die mittleren Bücher der Araber und ihre Bearbeiter in Ztschr. für Math. u. Physik X (1865), 456 ff. Dieselben werden auch bei den Syrern erwähnt. Siehe Ruska in Ztschr. für Assyriologie XII (1897), 28.

[2] Das Buch συναγωγή des Pappus scheint im Arabischen nicht bekannt gewesen zu sein. Wenigstens ist hierüber weder bei Steinschneider, Arab. Übers. § 131 noch bei Suter, Arab. Mathematiker, etwas zu finden. Dies vorausgesetzt, müßten andere astronomische oder mathematische Schriften denselben Gedanken enthalten und vermittelt haben.

[3] Ich konnte diesen Druck indessen nicht einsehen.

[4] Dieser Zusatz, der weder bei Isidor noch bei Cassiodor steht, beweist, daß Gundissalinus seine astronomischen Kenntnisse teilweise aus arabischer Litteratur schöpfte, und bestätigt unsere Vermutung hinsichtlich der Provenienz der oben noch nicht verifizierten Stellen. — Die Verwechslung des Astronomen mit einem König aus der Ptolemäerdynastie hat in der arabischen Litteratur ihr Heimatrecht; von da bürgerte sie sich auch in der christlichen und jüdischen Astronomiegeschichte ein. Die Nachweise siehe ZDMG 16 (1863), 286; 18 (1865), 143; 25 (1872), 397 und M. Steinschneider, Arab. Übers. § 113, Hebr. Übers. § 321, Al-Farabi S. 25 Anm. 19.

Diese Inventorenphantasieen hat unser Kompilator teilweise bei Isidorus (Etym. III, 25, 2) gefunden [1], der sie aus Cassiodor schöpfte. Daß Abraham der Erfinder und Verbreiter der Astronomie gewesen, ist eine Behauptung, für die sich Cassiodor auf die Antiquitates des Josephus berufen kann (I, 9).

Natürlich konnte ein mittelalterlicher und christlicher Anhänger der Wissenschaften nicht stillschweigend vorübergehen an der **Astrologie** (bei Gundissalinus = Astronomie) und ihrem Verhältnis zu ihrer Schwesterwissenschaft. Er hätte ja geradezu gegen das in der abenländischen Litteratur durch Augustin (De doctr. christiana (c. 20—23) Laktanz, Cassiodor und Isidor, Hrabanus Maurus geheiligte Herkommen gesündigt, wenn er nicht die Gelegenheit benützt hätte, der Astrologie das Verwerfungsurteil zu sprechen, wie dies ja auch von Al-Farabi geschehen war. Wir werden uns hier sehr kurz fassen können. Die Astrologie ist die Wissenschaft, welche die Sterne nach der Ansicht der Menschen beschreibt zur Kenntnis der Zeiten. Sie gehört also zu der Wissenschaft des (divinatorischen) Urteilens und ist als solche neben die Geomantik, Hydromantik, Aëromantik, Pyromantik, Chiromantik, Wahrsagekunst aus dem Fluge der Vögel und ähnlichen Dinge zu stellen, ist ihnen aber an Würde überlegen. Sie gehört also nicht unter die mathematischen Wissenschaften, wie das Citat aus Al-Farabi klar machen soll. Ihr Objekt und ihre vier Teile werden nun merkwürdigerweise angegeben in einer Weise, die keinerlei Unterschied zwischen ihr und der Astronomie begründen kann, der also lediglich aus der verschiedenen Betrachtungsweise desselben Objekts sich ergeben muß. Ihre species sind die computatio und das Urteil; das Mittel hierzu ist das Astrolab [2]. Der Name dieser „Wissen-

---

[1] Sie stammt in ihrem letzten (Ptolemaeus betreffenden) Teile aus Cassiodor, De art. cp. 7, im ersten aus Cassiodor, a. a. O. cp. 3 (Ende). Im übrigen vgl. Kremmer, De inventoribus S. 10. Suidas, s. v. *ἀστρονομία*. Cicero, Tusc. I, 42. 93. Tatian, *πρὸς Ἑλλ.* Anfang. Clemens Alex., Strom. I, 16: Die Babylonier oder Chaldäer als Erfinder der Astrologie (resp. Astronomie). Siehe auch Sext. Emp. Adv. math. V, 2 (ed. Bekker S. 728 f.). Atlas als Erfinder der Astronomie bei Plinius, Hist nat. VII, 56.

[2] Über das Astrolab s. M. Cantor, Gesch. d. Math. I (passim) und die bei Wöpke (Über ein in der Kgl. Bibliothek in Berlin befindliches arabisches

schaft" wird (mit Cassiodor)[1]) von astrorum lex abgeleitet, indem lex = norma zu fassen sei; jedenfalls entstammt diese Ableitung aus einem lateinischen Schriftsteller.

Der Unterschied zwischen Astronomie und Astrologie liegt einerseits darin, daß die erstere auf Wahrheit, die letztere auf menschlicher Meinung beruht; oder (nach Isidor, Etym. III. 27, 1 u. 2) darin, daß die Astronomie sich eben über die verschiedenen Bewegungen der Himmelskörper und ihre Namen verbreitet, die Astrologie aber teils eine natürliche (Sonnen- und Mondlauf, Stand der Sterne), teils eine abergläubische ist, welche die „mathematici" pflegen, die aus den Sternen wahrsagen.

Die Definition der Astrologie dürfte wohl — der sprachlichen Fassung nach zu schließen — auf eine arabische Quelle hindeuten, wofür ich jedoch ein äußeres Zeugnis nicht anführen kann. Sie wird später von Robert Kilwardby in seiner diuisio scientiarum (Paris Bibl. nat. 16390 fol. 139 vb.) unter Gundissalins Namen citiert. Auf das Al-Farabicitat wurde bereits hingewiesen.

Die scientia de ponderibus (S. 121 f.) ist wörtlich gleich Al-Farabi, De scientiis S. 25.

Die scientia de ingeniis (S. 122 ff.), die im Grunde genommen alle mechanischen Künste in sich begreift, steht bei Al-Farabi, De scientiis a. a. O. Vgl. Vincenz von Beauvais, Speculum doctrinale XVIII, c. 53 und 55, wo dieselben Auslassungen aus Al-Farabi citiert sind. Als Teil der mathematischen Disciplinen kommen sie auch vor bei Avicenna, De diuisionibus scientiarum fol. 142 v. — Gundissalin rechnet unter die ingenia geometrica z. B. die ars cementariorum, ars eleuandi, ars speculorum (Brennspiegel), ars ponderum.

Die Metaphysik [S. 35—43].

Nirgends in unserer Schrift tritt uns aristotelischer Geist rein und klar entgegen, auch hier nicht, wo zwar die Spekulation des Stagiriten mehr als anderswo von nachhaltiger Ein-

Astrolab. Abhandlgn. der Kgl Akademie der Wissenschaften. Berlin 1858. Mathem. Abtlg.) verzeichnete Litteratur.

[1]) a. a. O. Migne, PL. 70, 1216.

wirkung war, aber doch nicht ohne die neuplatonische Umhüllung sich zeigt, die ihr eben in der arabischen Philosophie eigentümlich ist. — Der Aristotelismus giebt sich kund in der Begriffsbestimmung, Auffassung von Objekt, Aufgabe, Ziel der Metaphysik; die neuplatonische Färbung in der Einzeldurchführung: Identität der causa prima mit Gott, Hervorgang der Welt aus Gott, Stufenreihe des Wirklichen [1], die übrigens auch dem aristotelischen System ja keineswegs fremd ist [2], aber doch nicht so hervortritt, wie eben in der neuplatonisch-arabischen Philosophie [3].

Aristoteles hatte mit genialem Tiefblick das Objekt der Metaphysik und ihre Aufgabe abgegrenzt und innerlich bestimmt: Das Wesen des Wirklichen und seine letzten Wirklichkeitsgründe, Substanz und Accidens, Materie und Form, Wirkliches und Mögliches, Notwendiges und Zufälliges, Bewegendes und Bewegtes, Ursache und Folge, Allgemeines und Besonderes: all diese Probleme, die in diesen Worten ausgesprochen sind, finden sich zusammen in seiner Metaphysik, angefangen von der untersten Stufe der großen Stufenleiter der Dinge, der Materie, bis zur höchsten reinsten Form, der Gottheit *(τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον)* [4]. — Die aristotelische Metaphysik zeigt nun eine ganz entschieden theistische Spitze, die dann von Plotin durch Verbindung mit dem pantheistisch gefärbten platonischen Gottesbegriff zu einer höheren Synthese verschmolzen wurde. Diese trägt einen panlogischen Charakter an sich und ist die Grundlage einer Emanationstheorie geworden, die eine innere Entwicklung und Entfaltung des Alleinen durch innere Gesetze lehrt. — In dieser

---

[1] Ich verweise jeweils auf die Parallelen in der griechischen Philosophie, um so ganz klar den hellenischen Gedanken bei unserem Philosophen herauszukrystallisieren.

[2] Zeller, Phil. der Griechen II. 2 (3. A.), S. 359.

[3] Siehe z. B. Avicenna bei Carra de Vaux, Avicenne. Paris 1900 S. 239 ff. Bei den christlichen Platonikern: Augustinus, De act. cum Felice Manichaeo II, 4. De lib. arb. II, 3 n. 7: esse, vivere, intelligere.

[4] Dabei bleibt freilich die Frage noch eine offene, wie viel von der uns heute vorliegenden aristotelischen Metaphysik das Eigengut des Stagiriten, wie viel spätere Zuthat ist. Vgl. Natorp im Archiv f. Gesch. d. Phil. I (1888), 178 ff.

plotinischen Gestalt kam die „Lehre von dem höchsten Seinsgrund“ zu den Arabern[1]); das vermittelnde litterarische Glied bildete die sogenannte „Theologie des Aristoteles“, die bei den Arabern in höchstem Ansehen stand und als echte aristotelische Ware weiter tradiert wurde, in der That und Wahrheit aber nichts anderes ist, als eine im griechischen Original etwa seit dem III. oder IV. Jahrhundert bekannt gewordene, vielleicht durch Porphyr veranstaltete Exzerptensammlung aus den plotinischen Enneaden, die seit dem IX. Jahrhundert in arabischer Übersetzung vorhanden war, was durch die Untersuchungen Dietericis und besonders Val. Roses nachgewiesen wurde[2]). In diesem theologischen neuplatonischen Aufputz tritt uns die aristotelische Philosophie bei den Arabern entgegen, wo sie vielleicht zum erstenmal wieder eifrig gepflegt wurde in der Philosophenschule zu Merw, während in den Schulen der Harranier und Basrenser fast ausschließlich die herkömmlichen naturphilosophischen Studien betrieben wurden. Aus dieser Schule von Merw ging Al-Farabi hervor, dem Avicenna, wie dieser selbst gesteht, in den Fragen der spekulativen Theologie seine Erleuchtung verdankt und dem erst Al-Farabis Einleitung in die Metaphysik des Aristoteles das Verständnis dieser Schrift aufschloß, um die er sich lange vergeblich bemüht hatte[3]). Nun ist aber sicher, daß Al-Farabi ebenso gut als sein großer Vorgänger in der Philosophie, Al-Kindi, die sogenannte Theologie des Aristoteles kannte und für echt hielt[4]). — Es war notwendig, diese

[1]) Die aristotelische Metaphysik selbst war den Arabern bekannt in verschiedenen Übersetzungen einzelner oder mehrerer Bücher zusammen nebst den Übersetzungen der Kommentatoren: des Alexander, Themistius, durch Isaak ben Honein, Matta und andere. — Al-Farabi verfaßte eine Abhandlung über die Ziele der Metaphysik. Der große Kommentar des Averroës zur Metaphysik erfreute sich des größten Ansehens (vollendet gegen 1174). Siehe darüber Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1859 S. 423. M. Steinschneider, Arab. Übersetzungen § 35 (59).

[2]) Fr. Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles (Übersetzung) Leipzig 1883. und in den Abhdlgn. der deutschen morgenländ. Gesellschaft 1877. S. 117 ff. — Val. Rose, Deutsche Litteraturztg. 1883 n. 24.

[3]) M. Steinschneider, Al-Farabi S. 140. Hebr. Übersetzungen S. 157.

[4]) Al-Farabi, Harmonie zwischen Plato und Aristoteles bei Fr. Dieterici, Al-Farabis phil. Abhdlgn., übers. S. 44 f.

allgemeinen Bemerkungen voranzuschicken, um das Milieu, aus welchem die nachfolgenden Bemerkungen und Anschauungen unseres Toletaners herausgewachsen sind, wenigstens in allgemeinen Umrissen zu zeichnen. Der ganze Abschnitt über die Metaphysik, von der ersten bis zur letzten Zeile ist, wie wir nachweisen werden, arabisches Gut. Es bot sich aber auch thatsächlich keine andere Quelle an für den, welcher um die Mitte des XII. Jhdts. über Metaphysik etwas erfahren wollte: Wenn wir von einigen spärlichen, durch die dogmatischen Sätze und trinitarischen Traktate der christlichen Theologie forttradierten metaphysischen Begriffen absehen, so fehlte der Vor- und Frühscholastik jede Metaphysik, und es war immerhin kein geringes Verdienst, wenn Gundissalin in seiner Diuisio philosophiae wenigstens wieder eine Vorstellung von dem inneren Aufbau der metaphysischen Wissenschaft zu geben versuchte.

Gehen wir nun näher auf seine Darstellung ein. Die Definitionen, mit denen er die Metaphysik näher zu bestimmen sucht, sind teils ihrem Objekt, teils ihrem wissenschaftlichen Werte entnommen. Sie ist die Wissenschaft von den separaten Dingen [1]) und als solche ist sie zugleich die sicherste und erste. Sie ist nicht nur Wissenschaft, sondern Weisheit, deren drei charakteristische Proprietäten (das höhere allgemeine Objekt, die größere Gewißheit und die Universalität, scientia primarum causarum [2])

[1]) Die Beifügung „diffinitione" ist zwar auch bei Avicenna, Met 1, 2 F. (diffinicione et diffinicionibus) zu finden, scheint aber lückenhaft zu sein. Es muß wohl, wie auch durch S. 36, 13 und 42, 11 ff. nahegelegt ist, ergänzt werden: existentia et definitione. — Es fällt übrigens sofort die platonisch-realistische Wendung dieser Definition auf, nicht weniger als in der aristotelischen Objektsbestimmung (Met. VI. 1. 1026 a 13), wonach die *χωριστὰ καὶ ἀκίνητα* Gegenstand der Metaphysik sind. Vgl. die Definitionen Met. 1, 2 u. 3.

[2]) Ich erinnere an Aristoteles, Ethic. Nic. VI, 7. 1141 a 17 ff.: *δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν· ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων* und Met. IV, 1. 1003 a 21: . . . *τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν . . . διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ᾗ ὂν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον.* ebd. I, 2. 982 a 4 ff., wo die Gründe auseinandergelegt sind, warum die *πρώτη φιλοσοφία* als *σοφία* zu bezeichnen sei. Unsere Gundissalinusstelle hier ist nichts als ein kurzer Extrakt aus dieser Aristotelesstelle. Vgl. noch Met. VI, 1. 1026 a 21: Die wertvollste Wissenschaft ist die Metaphysik, da sie den wertvollsten Gegenstand behandelt: *καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι.*

gerade auf sie besonders zutreffen, da sie ja die Wissenschaft von Gott ist [1]).

Als solche hebt sie sich — schon um ihres eigentümlichen Objektes willen — ganz spezifisch von den übrigen theoretischen Wissenschaften ab, von der Physik und der Mathematik. Ihr fällt ja die Aufgabe zu, die obersten Prinzipien des physischen und mathematischen Seins zu erforschen und zu begründen, die Folgerungen aus diesen, die Ursache aller Ursachen, das Prinzip aller Prinzipien, Gott. — Die Bestimmung der Materie dieser Wissenschaft begegnet nun aber scheinbar großen Schwierigkeiten, die Gundissalinus in einem aus Avicenna zusammengestellten Passus nicht sehr klar entwickelt: Manche erkennen als Materialobjekt der Metaphysik die vier Ursachen oder Gott. Beides wird als falsch bezeichnet und zwar deshalb, weil keine Wissenschaft über die thatsächliche Wirklichkeit ihrer Materie Rechenschaft giebt; diese muß ihr vielmehr von einer über ihr stehenden Wissenschaft als bewiesen dargeboten werden (auf Grund der in der arabischen Philosophie zu hundertenmalen citierten Aristotelesstelle Anal. poster. I, 1) [2]). — Da nun aber in der Metaphysik die Frage über die Existenz Gottes (und der causae) aufgeworfen werde, so könne man sie nicht als die eigentliche Materie der Metaphysik bezeichnen. Vielmehr müsse diese in einem an sich klaren und evidenten und alles umfassenden Begriff gesucht werden, der eines Beweises und einer Definition überhaupt nicht mehr bedürftig sei, und dieser Begriff sei das Seiende schlechtweg. Dieser höchste und allgemeinste Begriff muß aber Gegenstand gerade der Metaphysik sein, weil über ihr keine andere Wissenschaft mehr steht, die ihre Materie beweisen könnte: so ist es also angemessen, daß ihre Materie derart sei, daß sie eines Beweises durch eine höhere Wissenschaft gar nicht mehr bedarf. Dies trifft zu bei diesem obersten und an sich nicht mehr beweisbaren noch definierbaren, sondern unmittelbar in sich selbst klaren Begriffsinhalt „ens“, der somit

---

[1]) Theologie nennt auch Aristoteles die Metaphysik z. B. Met VI, 1. 1026 a 13.

[2]) Zum Gedanken dieser Stelle ist übrigens auch noch zu vergl. Anal. post. I, 3; Met. I, 9; Ethic. Nicom. VI, 6.

adäquater Gegenstand dieser obersten Wissenschaft sei. — Das der Gedankengang dieser schwierigen und durch lückenhafte Avicennaexcerpte noch dunkler gewordenen Stelle. In welcher Weise nun aber dieses „ens“ (das Materie der Metaphysik ist) zu Gott und den causae (welche nicht Materie der Metaphysik genannt werden können) sich verhalte, ob er das ens als höheren Gattungsbegriff (pantheistisch) oder als actuales Dasein auffasse, dies auszudenken, überläßt unser Philosoph dem Nachdenken seiner Leser. — Die nahe Berührung mit Al-Farabi, die Abhandlung über die Tendenzen der aristot. Metaphysik (deutsch von Dieterici Alf. Abh. S. 54 f.) sei nur kurz angedeutet.

Dieser Gegenstand der Metaphysik läßt sich in vier Teile gliedern, insofern eben das Sein in einer vierfachen Stufenreihe vorhanden ist, nämlich: 1) Das, was absolut getrennt ist von der Materie und all ihren Begleiterscheinungen (Gott und die Intelligenzen). 2) Die Dinge, welche mit der Materie verbunden sind, aber sich zur Materie verhalten wie konstituierende und vorangehende Ursache (Materie und Form). 3) Die Dinge, welche sowohl in der Materie, als in dem immateriellen Gebiet gefunden werden, wie z. B. Causalität und Einheit (also die Sein und Denken umspannenden allgemeinsten Gesetze). 4) Endlich jene Dinge, welche materieller Art sind, wie z. B. Bewegung und Ruhe (also die näheren Bestimmtheiten des Verhältnisses der Form zur Materie in Werden und Sein).

Ihre Species aber werden bezeichnet durch die consequentia entis, als welche die vier Begriffspaare Substanz und Accidens, Allgemeines und Besonderes, Ursache und Verursachtes, potentiell Seiendes und aktuell Seiendes zu gelten haben. So will der Metaphysiker (oder Theologe) mittelst des Beweises die Prinzipien aller Wissenschaften sicher stellen [1]. In dieser Aufgabe

[1] Auch diese Aufgabe, die Prinzipien der übrigen Wissenschaften festzustellen, hatte schon Aristoteles der Metaphysik zugewiesen. Met. IV, 3. 1005 a 19—1005 b 34 führt er den Nachweis, daß die Untersuchung sowohl der mathematischen Axiome, als die der οὐσία der Philosophie (Metaphysik) zufallen, da sie ja von allem Seienden gelten. Aus diesem Grunde könne es nicht einer Einzelwissenschaft zukommen, über die Wahrheit oder Falschheit der Axiome etwas auszumachen. Zu diesen gehört vor allem das an

liegt ihr hoher Wert begründet, der mit den einzelnen Namen ausgedrückt werden will, welche man dieser Wissenschaft beilegt. Sie heißt Scientia diuina von ihrem vornehmsten Teil, in welchem die Existenz Gottes bewiesen wird [1]), oder philosophia prima [2]) causa causarum, und metonymisch von ihrem Objekt, Metaphysik [3]).

Wenn nun aber auch der Metaphysik an sich der höchste Rang unter den theoretischen Wissenschaften gebührt, so muß sie aus pädagogisch-didaktischen Gründen dennoch an die letzte Stelle rücken; die Naturphilosophie und Mathematik haben ihr voranzugehen: erstere, weil sie eine Reihe von Begriffen zu erweisen hat, die in der Metaphysik einfach vorausgesetzt werden; letztere, weil sie die Mittel bietet für das höchste Ziel der Metaphysik, nämlich für die Gotteserkenntnis, die ihrerseits die Astronomie voraussetzt nebst der Arithmetik und Geometrie [4]).

Innerhalb unserer Wissenschaft selbst ist ein wohlgeordneter Stufengang einzuhalten: Erforschung der Wesenheiten; Erweis der Prinzipien der Beweisführungen für die spekulative Wissenschaft und ihre Teile; Nachweis der Prinzipien der Logik.

---

sich selbst gewisse Kontradiktionsprinzip, auf das in letzter Linie jede Beweisführung hinauskommt. (Vgl. auch Alex. Aphrod. zu dieser Stelle und Asclepius, In Met. ed. Hayduck S. 254 ff.). Met. XI, 4. 1061 b 17 ff.

[1]) Ebenso Aristoteles, Met. VI, 1. 1026 a 13 und in dem unechten Buch XI, 7. 1064 b 3 und 33.

[2]) Aristoteles an zahlreichen Stellen: Phys. I, 1. 192 a 36; II, 2. 194 b 14 f.; De caelo I, 8. 277 b 10. Met. VI, 1. 1026 a 16.

[3]) Wahrscheinlich von Andronicus herrührend, der diese Bücher hinter die Physik einordnete, und jedenfalls schon seit Herennius auf das Transphysische (Alb. Magnus) übertragen: „μετὰ τὰ φυσικὰ λέγονται ἅπερ φύσεως ὑπερῆρται καὶ ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον εἰσίν." Eucken, Terminologie S. 183.

[4]) Diese Anschauung entspricht völlig den Stufenfolgen des Seienden bei Avicenna, aus dem diese Stelle auch genommen ist, wo die Lehre von den Sphärengeistern und dem Lenker der äußeren Sphäre als die ersten Setzungen der absoluten göttlichen Einheit wieder auf Gott zurückweisen und so für die Erkenntnis die Vorstufe der Erkenntnis Gottes ist, der aus der bloßen Möglichkeit der Himmel (wie der Natur) als absolute, notwendig existierende Einheit erkannt wird. — Die Benutzung der Metaphysik Avicennas für seine Zwecke legte sich dem Gundissalin, als dem Übersetzer derselben, von selbst nahe. (Siehe die Randbemerkung in Cod. Digby 217 (saec. XIV) fol. 176r: completus est liber . . . quem transtulit Dominus Gundissalinus, archydiaconus Toleti, de Arabico in Latinum.)

Mathematik und Naturphilosophie. — Darauf folgt die Lehre von den völlig unkörperlichen Wesenheiten, Nachweis ihrer thatsächlichen Existenz, ihrer Vielheit, ihrer Endlichkeit, ihrer verschiedenen Rangordnung, die vom Niederen zum Vollkommeneren führt bis hinauf zum allervollkommensten Wesen, das zugleich Seinsgrund, Einheitsgrund, Wahrheitsgrund aller übrigen Wesen ist. Bestimmung der Art und Weise, in welcher es dies ist. Die Metaphysik betrachtet sodann dieses Wesen für sich, seine absolute Einheit, die jede Vielheit ausschließt; sein Wesen, das mehr als alles andere bezeichnet werden muß als Eines, Seiendes, Wahres, Erstes; und dieses Wesen ist Gott. Sie hat aber auch die Beziehungen Gottes zur Welt zu untersuchen und sich zu fragen, wie die Wesenheiten aus ihm hervorgehen, auf welche Weise sie das Sein von ihm erhalten. Sie zeigt die Abstufung dieser Essenzen, ihre Verbindung, die Wirksamkeit Gottes in ihnen, ihre Harmonie, Vollkommenheit und Güte [1]).

Wir haben uns länger als sonst an der positiven Darstellung des Gedankengangs unseres Schriftstellers aufgehalten, ohne ihn durch die Quellennachweise zu unterbrechen. Es kann niemanden entgehen, welch eine neue und unbekannte Gedankenwelt für das lateinische Abendland des XII. Jahrhunderts mit dieser Synopsis der Metaphysik sich aufthun mußte, wie viele neue Forschungsaufgaben in dieser kurzen Skizze für die Zukunft der wissenschaftlichen Bethätigung darin zu Tage traten.

Es wurde bereits erwähnt, daß für metaphysische Fragen im XII. Jahrhundert nur die Araber als Quelle in Betracht gezogen werden können. In der That stammt auch dieses ganze Kapitel nach Inhalt und Form aus drei arabischen Schriftstellern: Al-Farabi, Avicenna und Al-Gazel. Der Löwenanteil fällt den beiden ersten zu: Die Definitionen der Metaphysik, die Bezeichnung des Genuscharakters, die Feststellung der Materie unserer Wissenschaft in ihrer eigentümlichen Fassung, die vier Teile der Metaphysik, ihre verschiedenen Namen und die Stellung innerhalb

[1]) Als Parallele zu dieser aus Al-Farabi, De scientiis entnommenen Stelle verweise ich auf Al-Farabi, Fontes quaestionum cp. 3 ff. bei Schmölders, Documenta philosophiae Arabum. Bonnae 1836. S. 44 ff. und Aristoteles, Met. XI, 7 f.

des Wissenschaftsganzen, die abschließenden Bemerkungen über den Nutzen dieser Wissenschaft — all das ist eine geschickt zusammengestellte Exzerptensammlung aus den ersten Kapiteln der Metaphysik des Avicenna. Die Entlehnung ist meistens — nicht immer — eine wörtliche; oft faßt Gundissalin nur kurz zusammen, was Avicenna in weiterer Ausführung vorträgt.

In diese aus dem großen Araber entnommene Exzerptenmasse flicht er dann einige Entlehnungen aus Al-Gazels Philosophie (die übrigens ebensogut auch als loci communes gelten können) über die species metaphysicae und aus Al-Farabi. De scientiis die Angaben über den Stufengang der Metaphysik ein.

Es ist nicht zu übersehen, daß — worauf wir übrigens noch zurückkommen müssen — die Bezeichnung der materia der Metaphysik auch in der Einleitungsschrift des Michael Scotus verwertet ist und zwar in nahezu wörtlicher Übereinstimmung mit Gundissalinus, so daß eine Verwandtschaft beider Schriften absolut sicher gestellt ist. — In anderer Weise, als Gundissalin, fixiert aber Michaël Scotus die Teile der Metaphysik, so daß für diese spezielle Stelle Abhängigkeit jedenfalls auszuschließen und entweder eine zweite Quelle für Scotus oder eine freie Umarbeitung anzunehmen ist.

Damit ist der Kreis der spekulativen Wissenschaften abgeschlossen. Aber es ist noch auf einige Spezialwissenschaften hinzuweisen, die zu den spekulativen Wissenschaften gehören, sei es als deren Teile, sei es als deren propädeutische Unterrichtsfächer. Gundissalinus stellt dieselben nunmehr als noch speziellere Unterabteilung dem vorangegangenen Teil gegenüber (die ἐπιδιαίρεσις). Sie umfaßt die grammatischen Wissenschaften, die Logik und die bereits behandelten mathematischen Disciplinen. Auf den ersten Anblick könnte es also scheinen, als hätten wir das althergebrachte Trivium und Quadrivium vor uns als ein kompaktes Ganzes und mit der centralen Stellung, welche ihm das vorscholastische und frühscholastische Mittelalter zuwies. Und doch wäre nichts irriger, als dies: Denn fürs erste machen in dem Wissenschaftssystem des Gundissalin die sogenannten sieben freien Künste in keiner Weise den gesamten Wissenschaftsinhalt aus,

wie etwa in der Schrift seines Zeitgenossen Adelhard von Bath, De eodem et diuerso (ed. Willner) oder in Martianus Capella, De nuptiis Mercurii et Philologiae, vielmehr ordnete er diese dem eigentlich philosophischen Betrieb völlig unter. Darin liegt ja gerade das Verdienstvolle der Studienreform, die Gundissalinus in seiner Diuisio philosophiae vertritt. Diese Einordnung erfolgt so, daß die sprachlich grammatischen Wissenschaften die Vorbereitungsdisziplinen, die mathematischen aber Teile der theoretischen Philosophie werden. Sodann aber löst sich bei ihm auch die Logik (Dialektik) aus dem Dreibunde los, dem sie im alten Trivium angegliedert war, und nimmt nunmehr eine selbständige Stellung ein, und zwar wird sie als Mittelglied zwischen die grammatischen Vorstufen und die theoretische Philosophie eingeschoben, wie es ihrem Charakter auch wirklich am besten entspricht.

Mit einer aus Al-Farabi, De ortu scientiarum (Paris, Bibl. nat. 16390 fol. 330ra) übernommenen Begründung wird nun zuerst die Grammatik als principium omnium aliarum scientiarum [1]) behandelt.

Grammatik [S. 43–53].

Es liegt bei einem Autor, der in lateinischer Sprache über Grammatik und grammatische Fächer schreibt, am nächsten, sich an die nicht spärlich vertretene lateinische Litteratur über diesen Stoff zu halten, namentlich soweit eigentlich sprachliche, nicht sprach-philosophische Thesen zur Behandlung stehen. — Dies trifft nun bei unserem Autor auch wirklich zu, weniger

[1]) Wie Gundissalin die Grammatik an dieser Stelle als den Anfang jeden Wissenschaftsbetriebs bezeichnet, so sehen Cassiodor, Isidor u. a. in ihr die Vorstufe der Theologie (Isidor, Etym. I, 5 die origo et fundamentum liberalium artium). Als solche fand sie auch in den Klosterschulen durch Theodorus Cantuarensis, Tarso, Beda, Egbertus, Alkuin, Hrabanus Maurus u. a. eifrigste Förderung. Donat und Priscian waren die vielgerühmten, vielstudierten und vielkommentierten grammatischen Schulbücher:

„Die besten die wir an grammatik han,
„Das was Donat und Priscian."
(Thomassin v. Zirclaria. XIII. Jhdt.)

Siehe darüber Specht, Geschichte des Unterrichts u. s. w. S. 88 ff. Karl Appuhn, Das Trivium u. Quadrivium in Theorie u. Praxis. In-Diss. Erlangen 1900.

freilich da, wo er über Grammatik im allgemeinen handelt, als vielmehr, wo er auf Rhetorik und Metrik zu sprechen kommt.

Im übrigen ist, wie die Untersuchung ergeben wird, gerade das Kapitel über die Grammatik im allgemeinen noch mehr in Anlehnung an arabische Schriften abgefaßt.

Die Einleitungsworte setzen in höchst eigentümlicher Weise den Unterschied zwischen ars intrinseca und extrinseca fest. Unter ersterer werden die logisch-theoretischen Vorkenntnisse (ars diffiniendi haec et diuidendi et rationibus comprobandi) verstanden, unter dieser die Anweisungen und Regeln für die praktische Ausübung der betreffenden ars, eine Unterscheidung, die denn nach Gundissalin schließlich nichts anderes bedeuten will, als die althergebrachte Einteilung in die theoretische und praktische Seite der betreffenden Kunst. — Es kann keinem ernstlichen Zweifel begegnen, wenn wir der Vermutung, daß diese Einleitung auf die arabische Litteratur zurückweise, größte Wahrscheinlichkeit zuerkennen. Als Anzeichen dafür möchten etwa folgende gelten: Die Unterscheidung von ars intrinsecus und extrinsecus mit ihrer eigentümlichen Bedeutung ist gewiß nicht lateinischen Ursprungs. In der arabischen Litteratur läßt sich vielleicht als Parallelstelle Al-Farabi, De scientiis (S. 10) anführen [1]. — Ebenso ist auch das Beispiel vom Haus, das wir extrinsecus und intrinsecus besehen, ganz dem Geist der arabischen Schreibweise angemessen. Die seltsamen Ausdrücke: „ars extrinsecus non tradit actum sed scientiam ... ars intrinsecus et actum dat et scientiam“ sind wiederum sprachliche Wendungen, die sicherlich

[1]) Dort heißt es: „Et sermones quidem syllogistici aut sunt fixi in anima, aut sunt extra eam in uoce compositi. Sed in anima fixi sunt ex intellectibus pluribus, ordinatis, signatis adiuuantibus se ad uerificandum rem aliquam. Extrinsecis uero cum uoce compositi sunt ... ad uerificandum aliquid super auditum sed sermonibus extrinsecis“, wo die Stelle auf die Logik bezogen wird und viel verständlicher ist. Auch die Ausführung der „antiqui“ ist hier wie dort nicht zu übersehen. — Für die Grammatik wüßte ich eine Parallelstelle nicht zu nennen. Sollte am Ende eine Übertragung der Rhet. gr. VII, 2 ff. erhaltenen stoischen *εἴδη λόγου* (*λόγος ἐνδιάθετος*, *λόγος προφορικός*: *θεωρητικός* und *πρακτικός*) von der Rhetorik auf die Grammatik vorliegen, oder eine solche von der Unterscheidung der Logik in rationalis (Dialektik und Rhetorik) und sermotionalis (Grammatik u. s. w.), wie wir sie auch bei Hugo v. St. Viktor finden? (Didascal. 1, 12.)

nicht aus dem lateinischen Sprachgeist herausgewachsen sind, selbst wenn man an die philosophische Terminologie die Concession einer gewissen Fremdartigkeit machen muß.

So dürfte es nicht unberechtigt erscheinen, für diese Einleitungsworte auf arabischen Charakter und Ursprung zu erkennen.

Die Grammatik ist zu definieren als ars uel scientia gnara recte loquendi recteque scribendi -- aus Isidorus, Etym. I, 5, 1 und I, 1, 5. Zur Bezeichnung derselben als ars, doctrina, disciplina facultas siehe Cassiodor, De artibus lib. praef. (Migne, a. a. O. S. 1151). Isidorus, Etym. I, 1 f. Sie kehrt (wenigstens in beschränkter Weise, in den Formen ars, disciplina) auch bei den alten Grammatikern immer wieder. Die lateinischen Grammatiker (besonders Marius Victorinus ed. Keil gr. lat. VI, 4, der sich auf Varro bezieht, vgl. auch Aug. De ord. II, 12, 35) betonen drei Momente im Begriff der Grammatik: intellectus poëtarum, recte loquendi scribendique ratio. (Ebenso Sergius, Expl. in Donatum). So wie sie hier steht, hat sie ihre unzweifelhafte Parallelstelle bei Vincenz von Beauvais, Spec. doctr. I, 13, der sie aber dem Isaak zuschreibt. „Idem est ars et scientia, doctrina quoque disciplina et facultas: Dicitur enim ars quia regulis suis artat, doctrina autem a doctore, disciplina a discipulo. Scientia uero cum iam tenetur in animo, sed quoniam in anima ipsa prius est in dispositione, postea uero in habitu, ideo scientia ipsa, cum jam est habitus mentis appellatur, facultas, quia dat facultatem operandi secundum artem". — Die Übereinstimmung mit unserer Stelle (44, 18—45, 4) ist ganz augenscheinlich -- nur

¹) Für die griechischen Definitionen der Grammatik sei verwiesen auf Sext. Empir. Adv. Gramm. (ed. Bekker S. 609 ff). Dionysius Thrax (Gramm. ed. Bekker, Anecd. gr. S. 629) definiert sie als *ἐμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγόμενον.* Diese Definition kann auch als die griechische angesehen werden. Wir treffen sie auch in dem Isagogen-Kommentar des Ammonius wieder. — Bei den lateinischen Grammatikern wird meist die Definition verwendet, die sich an die griechische anlehnt: a) Grammatica est peritia pulchre loquendi ex poëtis illustribus auctoribusque collecta. (Cassiodor, De art. lib. Migne, PL. 70, 1192. b) gr. est scientia recte scribendi et enuntiandi interpretandique poëtas. (Asper. ed. Keil, gr. lat. V, 547.) Vgl. auch Apphun, a. a. O. S. 16 f.

eine Schwierigkeit ist da: In der Leydener Ausgabe der Definitionen Isaaks steht sie nicht. Kann sie überhaupt von Isaak herrühren, der arabisch schrieb? Augenscheinlich haben wir doch hier lateinische Etymologieen vor uns (ars artat u. s. w.). Wenn aber dies, dann kann dieser Zusatz, so wie er hier lautet, nur vom Übersetzer in unsere Schrift hineingekommen sein, oder muß wenigstens die dem lateinischen Idiom entsprechenden Änderungen erfahren haben: als dieser aber wird Gerhard von Cremona bezeichnet [1]), oder aber er ist überhaupt nie in Isaaks Definitionen gestanden und die Angabe des Vincenz beruht auf einem Irrtum. Ebensowenig als die Definition der Grammatik sich schlechtweg auf die alten Grammatiker zurückführen läßt, ist dies der Fall bei der Definition der Verstöße, die durch die Grammatik vermieden werden sollen, des Soloecismus und Barbarismus [2]). Die von Gundissalin gegebenen Definitionen scheinen als etwas erweiterte Überarbeitungen der herkömmlichen und durch Isidor Etym. I, 37 u. 38 hinlänglich bekannten Begriffsbestimmungen angesehen werden zu müssen.

Um diese beiden Fehler zu vermeiden, hat die Grammatik einerseits die Bedeutungen der einzelnen Worte in jeder Sprache zu beachten, andererseits die Regeln zu lehren, nach welchen sie zusammengestellt werden: jenes lernt das Kind durch bloßes Hören, dieses der Erwachsene durch Studium der in der Grammatik geltenden Regeln. — Hiermit setzt nun wieder als Quelle Al-Farabi's Traktat De scientiis ein, der, nur unterbrochen durch das

---

[1]) B. Hauréau, Notices et extr. V, 77. — Für den Satz, daß die Wissenschaft in der Seele sei, wird Aristoteles angerufen. Es kann wohl kaum eine andere Stelle gemeint sein, als entweder: De gen. an. I, 22. 730 b 15 ff.: *ἡ μὲν ψυχὴ ἐν ᾗ τὸ εἶδος καὶ ἡ ἐπιστήμη κινοῦσι τὰς χεῖρας* u. s. w. oder etwa De an. III, 4. 429 a 27: *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.*

[2]) Diese beiden Begriffe kehren bei allen Grammatikern wieder. Es sei verwiesen auf Quintilian, Instit. or. I, 5, 6. 34. Priscian XVII, 6. Donat ed. Keil IV, 392. Charysius ed. Keil I, 266. Diomedes ebd. I, 453. Augustin, De doctr. christ. II, 13 u. a. Sie lassen sich zurückverfolgen bis zu den Stoikern, deren hohe Verdienste um die grammatische Wissenschaft bekannt sind. s. Zeno bei Diog. Laërt. VII, 40. vgl. G. Schepss, De soloecismo. Straßburg 1875. Volkmann, Rhetorik der Griechen und Römer. S. 396 Anm. 1.

genus und die materia artis grammaticae, S. 47 mit einer längeren Ausführung über die partes weiterfährt. — Das Genus dieser Kunst (womit hier ihre Qualität bezeichnet werden soll) ist, daß sie als eine litteralis scientia anzusehen ist, die sich von Rhetorik, Logik, Mathematik spezifisch unterscheidet [1]. — Ihr Gegenstand ist der Laut (uox, elementum) und seine Verbindung zur Silbe, Wort, Satz. Nun folgt aber Gundissalin keineswegs den lateinischen Grammatikern in der Einteilung der Grammatik [2], sondern er befragt wiederum seinen arabischen Gewährsmann Al-Farabi, der ihm die Behauptung bietet, daß die Grammatik aller Nationen in sieben Teile zerfalle: 1) in die Lehre von den Wörtern; 2) die Lehre von den Sätzen; 3) von den einfachen einzelnen Wörtern; 4) von den zu Sätzen zusammengesetzten Wörtern; 5) Rechtschreibung; 6) richtiges Sprechen und 7) Metrik (scientia regularum ad nersificandum). Diese Teile werden dann unter Benutzung Al-Farabis ausführlicher im Einzelnen behandelt, was wir aber nicht weiter verfolgen wollen [3]. — Die Species der Grammatik sind die verschiedenen Sprachen selbst, die lateinische, griechische, hebräische, arabische und andere [4].

Nun weiß unser Gundissalinus über das instrumentum gram-

---

[1] S. 47, 6: eos reddit litteratos. Vgl. Vincenz v. Beauvais, Spec. doctr. II, 1: Nec dico, quod littera, sillaba, dictio et oratio artis huius sint materia licet hoc omnes antiqui dixerunt, sed vox potius. — Diese Stelle steht unter Isidoruscitaten bei Vincenz. Ich konnte sie indessen bei Isidor nicht auffinden.

[2] Diese wird vielmehr geradezu abgelehnt: Qui autem dicunt litteram, sillabam, dictionem et orationem partes esse artis grammaticae, falluntur (S. 49, 20 f.).

[3] Die Bemerkungen über die Compositio dictionum S. 49 sind als Reminiszenzen aus den drei σχήματα der Griechen zu betrachten, die auch in der syrischen Grammatik auftreten. Siehe Merx, Histor. art. gramm. apud Syros S. 33 f.

[4] Ich verweise wiederum auf die Parallelstelle bei Vincenz v. Beauvais, Spec. doct. II, 1 (anscheinend aus Isidor, ohne daß ich die Stelle nennen könnte). — Die Darlegungen über officium grammaticae sind offenbar eine Überarbeitung der Angaben der Grammatiker über die Vermeidung des Barbarismus und Soloecismus, welche, wie auch sie übereinstimmend hervorheben, tam in scribendo, quam in loquendo vorkommen können. Das Isidoruscitat: „figura est uitium cum ratione“ dürfte wohl zu identifizieren sein mit Etym. I, 35, 7, ist aber ungenau.

maticae ganz merkwürdige Dinge zu sagen, — die wunderlichsten aber über die instrumenta loquendi, für die er glücklich die Zahl neun herausfindet, die dann mittelst einer ganz abenteuerlichen Kombination mit den neun Musen zusammengebracht werden. Es verlohnt sich nicht, weiter darauf einzugehen [1]). — Die Ableitung des Namens ist die herkömmliche und unserem Autor wohl durch Isidorus (Etym. I, 5, 1) direkt vermittelt [2]).

Die Stufenfolge: littera, sillaba, dictio, oratio ist so allgemein in der grammatischen Litteratur bekannt, daß ein spezieller Nachweis über die einschlägige Quelle nicht zu führen ist, um so weniger, da die Form, in welcher dieser althergebrachte Stufengang vorgelegt wird, von Gundissalin selbst herstammt. Im übrigen können diese Bemerkungen des Gundissalin keine besondere Bedeutung beanspruchen.

Poëtik und **Rhetorik** [S. 53—69].

Der Grammatik als litteralis scientia treten die Poëtik und die Rhetorik als ciuiles scientiae an die Seite als vorbereitende Wissenschaften auf die philosophischen Disziplinen. Beide waren in dem Studienbetrieb der Vor- und Frühscholastik sicherlich nicht zu kurz weggekommen: hatten doch eine Reihe der hervorragendsten Männer wie Beda, Alkuin, Bonifatius, Cruindmelus, Hrabanus Maurus (in seinem Grammatikkompendium) Anleitungen über Behandlung der Metrik (und diese wurde ja doch mit

---

[1]) Die Ableitung von „musa a moys, quod est aqua“ ist indessen nicht ganz neu: Ich verweise für die zweite Hälfte auf Clemens Alexandrinus, Strom. I, c. 23 (Migne PGr. VIII, 897): wo (nach Philo Jud. und Josephus): *Μωϋσῆν, ἐτύμως, διὰ τὸ ἐξ „ὕδατος“ ἀνελέσθαι αὐτό· τὸ γὰρ ὕδωρ „μῶϋ“ ὀνομάζουσιν Αἰγύπτιοι.* Diese Interpretation scheint auf das Syrische zurückzuweisen. Hugo v. St. Viktor, Didasc. II, 9, wo musica a moy i. e. ab aqua uocabulum sumpsit, eo quod nulla euphonia i. e. bona sonoritas sine humore fieri potest. — Von da ist es nicht mehr weit bis zu musa a moys, quod est aqua, wofür dann noch an die Stelle Isid., Etym. VIII, 11, 96: Ipsas autem dicunt et musas, quas et nymphas, nec immerito, nam aquae motus musicem efficit (vgl. ebd. III, 15, 1 u. VIII, 17, 9) erinnert werden kann.

[2]) Für die Ableitung des Namens ab effectu: „quod litteratos reddit“ haben wir schon oben auf die Parallele bei Vincenz v. Beauvais, Spec. doctr. II, 1 hingewiesen.

Poësie identifiziert) gegeben. Die Stellung, welche man dieser ars metrica oder poëtica im Wissenschaftskomplex zuwies, war eine verschiedene: meist rechnete man sie zur Grammatik, wohin sie auch gehört, und behandelte sie im Anschluß an diese. In den arabischen Schulen bildete sie, wie wir oben sahen, einen nicht unwesentlichen Teil der Musikwissenschaft [1]. Gundissalinus seinerseits verselbständigt sie, indem er sie mit der Rhetorik zusammenfaßt unter dem Genusbegriff ciuilis scientia. Die Rhetorik ihrerseits geht damit einen Bund ein, der ihr ursprünglich wiederum nicht zukommt, insofern sie früher zusammen mit der Logik die dritte triviale Wissenschaft, die Dialektik, gebildet hatte. Dies müssen wir bei der Lektüre der Ausführungen des Gundissalin im Auge behalten; Reminiszenzen daran finden sich zu öfteren Malen. Sachlich vermögen seine skizzenhaft kurzen Bemerkungen ein eigentliches wissenschaftliches Interesse nicht zu beanspruchen: Sie bewegen sich, teils in wörtlicher Anlehnung, teils in unwesentlichen rein formellen Abweichungen ganz und gar auf dem Boden der lateinischen Kompendienlitteratur über diese Materien. Es erübrigt sich somit, eine eingehendere Darstellung des Gedankengangs unseres Schriftstellers zu geben: wir können uns sofort seinen Quellen zuwenden, deren Erforschung allein von eigentlichem Wert an dieser Stelle ist: Es ist ganz naturgemäß zu erwarten, daß wir hier auf lateinische Vorlagen geführt werden, und diese Erwartung täuscht nicht. Es läßt sich auch voraussehen, daß der Litteraturkreis, aus dem unser Autor schöpft, nicht allzuweit gezogen sein wird: auch das trifft zu. Es kommen nämlich vor allem drei Quellen in Betracht, die Gundissalin benutzte: Isidorus, der Etymol. I, 39 ff. die Metrik als Bestandteil der Grammatik behandelt. Aus ihm ist entnommen die Erklärung der mensura, der materia, der partes. Den größten Teil dieser metrischen Erklärungen lieferte Beda mit seiner ars metrica [2]. Daß hier eine direkte Entlehnung

---

[1] Vergl. Kiesewetter, Die Musik der Araber. Leipzig 1842.

[2] ed. Keil, grammatici latini VII, 217 ff. Beda schöpfte nicht etwa aus einer christlichen Quelle, sondern verwob für die Herstellung seiner ars metrica Auszüge aus älteren Metrikern, insbesondere aus Victorinus, Audax, Mallius Theodorus, Donatus und den Donatkommentatoren

stattgefunden hat, wird absolut sicher gestellt durch die größtenteils ganz wörtliche Übereinstimmung der beiden Texte, wogegen die etwas freiere Wiedergabe der Metren, die zudem teilweise aus Donat ergänzt sind, keine Gegeninstanz bilden kann, wenn wir bedenken, daß die Übereinstimmung bis auf die Beispiele und Anführung der kirchlichen Hymnen vorhanden ist. Darnach sind nun auch die Citate der lateinischen Dichter bei unserem Schriftsteller zu bewerten: unter die Lehnstücke aus Isidorus fallen Terenz, Avian und Horaz. In den Bedastellen finden wir die Cantica Canticorum, Vergils Aeneis und Georgica, Parabolae Salomonis, Ecclesiastes, Psalterium, Job und Homer. — Auf Gundissalin selbst entfällt die Erwähnung der Horazischen Oden, der Boëthianischen consolatio philosophiae und die Citate aus der Horazischen ars poëtica (v. 73 f., 256, 333, 343) und aus den Epoden I, 1.

Die Rhetorik [S. 63—69].

Versuchen wir die Ausführungen Gundissalins in die litterarische Umgebung zu stellen, die ihm den Stoff geliefert hat, so ist es genau dasselbe Material, das als rhetorisches Gemeingut in den Rhetoriken der lateinischen Litteratur von Cornificius und Cicero bis auf Longinus und Syrianus zu finden ist, sachlich aber von Aristoteles in seiner Rhetorik festgestellt wurde.

Die Definition der Rhetorik als scientia bene docendi *(ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν)* ist wahrscheinlich aus Isidor. Etym. II, 1, 1 genommen, womit sich ja auch die zweite angegebene Definition berührt [1]), während die dritte, die zugleich den Zweck der Rhetorik enthält, an die aus Cicero erwähnte Definition bei Quintilian II, 15 anklingt. Auf den Boden der Rhetorenlitteratur werden wir durch Gundissalin ausdrücklich ver-

---

Pompeius und Sergius. s. Keil, a. a. O. S. 221 ff. u. A. Ebert, Geschichte der Litteratur des Mittelalters I, 649. Er steht also mit seiner Metrik auf dem Boden der alten varronischen Schule.

[1]) Die „publicae und priuatae causae“ in dieser zweiten Definition erinnern an Quintilian III, 4, 10 (auf Platon, Soph. 222 C: *τὸ μὲν ἕτερον* (sc. *γένος*) *ἰδίᾳ, τὸ δὲ δημοσίᾳ γιγνόμενον* sich beziehend).

wiesen, wenn er einmal die Definitionen der Philosophen nicht ausdrücklich anführen will und im übrigen auf Quintilian verweist [1]).

Von jeher wurde die Rhetorik ganz naturgemäß vor allem in ihrer Bedeutung für die Gerichtsrede (durch den Einfluß der aristotelischen Rhetorik auch für die Staatsrede) erkannt. Sie wird geradezu durch Aristoteles der Politik zugeteilt (Rhet. I, 2 1356 a 28: *διὸ καὶ ὑποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς ἡ ῥητορική*) oder wenigstens als ebensosehr der Logik als der Politik angehörig bezeichnet (Rhet. I, 4. 1359 b 9: *σύγκειται ἔκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πολιτείας*). So erhielt sich diese Einreihung unter die ciuiles scientiae auch in der lateinischen Rhetorenlitteratur [2]): Cicero, De inuent. I, 6. Quintilian, Boëthius, De diff. top. IV. — Und zwar ist die Rhetorik als die maior pars der scientia ciuilis zu bezeichnen [3]).

Als materia der Rhetorik — richtiger wäre es freilich, zu sagen, als Materie ihrer Anwendung — müssen die Streitfragen (causae), vorab die gerichtlichen Streitfragen genannt werden. (Vgl. Quintilian II, 21, Boëthius, De diff. top. IV Migne,

---

[1]) Die Definition des Xenokrates (*ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν*. Sext. Emp. adv. rhet. c. 6 p. 675. Diog. Laërt. VII, 42. Rhetores graeci VII, 8) wurde von den Stoikern aufgenommen. (Sie wird wieder verwertet in dem Buche des Fortunatian und wird auch bei Quintilian erwähnt II, 14, 5 u 15, 33. Cicero, De or. I, 83.) Hermagoras (bei Troilus, Rhet. gr. VI, 52) *δύναμις τοῦ εὖ λέγειν τὰ πολιτικὰ ζητήματα.* Die Erweiterung dieser einfachen stoischen Definition durch den Zusatz „in quaestione ciuili" geschah in der lat. Rhetorik durch Sulpitius Victor. (Vgl. aber auch Ammonius in Porph. Isag. ed. Busse S. 1: *ῥητορικὴ δύναμις τεχνικὴ πιθανοῦ λόγου ἐν πράγματι πολιτικῷ τέλος ἔχουσα τὸ εὖ λέγειν.* cf. Arist., Rhet. I, 2. 1356 a 28.) und kam durch Augustinus auf Cassiodor, von diesem auf Isidor, Alkuin u s. w. Vgl. Spengel im Rhein. Museum XVIII (1863), 481–526 f., besd. S. 518 ff. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer. (2. A.) Leipzig 1885. — Über den Antagonismus zwischen Philosophen und Rhetoren, der auch hier durchleuchtet, berichtet Cicero, De or. I, 75. 83 und Philodem; s. Spengel a. a. O. 486 f.

[2]) Die Belege siehe bei Spengel, a. a. O. S. 494 f. u. 513.

[3]) Die aus Boëthius, De diff. top. IV beigebrachte Stelle, wonach die Rhetorik als facultas aufzufassen sei, dürfte auf Aristoteles beruhen, der die Rhetorik nicht als *ἐπιστήμη*, ja nicht einmal als *τέχνη* gelten läßt, sondern nur als eine *δύναμις*, eine Fähigkeit, die man schließlich zur *τέχνη* erheben könne (Eth. I, 1. 1094 b 13). Auch Cicero bezeichnet sie als facultas, Quintilian als vis.

PL. 64, 1205 ff.), Cassiodor a. a. O. PL. 70, 1160, Isidor, Etym. II, 4, Alcuin, De Rhetorica ed. Hahn S. 526) mit ihren circumstantiae. Diese ciuiles quaestiones können sich aber entweder auf das Gerechte und Ungerechte, oder auf das Nützliche und Schädliche, oder auf das Ehrbare (Lob und Tadel) beziehen. — So ergeben sich drei Treile: die Gerichtsrede, die beratende (parlamentarische) und die beweisende (epideiktische = Volksrede?). Wir erkennen sofort hierin aristotelisches Lehngut: Rhet. I, 3 1368 b 6 ff.: *ὥστ᾽ ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν· συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν* [1]) u. s. f. Sie vererbten sich auch zu den Lateinern: Cicero, De inuent. I, 5, 7; II, 4, 12 Cornif. I, 2, 2, Quintil. III, 4 u. 5, Fortunatian, Boëthius (a. a. O. 64, 1207), Cassiodor a. a. O. und Isidor, Etym. II c. 3 u. a. In all diesen Arten der Rede hat der Rhetor die Aufgabe, überzeugend zu sprechen, wenn er auch (nach Aristoteles Topica I, 3) dieses Ziel faktisch nicht erreicht [2]). — Vgl. Arist. Rhet. I, 2, Cicero, De inuent. I, 6, Quintilian, II, 15, 5, Plinius lb. IV. epist. u. a. — Die rhetorische Rede, deren der Redner zu diesem Zwecke sich bedienen muß, weist nach Gundissalin fünf Teile auf: Exordium, narratio, partitio, confirmatio und epilogatio. — Es ist leicht einzusehen, wie diese Einteilung aus der aristotelischen Vierteilung: Einleitung, Darlegung des Sachverhalts *(πρόθεσις)*, Beweisführung, Schluß (Rhet. III, 14 f.) ent-

[1]) Diese Dreiteilung wäre, falls die Rhetorika ad Alexandrum voraristotelisch und dem Anaximenes zuweisen wäre (Philologus XVIII [1862], 604 ff.), — was aber kaum der Fall sein dürfte — in die Zeit vor Aristoteles zu setzen. s. Zeller, Phil. d. Gr. II, 2 (3. A.) S. 78 Anm. 2. Logisch fehlerhaft ist sie zwar auf alle Fälle. — Daß sie aus der aristotelischen Rhetorik auch in den Wissensbesitz der Araber übergegangen war, lehrt ein Blick auf Alfarabi, Rhetoricorum Aristotelis Alpharabii epithoma. Venedig 1515. f. 2ra.

[2]) Dieses auch S. 85, 21 (Medizin) benutzte Aristotelescitat ist dem Gundissalin entweder durch die Araber oder durch Boëthius, Interpret. in Top. (Migne, PL. 64, 911) zugekommen. Ein Vergleich beider Stellen wird eher die S. 221 f. ausgesprochene Vermutung bestätigen:

Gundissal. S. 67, 8—10.	Boëthius, a. a. O.
Orator non semper persuadebit, set si de contingentibus nihil omiserit, sufficienter eum propositum suum habere dicimus.	Nam neque rhetor omni ex modo persuadebit, neque medicus sanabit, sed si ex iis quae contingunt, nihil omiserit, sufficienter eum disciplinam habere diximus.

standen sein muß: dadurch daß für die *πρόθεσις* die gerichtliche narratio und die dispositio eingeschoben wurde. — Die Einteilung wechselt zwischen vier bis sechs Teilen: Cicero, De inuent. I, 14. Cornif. I. 3, 4 hat sechs Teile (= Boëthius, De diff. top. IV. Migne, PL. 64, 1208), dagegen in seiner letzten oratorischen Schrift De part. orat. I, 3 hat Cicero nur vier Teile. Quintilian, Inst. or. IV, prooem. 6 spricht von vier und fünf Teilen (Exordium, narratio, egressio, propositio, partitio (V, 10, 54 u. III, 3: vgl. dazu Spengel, Rhein. Mus. XVIII (1863), 504 ff. [1]); Rhetoricorum Aristotelis Alpharabii epithoma. Venedig 1515 f. 2ra; Cassiodor, de art. lib. (Migne, PL. 70, 1164): sechs Teile; Isidor, Etym. II, 7: vier.

Der artifex dieser ars ist der orator, der mit der althergebrachten Catonischen Definition nach seiner ethischen und scientifischen Qualifikation bezeichnet wird als uir bonus dicendi peritus. (Quintilian XII, 1, 1; Seneca, Controv. 1. präf. 9; Fortunatian, 81, 5; Cassiodor a. a. O.; Isidor, Etym. II, 3, 1 f.) Diesen Schlußabschnitt hat wörtlich Isidor geliefert [2]).

Wenn wir nun diesen Sachverhalt überdenken: Es ist im wesentlichen die aristotelische Auffassung der Rhetorik, und zwar in der Form, wie sie in der lateinischen Rhetorenlitteratur sich widerspiegelt, aber meist ohne wörtlichen Anschluß an eine Vorlage, so glaube ich den Schluß als berechtigt ansehen zu dürfen, daß Gundissalin in diesem Kapitel formell etwas selbständiger den ihm durch Cicero, Quintilian, Boëthius und Isidorus dargebotenen Stoff bearbeitet und seinem Schema eingefügt hat.

---

[1]) Bei Anaximenes: *εὕρεσις, λέξις, τάξις*. Die Stoa hatte nach Diog. Laërt. (VII, 43) vier Teile: *εὕρεσις, φράσις, τάξις, ὑπόκρισις*. Die von Cicero verworfene memoria (De or. 54) ist auch hier nicht aufgenommen.

[2]) Der Satz, daß man in irgend einem Fache tüchtig werde durch natürliche Anlage (*φύσει*, ingenio, natura), oder durch Übung (*ἄσκησις, ἔθος*, consuetudo, usus, exercitatio) oder endlich durch Unterricht (*τέχνη*, arte, scientia) wurde nach L. Spengel, a. a. O. S. 487 und in Münch. Gel. Anzeigen 1840 n. 134 durch die Sophisten (Protagoras) aufgestellt und von Cicero recipiert. Siehe de orat. I, 5. 14; II, 70; III, 77. Top. 78. Quintil. III, 5, 1. Augustinus, De ciu. Dei XI, 25. Hugo v. St. Victor, Didasc. III, 7. Cassiodor, De art. ac discipl. c. 2 (Migne, PL. 70, 1157). Bei den Griechen vgl. Plato, Phaedr. 269 D u. a. Aristoteles, Diog. Laërt V, 18. Vgl. auch Volkmann, a. a. O. S. 30 ff. u. Spengel, a. a. O.

Der Stufengang Grammatik, Poëtik, Rhetorik liegt begründet in dem stufenmäßig voranschreitenden Lehrziel dieser Wissenschaften: recte loqui, delectare aut prodesse, persuadere et monere. Freilich begegnet es dem Gundissalin, daß er nachher die Rhetorik und Poëtik als Teile der Logik wieder aufführt [1]), weil sie in seiner dortigen arabischen Vorlage ihr gleichfalls angegliedert sind.

Die Logik [S. 69—83].

Die Behandlung der Logik von seiten unseres Schriftstellers erfordert unser ganzes Interesse: Was er in diesem Kapitel uns bietet, ist ein merkwürdiges Gemisch von Elementen aus der philosophischen, aristotelischen und platonischen, wie aus der Rhetoriklitteratur, die er ja allerdings nach arabischem Muster in die Logik einbezieht.

Das frühere Mittelalter kannte wohl die aristotelische Logik im großen und ganzen, aber nicht aus den primären Quellen, dem ganzen aristotelischen Organon, direkt, sondern vielmehr in der Kommentar- und Kompendienform, wie wir sie durch die Namen Augustin und Pseudo-Augustin, Boëthius, Cassiodorus, Isidorus, Marcianus Capella kennen, wobei zudem die Kenntnis der beiden Analytiken, der Topik und Sophistici Elenchi völlig abgeht [2]). Erst durch die Syrer und Araber wurde die Kenntnis auch der logischen Schriften des Aristoteles ihrem vollen Umfang nach wieder ermöglicht. Es wird uns also durch den Umstand, daß in diesem Kapitel die sämtlichen aristotelischen Logikschriften

---

[1]) Ob in diesem Kapitel irgendwelche Einwirkung des bei Steinschneider (Alfarabi S. 59) erwähnten und von Nagy (Rendiconti della reale Accad. d. Linc. Classe della sc. mor. etc. V, 2 (1893) S. 684 ff. ausführlicher besprochenen Rhetorikkompendiums des Al-Farabi stattgefunden habe, kann ich leider nicht feststellen, da mir die sehr seltene declaratio compendiosa [per uiam diuisionis] super libris rhetoricorum Aristotelis, Venedig 1481, nicht zugänglich ist — Ich glaube übrigens kaum, daß ein solcher Einfluß anzunehmen ist; die völlig lateinische Färbung dieses Abschnittes, die wiederholten Citate aus Cicero und Quintilian, die sicherstehende Benutzung des Boëthius, lassen eine solche arabische Einwirkung für dieses Kapitel nicht wahrscheinlich erscheinen.

[2]) Vgl. dazu C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Leipzig 1861. II, 1 ff.

erwähnt und ihrem Inhalte nach kurz näher bezeichnet werden, allein schon nahe genug gelegt, die Kenntnisse des Gundissalinus für diese Dinge auf arabische Einflüsse zurückzuführen. Wir können diesen Nachweis aber auch im Detail für die einzelnen Abschnitte teils direkt, teils indirekt führen. Gehen wir zu diesem Zweck auf die Einzelheiten dieses Abschnittes ein.

Die Logik nach Ciceros Vorgang (vgl. Boëthius in Top. I. Migne, PL. 64, 1041 f. u. Cic. Top. 2) als ratio disserendi diligens oder scientia disputandi integra definiert, ist eine philosophische Wissenschaft. Aber, wie schon die Einreihung derselben als Zwischenstufe zwischen den scientiae eloquentiae und sapientiae erkenntlich machen will, ist ihr Verhältnis zur philosophischen Gesamtwissenschaft ein ganz eigenartig zu bestimmendes. Gundissalinus erklärt dasselbe näherhin damit, daß er sie sowohl als Teil, wie als Mittel der philosophischen Forschung bezeichnet. Er begründet dies dadurch, daß für eine wissenschaftliche Kenntnis, die ja notwendig auf das Allgemeine geht, auf die genera, species und ihre Qualitäten, die Logik absolut notwendig ist; denn allein durch die logischen Gesetze (über Abstraktion, Begriffsbildung, Verbindung der Begriffe im Urteil, Beweisführung auf Grund des Syllogismus und der Induction) ist überhaupt erst eine philosophische Wissenschaft denkbar. — Denjenigen also, welche der Ansicht sind, die ganze philosophische Erkenntnis gehe auf in der Erforschung der sensibilia (Einzeldinge) und intelligibilia (Allgemeinerkenntnisse) ist die Logik, — das wissenschaftliche Mittel für diese Erkenntnis — ausschließlich instrumentum philosophiae. Für diejenigen aber, welche daran festhalten, daß die Philosophie auch die dritte Art, „qui accidit intellectibus" zu berücksichtigen hat, ist die Logik ebensowohl Teil als instrumentum der Philosophie (in aliis artibus). Da aber die Logik von den Dingen handelt, die ex nostro opere sind, so ist sie dem Teile der praktischen Philosophie zuzuweisen, welcher die ciuilis ratio ist [1]). — Als solche hat sie aber auch wirklich ihr

[1]) Diese höchst beachtenswerte Ausführung gliedert also die Logik an die Rhetorik (und Poëtik) wieder an, weist aber diese, — ganz im Widerspruch mit der durch Gundissalinus selbst getroffenen Anordnung der Wissenschaften, — der praktischen Philosophie zu, da sie ja

bestimmt abgegrenztes Objekt: Ihre Materie ist das, was den Intellekt angeht, die Disposition unseres Denkvermögens oder die intentiones intellecte secundario [1]), zu welchen wir, als den unbekannten Begriffen, erst durch Schlüsse von bekannten Begriffen aus gelangen. So ist die specialitas und uniuersalitas die Materie der Logik: Der Logiker teilt die uniuersalitas in das Wesentliche (genus, species, differentia [Tabula logica]) und Accidentelle (Eigentümliches und Gemeinsames), Universale. Nicht aber ist die Thesis selbst als solche Gegenstand der Logik, was unter Berufung auf den uns schon öfter entgegengehaltenen Satz Analyt. I, 1 erhärtet wird: Die Logik wird also hierdurch auf das logische Subsumptionsurteil beschränkt, während die Aussage- oder Behauptungssätze ausgeschlossen sind. Gundissalinus schneidet damit eine Frage an, die in der Geschichte der Philosophie keine geringe Rolle gespielt hat und lange Zeit erregt und eingehend erörtert wurde; sie bildete fortgesetzt einen Streitpunkt zwischen der Stoa und der peripatetischen Philosophie. Die Grundlage des ganzen Streits, von dessen Erledigung auch die Eingruppierung der Logik in den Wissenschaftsverband abhängen muß, ist gegeben in der Gesamtauffassung der Logik. Diese kann nämlich eine doppelte sein: entweder sieht man in der Logik nichts weiter, als eine wissenschaftliche

---

ex nostro opere seiende Dinge behandle. Diese Gruppierung ist völlig neu. Sie ist um so bemerkenswerter, als sie auch bei Robert Kilwardby wieder auftaucht. Er unterscheidet zwischen Kenntnis der res diuinae (= quae non sunt ex nostro opere) und der res humanae (= quae sunt ex nostro opere). Jene sind Gegenstand der theoretischen Spekulation, diese sind Objekt der praktischen Philosophie. Zu letzteren gehören die Ethik, Mechanik und Logik. — Das Verhältnis der Logik zu den scientiae sermotionales (Grammatik, Rhetorik, Poëtik) ist ebenfalls ein durchaus schwankendes.

[1]) Zu diesem Ausdruck ist zu vergleichen Albertus Magnus, Metaph. I, 1 c. 1: „scientiae logicae non considerant ens et partem entis aliquam sed intentiones secundas circa res per sermonem positas." Was damit gemeint ist, dürfte klar sein: Die Logik befaßt sich mit den genera und species. Der Ausdruck „zweite Begriffe" (intentiones secundae) ist von Avicenna viel gebraucht und der aristotelischen Unterscheidung der ersten (individuellen, konkreten, in sinnlichen Wahrnehmungsbildern faßbaren) und der zweiten (allgemeinen, im Begriff auszudrückenden, das allgemeine Wesen bezeichnenden) Substanz nachgebildet.

Technik, eine rein formale Methodologie, eine Anweisung zur Auffindung und zum Gebrauch derjenigen Formen und Gesetze, nach welchen eine logische Definition oder eine wissenschaftliche Beweisführung zu verfahren hat. So aufgefaßt, kommt ihr lediglich ein formaler Charakter zu. Man kann aber auch diese Gesetze und Formen in ihrer metaphysischen Bedeutung selbst betrachten, den thatsächlichen Vollzug des Denkens (anthropologische Seite), die allgemeinen Bedingungen und Kriterien seiner Richtigkeit (das Bedingtsein der formalen Denkgesetze durch die Objektivität), ins Auge fassen, m. e. W.: Die Logik und ihre Regeln selbst zum Gegenstand philosophischer Forschung erheben und sie als Teil der Philosophie anerkennen. Aristoteles selbst nimmt nirgends ganz unzweifelhaft klar Stellung zu der eben ausgesprochenen Frage. Doch ist es seiner Anschauung durchaus entsprechend, wenn wir sagen, daß er der Logik vor allem methodologischen Wert zuerkennt. Wenigstens sind wir berechtigt, dies an der Stelle Top. I, 2 zu finden, wo es (von der Topik) heißt: „*Ἑπόμενον δ' ἂν εἴη τοῖς εἰρημένοις εἰπεῖν πρὸς πόσα τε καὶ τίνα χρήσιμος ἡ πραγματεία. ἔστι δὲ πρὸς τρία· πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας ... Πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφότερα διαπορῆσαι ῥᾷον ἐν ἑκάστοις κατοψόμεθα τ' ἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος. ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν*“ [1]). Auf die Stelle Met. I, 3. 995 a 12 sei ebenfalls hingewiesen. Soviel ist indes sicher, daß Aristoteles selbst die Frage theoretisch ex professo gar nicht behandelt hat, daß aber andererseits die thatsächliche Behandlungsweise der Logik seinerseits erkennen läßt, daß er in ihr vor allem die wissenschaftliche Methodenlehre und somit die Propädeutik des philosophischen Studiums sah.

Der Streit erhob sich erst, als man begann, die Logik eigentlich schulmäßig zu behandeln. Die Stoiker vor allem waren es, welche in der Logik einen eigentlichen Teil der Philosophie sahen, welcher der Ethik und Physik als koordiniert zur

---

[1]) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II, 2 (3. A.), 182 f. 185 ff. Überweg-Heinze, Grundriß I (8. A.), 216 f. Prantl, Geschichte der Logik I, 136 ff.

Seite zu treten habe, indem sie geltend machten, daß der Gegenstand einer Wissenschaft doch sicherlich als Teil derselben zu betrachten sei. Wenn er nun als Teil nicht unter eine höhere (anerkannte) Wissenschaft falle, so müsse er als selbständiger Teil der Gesamtwissenschaft gelten [1]). — Ihnen gegenüber halten die Peripatetiker, als deren Wortführer wir Alexander Aphrodisias [2]) bezeichnen können, an der Auffassung fest, daß die Logik nur als *ὄργανον* der Philosophie anzusehen sei, eine Auffassung, die auch in der Kollektivbezeichnung der logischen Schriften des Aristoteles als *Ὄργανον* zum Ausdruck kommt [3]), im übrigen aber, wie die Forderung des Andronicus von Rhodus, daß das Studium der Philosophie mit der Logik beginnen müsse, beweist, bereits bei den älteren Aristotelikern sich vorgefunden haben muß. Plotin, der im fünften Kapitel der ersten Enneade auf die Dialektik zu reden kommt, weist es in schärfster Weise zurück, die Logik als *ὄργανον* der Philosophie zu betrachten, erkennt vielmehr in ihr einen Teil derselben.

Von da ab kehrt die Behandlung dieser Frage ständig wieder bei den Kommentatoren. Bald machte sich eine vermittelnde Ansicht geltend: Ammonius ist es gewesen, der in seiner Einleitung zum Comment. in Anal. prior. (ed. Wallies S. 8 ff.) diese vermittelnde Ansicht angebahnt hat: „*κατὰ γὰρ Πλάτωνα καὶ τὸν ἀληθῆ λόγον οὔτε μέρος ἐστίν, ὥς οἱ Στωϊκοί φασιν καί τινες τῶν Πλατωνικῶν, οὔτε μόνως ὄργανον, ὥς οἱ ἐκ τοῦ Περιπάτου φασίν, ἀλλὰ καὶ μέρος ἐστὶν καὶ ὄργανον φιλοσοφίας*“ [4]). Auch Johannes Philoponus (Comment. in Anal. prior. Prooem.

---

[1]) Diese Beweisführung ist uns erhalten durch Alex. Aphrod. in Anal. prior. ed. Wallies S. 1 f. Johannes Philoponus, Comm. in Anal. pri. ed. Ven. fol. 4r und Scholia Paris. ed. Brandis 140 b 3. Olympiodorus, Proleg. et in Cat. comm. ed. A. Busse (Ar. comm. gr. XII, 1) S. 14 ff.

[2]) Comm. in Anal. prior. ed. Wallies, a. a. O.

[3]) Zur Begründung vgl. Alex. Aphrod., Comm. in An. pr. a. a. O. Comm. in Topic. I, 11 (ed. Wallies S. 74 f.): *ἡ γὰρ λογικὴ πραγματεία ὀργάνου χώραν ἔχει ἐν φιλοσοφίᾳ* u. Scholia ed. Brandis 140 b 22.

[4]) a. a. O. S. 10. 36 ff. Dabei ist allerdings zu beachten, daß Ammonius in Porph. Isag. (ed. Busse S. 23, 14 f.) diese vermittelnde Ansicht nicht vorträgt, sondern sie schlankweg mit dem Aphrodisier als *ὄργανον τῆς φιλοσοφίας* bezeichnet «*ὡς ἐν ἑτέρῳ δείξομεν*». Ebenso Elias, Proleg. ed. Busse S. 26.

ed. Veneta 1536 f. 4) teilt dieselbe Ansicht, die er den Akademikern zuschreibt, zu denen Plato gehöre und er verweist (*διαλεκτική* als identisch mit *λογική* fassend) auf den Phaedrus und Phaedon, wo Plato die Dialektik als Teil auffasse, während sie im Parmenides als Organon erscheine: *ἀλλ' ὅταν μὲν τὴν διαλεκτικὴν αὐτὴν καθ' αὑτὴν χωρὶς ὕλης καὶ πραγμάτων λαμβάνει, τοῦτ' ἔστι τῷ λόγῳ καὶ τῇ διανοίᾳ γυμνὴν θεωρουμένην τῆς χρήσεως, ὡς ὄργανον αὐτὴν λαμβάνει. ὅταν δὲ ἐν χρήσει καὶ γυμνασίᾳ πραγμάτων, τότε αὐτῷ τὸ τοῦ μέρους ἀναπληροῖ χρείαν* . . .[1]). In der That ließ sich erwarten, daß die vermittelnde Ansicht, wie sie uns bei diesen Kommentatoren begegnet und die wirklich die beiden Seiten der Logik richtig beachtet, ihre Verteidiger finden werde: Ganz zweifellos aus der genannten Kommentatorenschule sehen wir sie auf Boëthius übergehen, der ihr in seinem Isagogenkommentar (Migne, PL. 64, 73 f.) ausgedehnte Beachtung schenkt. Er kommt dabei ebenfalls zu dem Resultate, daß die Logik ebensowohl als Teil, wie als Instrument der Philosophie zu betrachten sei, da sie ja ihr eigenes Ziel habe, welches Gegenstand der Philosophie sei; zugleich aber sei sie instrumentum der Philosophie, da sie ja die übrigen Teile der Philosophie unterstützt. So kommt Boëthius zu dem Schlusse: Ita quoque logica disciplina pars quaedam philosophiae est, quoniam eius philosophia sola magistra est. Suppellex uero est, quod per eam inquisita ueritas philosophiae uestigatur[2]).

Diese vermittelnde Ansicht vertritt nun also auch Gundissalinus. Von wo aus ist sie ihm zugegangen? Sicherlich nicht durch Boëthius, denn die Begründung, mit welcher er seinen Standpunkt rechtfertigt, liegt ganz außerhalb dessen, was Boëthius darüber vorzubringen hat. — Beachten wir einmal die sprachlichen Eigentümlichkeiten dieses Abschnittes. — Von der

[1]) Über Olympiodors Ansicht siehe Busse, Porph. Isag. Berol. 1887. S. XLII. und Proleg. et in Cat. comm. ed. A. Busse S. 17, 19 ff. Über Elias u. David (die beide auf Olympiodor zurückgehen) s. Elias in Categ. ed. Busse p. 115 und Olympiodorus, Proleg. etc. ed. Busse S. VII.

[2]) a. a. O. Als Teil der Philosophie betrachten die Logik alle jene, welche die sogenannte platonische (besser: stoische) Einteilung der Philosophie annehmen, die Kirchenväter, Isidor, Alkuin, Hrabanus Maurus, Scotus Eriugena, Richard und Hugo von St. Victor u. a.

eigentümlichen Definition: logica est ratio disserendi diligens sehen wir ab: sie hat ihre Parallelen auch in der lateinischen Litteratur [1]. Vor allem aber sind hierher zu rechnen Bemerkungen, wie die, daß man in der Logik de noto ad ignotum gelangen müsse, Bemerkungen, die in der arabischen Logik immer wiederkehren, wie ein Vergleich mit Al-Kindi, Liber introd. (ed. Nagy S. 57), Al-Farabi, Al-Gazel (Logica ed. Liechtensteyn S. a 2 va und Avicenna (Logica ed. Veneta 1514 fol. 2 va) lehrt [2]. Dazu kommt die uns schon zum drittenmal entgegentretende Bemerkung, daß keine Wissenschaft ihre Materie beweise. Wir kennen dieselbe bereits als arabisches Gemeingut. — Wir werden also kaum fehlgehen, wenn wir diesen ersten Teil unseres Kapitels (über Genus und Materia der Logik) aus arabischen Vorlagen geschöpft sein lassen. Die vermittelnde Ansicht, welche Gundissalinus darin hinsichtlich der Logik, als pars et instrumentum philosophiae vorträgt, war — zweifellos aus der späteren ammonianischen Kommentatorenlitteratur zu den Analytiken, speziell aus Philoponus und Olympiodor — den Arabern nicht unbekannt. Zwar berichtet Albertus Magnus (De praedicab. I, 2): Hanc autem contentionem Avicenna et Alfarabius dicunt esse friuolam et infructuosam. Friuolam quidem, quia in contradicendo sibi intentionem ad idem eodem modo dictum non referunt: dicentes enim, logicam philosophiae partem non esse, realem et contemplatiuam philosophiam uocant; contradicentes autem his et dicentes, logicam partem philosophiae esse, omnem comprehensionem ueritatis qualitercunque existentis siue in se, siue in

---

[1]) Man vergleiche Isidor, Etym. II, 22, 1: Ipsa est philosophiae species, quae logica dicitur i. e. rationalis, definiendi, quaerendi et disserendi potens. Johannes Saresberiensis, Metalog. I, 10 (Migne, PL. 199, 837 B): Est itaque logica (ut nominis significatio latissime pateat), loquendi uel disserendi ratio. Hugo v. St. Victor, Didasc. I, 13 Der Ausdruck diligens begegnet uns auch in der römischen Terminologie, z. B. Cicero, Inuent. II, 5, 18: Ratiocinatio est autem diligens et considerata faciendi aliquid aut non faciendi excogitatio.

[2]) Albertus Magnus, De praedicab. I, 4: logica autem generalis et docens de hoc est ut de subiecto, per quod utens logicus in scientiam uenit ignoti per notum ... Et haec est trium philosophorum sententia, Avicennae scilicet, Alfarabii et Algazelis. Ebendas. I, 5.

nobis cognoscentibus uel operantibus, uocant philosophiam; et sic friuole contendunt non ad idem suam referentes sententiam. Infructuosa etiam huius contentio, quia de proposita nihil declarat intentione. — Dem entspricht es nun allerdings, wenn Al-Farabi und Al-Gazel über diese Frage sich nicht weiter auslassen. Avicenna aber, trotzdem er sie für unfruchtbar erklärt, nimmt dennoch in seiner Logik Stellung dazu, und auch er entschließt sich seinerseits zum Vermittlungsstandpunkt, nicht ohne das Unnütze dieses Streites betont zu haben. Und es scheint mir das Wahrscheinlichste zu sein, daß Gundissalin seine Ansicht aus Avicenna entnahm, soweit hierin auf Grund der lateinischen Venetianerausgabe sich überhaupt ein Urteil fällen läßt [1]). Jedenfalls aber werden wir in der Vermutung, daß dieser Teil aus arabischen Quellen geflossen sei, durch diesen Hinweis bestärkt.

Mit absoluter Sicherheit läßt sich dies behaupten von dem, was Gundissalinus über die Teile der Logik zu sagen weiß. Für die systematische Logik wird innerhalb der arabischen Philosophie die Zweiteilung durchgeführt. Man unterscheidet nämlich die Lehre von der Begriffsbestimmung (Begriff und Definition) und die Lehre von der Bewahrheitung (Urteile, Schlüsse und Argumentation) [2]): so bei Al-Farabi und Avicenna. Dieselbe wird auch von Gundissalinus noch verwertet. Hier folgt er aber einer anderen aus der bibliographischen Litteratur gewonnenen Einteilung, welche an die logischen Schriften des Aristoteles sich anlehnt und — da die Araber auch die Poëtik und Rhetorik unter die logischen Schriften rechneten — achtgliedrig ist. Diese Achtteilung der Logik geht auf Al-Farabi zurück, der sie in seinem „Buch der Vorbereitung zur Logik“

[1]) Die Stelle lautet bei Avicenna, Log. f. 2ra: . . . secundum quod fuerit philosophia tractans et diuidens et inquirens res secundum quod habent esse et diuiduntur in duo praedicta esse, scientia haec secundum eum non erit pars philosophiae, sed secundum quod prodest ad hoc erit secundum eum instrumentum in philosophia. Secundum quem uero philosophia fuerit tractans de omni inquisitione speculatiua et de omni modo, haec scientia secundum eum est pars philosophiae et instrumentum ceterarum partium philosophiae. Die Erklärung will er später geben.

[2]) Prantl, Geschichte der Logik II, 303 u. 321.

aufstellte[1]) und auch alle einzelnen Schriften kommentierte. — Mit jedem Buch findet Al-Farabi auch eine besondere logische Wissenschaft verwirklicht. Diese sind gegeneinander genau bestimmt durch ihre besonderen Gegenstände, von denen sie handeln, die Art und Weise (Methode) der Behandlung, und den Nutzen, der aus ihnen erwächst. Unter allen aber ragt der vierte Teil (die Analytica posteriora), der vom Beweis handelt[2]), am meisten hervor durch seine Bedeutung und seinen Wert, da ja im Grunde genommen die ganze Logik auf diesen Teil abzielt, die übrigen Teile aber nur um dieses vierten willen da sind und nur als präparatorische Einleitungen oder als Anhängsel zur Unterstützung und weiteren Ausführung Geltung beanspruchen können.

Unter diesen acht Teilen dienen fünf zur Erhärtung eines

---

[1]) Sie findet sich auch in Ja'qûbi's Auszügen aus griech. Schriftstellern. dtsch. v. Klamroth, ZDMG 41 (1887), 422 ff. — Steinschneider, Al-Farabi S 14 f. A. Müller, Die griechischen Philosophen in arabischer Übersetzung S. 13. — Der cod. 176 der Medic. Laur. Florenz zieht auch die Isagoge noch herein und kommt infolgedessen zu neun logischen Büchern. S. Steinschneider, a. a. O. S. 29.

[2]) Man beachte das bei Steinschneider, Al-Farabi S. 29 erwähnte Al-Farabicitat, in welchem die Teile des Organons in ihrem Verhältnis zum Beweis besprochen sind. Dieselbe centrale Stellung des Beweises betont Al-Farabi, Vorstudien u. s. w. bei Dieterici, Abhandlgn. S. 86 f.; ebenso die „lauteren Brüder" bei Dieterici, Die Logik und Psychologie der Araber. Leipzig 1868. S. 11: „Aristoteles schrieb darüber drei Bücher, die er als Einleitung zum Buch des Beweises setzte: a) Kategorien, b) Hermeneutik, c) Analytica priora. Seine größte Sorge widmete Aristoteles dann dem Buche vom Beweis. Denn der Beweis ist die Wage der Gelehrten, durch welche sie Wahrheit und Lüge, das Richtige und Falsche, wie auch das Rechte und Unrechte, das Gute und Böse geradeso von einander scheiden, wie die große Menge durch Gewicht, Maß und Elle den eigentlichen Wert der gewogenen, gemessenen und abgemessenen Dinge erkennt". — Ein ähnlicher kurzer Auszug, wie der vorliegende des Gundissalinus ist, steht bei den „lauteren Brüdern" a. a. O. S. 12 f. zu lesen. — Die Zweiteilung: vier vorangehende und vier nachfolgende Schriften der acht Schriften des Organons bei Ja'qûbi (Klamroth, ZDMG 41 (1887), 427 entspricht der Unterscheidung in Theorie und Praxis der Logik oder der des Al-Farabi zwischen richtigem und falschem Beweise. Schmölders, Docum. phil. Arabum p. 21. Diese acht Teile werden übrigens auch schon bei Elias, dem Olympiodorusschüler (in Categ. ed. Busse S. 116 ff.) genannt, wie denn wirklich die Poëtik und Rhetorik schon sehr früh unter den logischen Fächern vorkommt. Prantl, a. a. O. II, 304. Neun Teile (Isagoge eingeschlossen) in der Einleitungsschrift des Avicenna (De diuision. scient.) fol 144 v.

Satzes, nämlich die demonstratiua, topica, sophistica, rhetorica und poëtica. Jede einzelne von diesen hat ihre Eigentümlichkeit. Die demonstratiua (oder certificatiua) stellt Gewißheit in einer vorliegenden Streitfrage her, indem sie das Gegenteil als unmöglich erweist (auf Grund des Contradictionsprinzips). — Die Topik (oder putatiua) gewährt nur Glauben durch wahre und wahrscheinliche Probabilitätsgründe. Die Sophistik (oder erratiua) erzeugt Irrtum; sie ist die sapientia deceptrix. Die Rhetorik (sufficiens) hat die Aufgabe, mit Überredungsmitteln die Herzen zu bewegen. Die Poëtik (imaginatiua) endlich will nur in der vorstellenden Phantasie schöne oder häßliche Bilder hervorrufen, um das Streben oder den Abscheu zu erregen. Diese Wissenschaft ist keineswegs zu unterschätzen: denn oft vermag die imaginatio in einem Menschen mehr als die Vernunft-Wissenschaft. — Diese fünf Hauptprinzipien der Logik spielen in Al-Farabis logischen Schriften eine hervorragende Rolle [1]), in welchen er fünf Argumente oder Operationen der Logik — eben die genannten fünf Prinzipien — unterscheidet. Wir begegnen ihnen auch bei späteren philosophischen Schriftstellern wieder und auch die fünf Abstufungen des Wahren werden hiermit in Zusammenhang gebracht [2]). — So stellt also Gundissalin hier mit Al-Farabi der Dialektik des Seins, der Wahrheit, wie sie in der Beweislehre mit ihren Vorstufen enthalten ist, die Dialektik des Scheins, der Wahrscheinlichkeit und Scheinwahrheit, wie sie durch die Topik, Rhetorik und Sophistik repräsentiert ist, gegenüber. Das Mittel, um zur Gewißheit zu gelangen, ist der Beweis. Man mußte nun notwendiger Weise auch Unterrichtsmittel für die Lehre vom wissenschaftlichen Beweis, seinem Aufbau, seinen Elementen haben. Diese werden erklärt in den Analytica posteriora, die vom Beweise selbst handeln. Über den Syllogismus, als die Vorstufe zum Beweis, wird gehandelt in den Analytica priora, während die Hermeneutik das Urteil (propositio) und die Kategorien die termini zum Gegenstand haben und von ihren

[1]) M. Steinschneider, Al-Farabi S. 17 f. Vgl. auch Avicenna, Logica, und Al-Gazel, Logica cp. 6.

[2]) M. Steinschneider, a. a. O. S. 17 f. Prantl, a. a. O. II, 370 Rénan, Philosophia peripatetica apud Syros S. 40.

genera und deren Bedeutung reden[1]). — Es ist nun allerdings eine sehr dürftige Inhaltsangabe des aristotelischen Organons, was uns hier geboten wird: aber sie bedeutet doch unter allen Umständen einmal die Einführung der Kenntnis des ganzen Organums in den Studienkreis, da ja diese Schrift des Gundissalin eine Anleitung zum Studium der gesamten Philosophie für Schüler ist. Der ganze Abschnitt über diese acht Teile der Logik ist in Al-Farabi, De scientiis zu finden[2]). Die Entlehnung er-

[1]) Al-Farabi selbst kommentierte die logischen Schriften (zum Teil sogar wiederholt). s. Steinschneider, a. a. O. Die Kategorien besaßen die Araber in einer bis jetzt noch nicht genau festgestellten Übersetzung von Honein (Fihrist — Müller) oder ibn Zara (Wenrich) oder Isaak ben Honein (Zenker in seiner Ausgabe Leipzig, Teubner 1846). Dazu eine Reihe von griechischen und arabischen Kommentaren. — Die Hermeneutik: syrisch von Honein; wahrscheinlich aus dem Syrischen ins Arabische übertragen von Isaak ben Honein. Dazu Kommentare (Philoponus, Jamblich, Porphyr; — Kuweiri, Matta, Al-Farabi) und Kompendien (Honein, Isaak ben Honein, Al-Kindi u. a.) — Die Analytica priora (Syllogismus) wurden arabisch übersetzt von einem Theodorus, verbessert von Honein; ins Syrische von Honein und von da wieder ins Arabische von seinem Sohn Isaak ben Honein). Kommentare von Alexander von Aphrodisia, Themistius, Philoponus; Kuweirj, Matta, Al-Kindi, Al-Farabi. — Die Analytica posteriora: syrisch von Honein und Isaak ben Honein; arabisch aus dem Syrischen von Matta. Kommentare waren bekannt von Themistius und Philoponus: von Matta, Al-Kindi, Al-Farabi, Abdallatif. — Die Topik: syrisch von Isaak ben Honein; arabisch von ibn Adi aus dem Syrischen u. a. An Kommentaren waren bekannt: Alexander von Aphrodisia und Ammonius (?); ibn Adi, Al-Farabi, Matta. Sie war auch von Boëthius ins Lateinische übersetzt worden (De diff. top. I. Migne, PL. 64, 1173) — Die Sophistik wurde von Ibrahim ibn Baks aus dem Syrischen des ibn Nâima ins Arabische übersetzt; ebenso ibn Adi und ibn Zara. Kommentiert von Kuweiri, Al-Kindi und Al-Farabi. — Die Rhetorik war in einer alten arabischen Übersetzung bekannt; vielleicht auch von Isaak ben Honein und Ibrahim übertragen, von Al-Farabi kommentiert. — Endlich die Poëtik: aus dem Syrischen von Matta (bei Margoliouth, Analecta orientalia ad poëticam Aristotelis. Londini 1887) und auch wohl von ibn Adi übersetzt. Auch ein Kompendium des Al-Kindi existierte darüber. — Zum Ganzen siehe M. Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen § 19 (43) — 27 (51). Leipzig 1897 (Separat aus Beiheft 12 (1893) des Centralblattes für Bibliothekswesen.) Ferner J. G. Wenrich, De auctorum graecorum uersionibus et commentariis syriacis, arabicis, armenicis persicisque. Lipsiae 1842, und Aug. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung. Halle 1873.

[2]) Auch Vincenz von Beauvais hat nahezu den ganzen Passus über die acht Teile seinem Speculum doctrinale III, 3 einverwoben.

folgt aber in der Weise, daß ganze Partieen des Textes, wie ihn unsere Camerariusausgabe bietet, von Gundissalinus verschieden gruppiert wurden; die Reihenfolge der einzelnen Schriften ist jedoch gleich. — Über den stufenmäßigen Fortschritt innerhalb des logischen Studiums s. u.

Derselben Quelle und zwar durch wörtliche Benutzung entnommen sind Gundissalins Darlegungen über die Benennung und die Aufgabe (Zweck) der Logik, die wir aus diesem Grund gleich in diesem Zusammenhang anführen [1]. Der logos bedeutet ratio; und die Logik ist somit Vernunftwissenschaft, rationale Wissenschaft. Die ratio aber wird in dreifachem Sinn gebraucht: als äußere (logos exterior = λόγος προφορικός) im Wort, als innere (logos oder ratio fixa in anima) im (begrifflichen) Denken, und als anerschaffene Kraft, die uns befähigt, zwischen Gut und Bös zu unterscheiden, und die Wissenschaften in uns aufzunehmen. Die Logik giebt die Regeln sowohl für den Logos exterior als interior, schließt also im Grunde genommen sowohl die Grammatik, als die eigentliche Logik in sich. Allein im wahren Sinn verdient den Namen Logik doch nur jene Wissenschaft, die allen Arten des Logos in gleicher Weise notwendig ist, nämlich die, welche es mit dem logos interior zu thun hat. — Die Aufgabe dieser logischen Wissenschaft besteht nun darin, Regeln zu geben, durch welche wir die Wahrheit eines Satzes, sei es für uns, sei es für andere erfassen. Es ist jedoch sehr wohl zu beachten, daß nicht alle Begriffe und Sätze der logischen Bewahrheitung bedürfen; es giebt an sich gewisse und in sich selbst vollkommen evidente Wahrheiten (synthetische Urteile a priori würde Kant sie nennen), wie z. B. der Satz: „Jedes Ganze ist größer als sein Teil", oder: „Die Dreizahl ist eine ungerade Zahl"; andere wiederum bedürfen des Beweises, weil sie eine Täuschung zulassen, also das Kriterium ihrer Gewißheit kein un-

[1]) Auch sie bilden einen Teil der logica pars im speculum des Vincenz von Beauvais a. a. O. Der dortige Text bietet eine wertvolle Kontrolle unseres Textes. Wir sehen daraus, daß der Cameriustext auch hier wiederum lückenhaft ist, und daß mehrere scheinbare Einschiebsel bei Gundissalinus ebenfalls auf Al-Farabi zurückgehen. Gundiss. 77, 16 ff. — Vinc. v. Beauvais, Spec. doctr. III, 2.

mittelbares ist [1]. Die des Beweises bedürftigen Sätze sind nun entweder nur innerliche, gedankliche, oder auch äußerlich ausgesprochene (Rede). Die Bewahrheitung selbst geschieht im einen, wie im anderen Falle durch den Syllogismus.

Während wir nun bisher hinsichtlich der Quellenfrage auf einem durchaus festen Boden standen, ist dies nicht in gleicher Weise der Fall bei der folgenden Quellenuntersuchung über species, officium, instrumentum und artifex der Logik. — Wir versuchen jedoch so bestimmt als möglich die litterarischen Zusammenhänge mit der vorangehenden Philosophie aufzuzeigen. Dieselben sind — was übrigens bei einer Arbeitsmethode, wie der des Gundissalinus, auch gar nicht verwunderlich sein kann — in keiner Weise einheitlich. — Als Species der Logik führt Gundissalin diejenigen Gebiete an, in welchen die Logik ihre Anwendung findet (tria genera quaestionum). Er bezeichnet als solche das genus morale, naturale und rationale. Wir erkennen sofort, daß wir hier gar nichts anderes haben, als die sogenannte platonische Einteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik, welche uns durch Cicero (Acad. I, 5, 19), durch Sextus Empiricus VII, 16 verbürgt, in den stoischen Bücherkatalogen zu Grunde gelegt, von Cicero [2], Galenus [3], Apuleius [4], Augustinus [5] und überhaupt den Platonikern rezipiert worden ist. Wie kommt aber Gundissalinus zur Kenntnis dieser Einteilung? Er konnte sie aus Cicero oder Boëthius (cf. Top. Cic. I Migne, PL. 64, 1045) kennen. Doch scheint das nicht sehr wahrscheinlich: denn der Satz: „tota logica in unoquoque eorum exercetur“ ist ein Lieblingsausdruck unseres Al-Farabi [6]. Es

---

[1] Al-Farabi, den Gundissalin hier ausschreibt, macht hier die Anwendung nur auf mathematische unmittelbar gewisse Begriffe bezw. Sätze; nicht als ob er diese auf dieses Gebiet eingeschränkt hätte, vielmehr erstrecken sie sich auf die Metaphysik und Ethik. Diese sind sicherlich unter dem oben angeführten „angeborenen logos“ zu verstehen.

[2] Cicero, Acad. post. I, 5, 19. vgl De fin. V, 3, 8; 4, 9. Diogenes Laërtius bemerkt, zu der Physik habe Sokrates die Ethik, Plato die Dialektik hinzugefügt. Es ist dieselbe Einteilung, die in der aristotelischen Topik I, 14 steht. Vgl. oben S. 194 ff.

[3] Galenus bei Diels, Doxographi gr. p. 603.

[4] Apuleius, De dogmate Platonis p. 265.

[5] Augustinus, De civ. Dei XVIII, 4.

[6] M. Steinschneider, Alfarabi S. 15.

liegt also nahe, an eine arabische Vermittlung zu denken. Ist aber dieses der Fall, dann haben wir in dem Satze über die drei Spezies der Logik (moralische, physische und dialektische) sicherlich nichts anderes zu sehen, als die Verwendung jener Aristotelesstelle in der Topik I, 14. 105 b 19 ff.: Ἔστι δ' ὡς τύπῳ περιλαβεῖν τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων μέρη τρία. αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσίν, αἱ δὲ φυσικαί, αἱ δὲ λογικαί. Wenn nun diese Voraussetzung richtig ist, so können wir folgern, daß die Vermittlung durch einen arabischen Kommentar, oder, was mir wahrscheinlicher vorkommt, durch ein arabisches Kompendium der Topik geschehen sein muß. Dieser Annahme stehen nicht entgegen die folgenden Bemerkungen über officium, finis und instrumentum logicae. Dieselben haben naturgemäß sehr viele und nahe Anklänge an das, was wir in der ciceronianischen und boëthianischen, noch weit mehr, was wir in dem Buche des Boëthius, De differentiis topicis vor uns haben; und da wir bereits in der Rhetorik an eine Benutzung letztgenannter Schrift denken konnten, so läge es wohl nahe, auch hier eine Anlehnung an die boëthianischen Topikschriften, den Kommentar zur ciceronianischen Topik und an die topischen Differenzen anzunehmen. Die beiden Gruppen der logischen Elemente, die hier als officium der theoretischen und praktischen Logik erscheinen: inuentio et judicium als die Aufgaben der theoretischen und die diuisio, definitio und ratiocinatio als officium der praktischen Logik, sind auch bei Boëthius nach Cicero angeführt; und die drei species, die Gundissalinus als die der ratiocinatio aufzählt: dialectica, demonstratiua und sophistica begegnen uns auch in der angeführten Schrift bei Boëthius[1]) ebenso, wie die Bemer-

[1]) Eine Gegenüberstellung beider Stellen wird sowohl die Ähnlichkeit als die Differenzen klar machen:

Gundissalin S. 76, 16 ff.	Boëthius in Cic. Top. I (Migne, PL. 64, 1045.)
raciocinatio autem habet tres species: dyalecticam scilicet, que est sciencia colligendi per probabilia; et demonstratiua, que est sciencia colligendi per se nata: et sophistica, que est sciencia colligendi per ea, quae uidentur esse et non sunt.	Colligendi autem facultas triplici diuersitate tractatur: aut enim ueris ac necessariis argumentationibus disputatio decurrit et disciplina uel demonstratio nuncupatur; aut tantum probabilibus et dialectica dicitur; aut apertissime falsis et sophistica i. e. cauillatoria perhibetur.

kung, daß diese alle einander gegenseitig durchdringen [1]). Ebenso verhält es sich mit syllogismus und inductio, enthymema und exemplum, die an Boëthius, Comm. in Cic. Top. a. a. O. und noch mehr an Differ. top. II (Migne, PL. 64, 1183 f.) ihre Parallele haben: Allein es kann niemanden entgehen, daß es sich hierbei immer nur um sachliche, aber nicht um wörtliche Übereinstimmung handelt. Es ließe sich nun denken, daß wir eben eine freie Überarbeitung des Boëthius durch Gundissalinus anzunehmen haben: allein dem widersprechen doch zwei gedankenlos abgeschriebene Sätze, die in die Schrift Gundissalins nicht hereinpassen, also wohl nur aus seiner Vorlage abgeschrieben sein müssen: nämlich die Bemerkung: „diuisio autem et diffinicio habet multas species, de quibus alias" (S. 76, 10) und: „diffiniciones autem istorum quattuor alias erit assignare" (S. 77, 8). Nun aber ist in der ganzen Schrift davon nicht mehr die Rede: und daß Gundissalin noch andere logische Schriften über diese Dinge geschrieben habe, läßt sich durch nichts beweisen. Dazu kommt aber noch ein Weiteres: In diesem Abschnitt treffen wir eine Reihe von Redewendungen und von Ausdrücken, die den Gedanken an eine arabische Vorlage sehr nahezulegen scheinen: Es sei verwiesen auf die Einteilung in theoretische und praktische Logik, die auch Al-Farabi kennt [2]). Ferner sind nicht zu übersehen Sätze wie: sophisticus simulat se esse topicum (S. 76, 25); finis est quocumque modo propositi consecutio (S. 77, 4); sunt alia duo secundaria, quae ab hiis descendunt per subtractionem unius partis uel plurium (S. 77, 6): euenit aliquando ut idem sit disputator qui logicus, aliquando uero alius (S. 77, 14; vgl. dazu die aus Al-Farabi entlehnte Stelle S. 72); artifex est disputator (S. 77, 10) [3]). Bedenken wir nun, daß jene oben erwähnte Übereinstimmung Gundissalins mit Boë-

[1]) Vergleiche Gundissalinus S. 76, 6 ff. mit Boëthius, in Cic. Top. comment. Migne, PL. 64, 1045 f.: Definitio, partitio atque collectio inuentionem continet et iudicium, quia neque existere praeter inuentionem, neque agnosci praeter iudicium possunt.

[2]) Schmölders, Docum. phil. Arabum p. 21.

[3]) Es ist zu beachten, daß gerade die Araber die Topik mit „Disputation" übersetzten (freilich nicht Al-Farabi). Steinschneider, Alfarabi S. 54.

thius nur eine sachliche ist; daß ferner der Inhalt dieser Ausführungen nichts anderes ist, als ein bei Lateinern wie Arabern vorfindliches Lehngut aus der aristotelischen Topik und Rhetorik [1], und endlich daß die genannten Anzeichen auf arabische Vorlagen denken lassen, so scheint mir die Vermutung, daß dem Gundissalin hierbei solche wirklich zu Gebote standen, hinreichend begründet zu sein.

Kehren wir nach diesen Zwischenbemerkungen zu unserer Wissenschaft zurück: Es ist noch ihr Wert, ihre Stellung im Gesamtorganismus der Philosophie, ihr methodischer Stufengang ins Auge zu fassen. Der erstere ergiebt sich leicht: die Logik dient dazu, klar zu erkennen, was wirklich wahr und wahrhaft gut ist. Ja in dieser ethischen Bedeutung liegt geradezu der Hauptgrund ihrer hohen Wertschätzung. Sie lehrt uns das Wahre und Gute erkennen, um es zu erfüllen und so jene perfectio animae zu erlangen, die eben von der praktischen Bethätigung abhängt. Diese Erkenntnis aber wird uns vermittelt auf zwei Arten: durch imaginatio und credulitas, Begriff und Urteil, Definition und Beweis, die jeweils entweder unmittelbar gegeben und als wahr erkannt werden, oder aber erst der logischen Bewahrheitung bedürfen. Diese unmittelbare Beziehung der Logik zur Ethik wurde aber nicht erst von Gundissalin aufgestellt: sie wurde bereits in der ammonianischen Kommentatorenlitteratur konstatiert, indem die Logik unmittelbar vor die Ethik gestellt und das logische Beweisverfahren zur Ermittlung von Gut und Bös in den Vordergrund gerückt ist [2]. Die gleiche Auffassung zeigt sich bei Al-

---

[1] Man vergleiche z. B. Alfarabi compendiosa declaratio zu der aristotelischen Rhetorik. Venedig 1515 fol. 2ra f. Al-Gazel, Logica I p. a 2v.

[2] Ammonius in Categ. ed. Busse S. 10, 18 ff. und die Prolegg. adespota ed. Brandis 30 b 34 f. Ammonius (Brandis: Philoponus) in Categ. ed. Busse S. 6, 4 ff.: *διὰ τοῦτο ἄρα ἀπὸ τῆς λογικῆς ἀρκτέον, προκοσμήσαντας μὲν τὰ ἑαυτῶν ἤθη καὶ δίχα τῆς ἠθικῆς πραγματείας. μετὰ δὲ τὴν λογικὴν ἰτέον ἐπὶ τὴν ἠθικήν* ... Noch deutlicher bei Elias (nach Brandis 22 ff. von David) ed. Busse (Ar. comm. gr. XVIII, 1) S. 117, 11: *οὕτω καὶ ἡ λογικὴ ὄργανον οὖσα τῆς φιλοσοφίας διακρίνει τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, ἵνα μὴ ψευδῆ δοξάσωμεν μηδὲ κακὰ διαπραξώμεθα*; ferner 118, 27: *ἀλλ' ἐπειδὴ διδασκόμεθα τὰ ἤθη οὐκ ἐκ συνηθείας καθάπερ τὰ πληγῇ νεμόμενα ζῷα δεῖ ἄρχεσθαι ἀπὸ τῆς λογικῆς* ... und 119, 13 ff. Vgl. übrigens bereits Alexander Aphrod. in Anal. prior. ed. Wallies p. 6, 8 ff.: *Εἰ δὲ τῷ θεῷ*

Farabi [1]), Avicenna [2]) und Algazel [3]), welche ebenfalls die umfassendste und höchste Funktion der Logik in dem Beitrag sehen den sie durch sichere Wegweisung hinsichtlich des Guten und Bösen, zur ewigen Glückseligkeit des Menschen selbst zu geben vermag [4]). Den Stoff für diese Auseinandersetzung lieferte unserem Kompilator ohne Zweifel die arabische Philosophie. Ein Vergleich mit Avicenna, Logica (fol. 2va) und Al-Gazel, Logica (fol. a 2v) zeigt die Richtigkeit dieser Behauptung zur Genüge: doch ist eine wörtliche Entlehnung nicht zu konstatieren.

Wenn wir nun den ganzen Charakter der Logik und ihre Bedeutung erwägen, so muß ihr im Betrieb der philosophischen Wissenschaften aus pädagogischen wie sachlichen Gründen die erste Stelle zukommen, so zwar, daß ihr, wie auch bei Ammonius im Kategorienkommentar hervorgehoben ist (s. u.), die sprachlich-rhetorischen Fächer: Grammatik, Poëtik und Rhetorik vorangehen, die rein philosophischen (Physik, Mathematik, Metaphysik) ihr zu folgen haben, so daß sie ganz natürlich eine Mittelstellung zwischen den scientiae eloquentiae und sapientiae einnimmt. Innerhalb der Logik selbst ist aber eine genaue Stufenfolge einzuhalten: denn die logische Beweisführung setzt den Syllogismus voraus, der Syllogismus die Urteile, das Urteil die Begriffe. Wenden wir nun den bei den Mathematikern

ὁμολογοῦνται μέγιστον ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ, τοῦτο δ' αὐτῷ διὰ θεωρίας τε καὶ τῆς ἀληθοῦς γνώσεως περιγίνεται, ἡ δὲ γ' ἀληθοῦς γνῶσις δι' ἀποδείξεως, δικαίως ἂν πλείστης τιμῆς ἀξιοῖτο καὶ σπουδῆς, διὰ δ' αὐτὴν καὶ ἡ συλλογιστική, εἴ γε ἡ ἀπόδειξις συλλογισμός τις. Dazu ist noch an Olympiodorus, Proleg. et in Cat. comm. ed. A. Busse S. 9 zu erinnern.

[1]) Prantl, Geschichte der Logik II, 302.

[2]) Avicenna, Logica fol. 2va.

[3]) Al-Gazel, Logica cp. 1 fol. a 2v.

[4]) Al-Gazel, a. a. O.: non est autem uia deueniendi in scientiam nisi per logicam: ergo utilitas logicae est apprehensio scientiae; utilitas scientiae est acquisitio felicitatis aeternae. Si ergo constituerit, quod felicitas aeterna non potest haberi nisi propter perfectionem animae . . . perfectio logicae (lies: profecto logica) est scientia maximae utilitatis." Vergleiche hierzu Elias (früher David), a. a. O. S. 132, 10–21, wo ausgeführt wird, wie es ohne Logik auch keine ewige Glückseligkeit gebe, weil sie allein die klare Erkenntnis des zu vollbringenden Guten, somit des Mittels zur Glückseligkeit vermittle. Vgl Alexander Aphrod., Anal. pri. ed. Wallies p. 6, 8 ff

und späteren Kommentatoren dogmatisch gewordenen Grundsatz an, daß man vom Niederen zum Höheren, vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreiten müsse, so ergiebt sich ganz von selbst die Reihenfolge der logischen Unterrichtsfächer: nämlich Lehre vom Begriff (Kategorien), zu welchen als Einleitung die porphyrianische Isagoge gehört. Darauf hat die Lehre von der Zusammensetzung der Begriffe im Urteil zur Behandlung zu kommen, welche in der Hermeneutik zu erlernen ist. Auf diese hin sind die ersten Analytiken zu lesen über die Zusammensetzung der Urteile zu Syllogismen. — Die Syllogistik teilt sich nun aber in drei Species: die dialektische, demonstrative und sophistische. Deshalb sollen hernach die Topik (für den syllogismus dialecticus), die zweiten Analytiken (für die demonstratio) und die sophistici elenchi (für die sophistischen Syllogismen) gelesen werden.

Was an dieser Stufenfolge äußerlich schon auffällt, das ist die Ausschaltung der im Vorangegangenen zur Logik gerechneten beiden Bücher der Poëtik und Rhetorik, die auch in der arabischen Litteratur immer dazu gezählt sind (s. o.)[1].

---

[1]) Die Frage nach der Reihenfolge der aristotelischen logischen Schriften vom Standpunkte des methodischen Fortschritts ist eine Schulfrage. Sie wird in ihren Anfängen und in beschränktem Umfange (Kategorieen, erste und zweite Analytiken) behandelt bei Alexander Aphrod. in An. pr. ed. Wallies p. 6 f. ebenfalls nach dem Prinzip des stufenweisen Fortschritts. Am deutlichsten tritt wohl dieses Prinzip hervor in der Ammoniusstelle: *Ἐπειδὴ γὰρ ἡ ἀπόδειξις συλλογισμός ἐστιν ἐπιστημονικός, δεῖ πρὸ τούτου εἰδέναι τὸν καθόλου συλλογισμόν. ἀλλ' ἐπεὶ τοῦτο τὸ τοῦ συλλογισμοῦ ὄνομα οὐχ ἁπλοῦν τι δηλοῖ ἀλλὰ συνθετόν (συλλογὴν γάρ τινα λόγων σημαίνει), οὐκοῦν πρὸ ἐκείνου δεῖ μαθεῖν τὰ ἁπλᾶ ἐξ ὧν συντίθεται, ταῦτα δέ εἰσιν αἱ προτάσεις. ἀλλὰ καὶ αὗται σύγκεινται ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων, ἃ διδάξουσιν αἱ Κατηγορίαι, τὰς δὲ προτάσεις τὸ Περὶ ἑρμηνείας, τὸν δὲ καθόλου συλλογισμὸν τὰ Πρότερα ἀναλυτικά. Ταῦτα τοίνυν εἰσὶν αἱ ἀρχαὶ τῆς μεθόδου· τὰ δὲ δεύτερα ἀναλυτικὰ αὐτὴν ἡμᾶς διδάξει τὴν μέθοδον, τοῦτ' ἔστι τὸν ἀποδεικτικὸν συλλογισμόν* u. s. w. — Dem Ganzen aber müssen die grammatischen Fächer vorausgehen: . . . *ὥσπερ εἴ τις θελήσας διδάξαι πῶς δεῖ λόγον συντάξαι, πρότερον διδάξοι περὶ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων καὶ πρὸ ἐκείνων περὶ τῶν συλλαβῶν καὶ ἔτι πρὸ ἐκείνων περὶ τῶν στοιχείων καὶ λέγεται τὰ μὲν στοιχεῖα καὶ αἱ συλλαβαὶ καὶ τὰ ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα ἀρχαὶ τῆς μεθόδου* . . . (Comm. in Categ. ed. Busse S. 5, 9 ff.). Vgl. noch die besondere Ausführung über die *τάξις* der logischen Schriften ebd. S. 14, wo Ammonius gegen die Forderung, die Topik gleich nach den Kategorien zu lesen, protestiert; ferner De interpret. ed. Busse

Diese Sachlage läßt darauf schließen, daß Gundissalin diesen letzten Teil nicht auf Grund einer arabischen Quelle ausgeführt haben mag, sondern einer lateinischen, in welcher diese beiden nicht dazu gezählt waren: — Wir können dabei an Boëthius denken, der diese in den ammonianischen Kreisen festgehaltene Tradition in der lateinischen abendländischen Litteratur bekannt machte, indem er mehrfach Erörterungen derselben im Sinne des Ammonius bietet (in Categor. Aristot. Migne. PL. 64, 161 f. und in Porphyr. Isag. ebd. S. 13). Nur ist zu beachten, daß die Sophistik nicht ausdrücklich genannt ist.

So wäre nun die Gliederung des ganzen Wissenschaftssystems, soweit es ein theoretisches ist, gefunden: Die Methode, durch die dieses Resultat erzielt wurde, ist eine klare, durchsichtige und in ihren allgemeinen Zügen durchaus richtige: Die Bestimmung und Begrenzung der einzelnen Wissenschaften muß durch ihr Objekt gegeben sein: so viele in sich abzugrenzende, spekulativ, wissenschaftlich verwertbare Seinsklassen aufgefunden werden können, so viele Wissenschaftsgruppen werden auch unterschieden werden müssen. Das entscheidende Kriterium hierfür ist ein durchaus objektives in den Dingen selbst gegebenes: die verschiedene Art und Weise, in welcher das Sein in die Erscheinung tritt und als thatsächlich seiend im Wissen erfaßt werden

S. 4 und in Anal post. ed. Wallies S. 1 f.; dazu noch Olympiodorus. Proleg. et in Cat. comm. ed. A. Busse S. 8. Damit war die Reihe festgelegt: Bei Elias in Cat. ed. Busse S. 116 f. sind auch schon die Rhetorik und Poëtik hereingenommen. Philoponus in Categ. ed. Busse S. 11. Simplicius siehe bei Littig, Andronikos I, 52. Es läßt sich vermuten, daß derartige Erörterungen auch in den Kategorieenkommentaren der Syrer und Araber gestanden haben mußten. Aufschluß darüber dürfte wohl von den zukünftigen Bänden des Baumstark'schen Werkes: Aristoteles bei den Syrern zu erhoffen sein. — Vgl. Al-Farabi, Vorstudien (bei Dieterici, Abhandlgn. S. 86 ff. 91). Avicenna vertrat jedenfalls dieselbe Schriftenordnung. s. Prantl II, 351; Al-Gazel aber zog die Kategorieen zur Metaphysik. Die Stufenfolge und Inhaltsangabe der logischen und naturwissenschaftlichen Schriften bei den Ihwan es-Safa siehe bei Dieterici, Die Logik und Psychologie der Araber. Leipzig 1868. S. 11 ff.: Jedoch sind hier nur die Isagoge, die Kategorieen, Hermeneutik, erste und zweite Analytiken hereingenommen.

kann, auf Grund des Formalkriteriums der objektiven Evidenz (Causalgesetz) und des Materialkriteriums der Identität und Contradiction.

Für die Anordnung der Wissenschaften untereinander aber wird — wenigstens für den Schulbetrieb — nicht in erster Linie und nicht unter allen Umständen das Verhältnis der Wissenschaftsobjekte maßgebend erachtet; es kommt hier nicht so fast darauf an, wie dieses Verhältnis an sich, φύσει, zu bestimmen sei; vielmehr hat hier ein pädagogischer, didaktischer Gesichtspunkt obzuwalten. Die Reihenfolge der Wissenschaften muß vom Gesichtspunkt der Erlernbarkeit, des methodischen Stufengangs geregelt werden. Dieser aber ist durchaus beherrscht von dem didaktischen Gesetz: Vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Niederen zum Höheren, vom Leichteren zum Schwereren, vom Konkreten zum Abstrakten. Es ist nun ohne weiteres klar, daß mit diesen Voraussetzungen allein eine restlos formulierbare Einteilung nicht gewonnen wird. Denn es ist dabei eine Voraussetzung gemacht, die nicht zutreffend ist: die Voraussetzung nämlich, daß jedes Wissenschaftsobjekt für uns durchaus eindeutig bestimmt und eindeutig wissenschaftlich bestimmbar sei. Dieses träfe natürlich nur dann zu, wenn alles Sein in pantheistisch-monistischem Sinn aus einem einzigen Begriff, etwa dem des absoluten Seins, durch das „reine Denken“ ohne weiteres und mit zwingender Notwendigkeit abgeleitet, wenn jedes Sein als eine unter dem Zwange einer unabänderlich nötigenden dialektischen Entwicklung stehende klar zu erkennende Entwicklungsstufe etwa im Sinne Hegels aufzufassen wäre, oder wenn der Menschengeist, dem absoluten göttlichen Geiste gleich, in einem intuitiven Erkenntnis-Akte deduktiv alle Seins- und Werdestufen samt ihren inneren Zusammenhängen durchschauen würde. — Da nun das alles nicht der Fall ist, die wissenschaftlichen Objekte unserem denkenden Geist eine Reihe von Seiten zur Betrachtung bieten und mit ihren vielseitigen Beziehungen unter einander Gegenstand einer Mehrzahl von Wissenschaften sein können, so folgt daraus, daß ein so gewonnenes Einteilungsschema, wie es einerseits nur geschichtlich vorübergehender

Ausdruck der jeweiligen wissenschaftlichen Erkenntnisstufe bildet, so andererseits niemals ganz erschöpfend und eindeutig sein kann: ein nachkorrigierender Ausgleich wird immer notwendig sein. Das hat denn nun auch unser Philosoph eingesehen und daß er es einsah, gereicht seiner philosophischen Fähigkeit zum nicht geringen Lobe. Er will dieser Schwierigkeit abhelfen in einem längeren Exkurs, den er ad hoc zwischen die Behandlung der theoretischen und praktischen Philosophie einschiebt.

De conuenientia et differentia subiectorum [S. 124—133].

Der Unterschied zwischen den Wissenschaften leitet sich her von der Verschiedenheit ihrer Gegenstände oder der verschiedenen Auffassung ihres Gegenstandes. Die Verschiedenheit der beiderseitig zu vergleichenden Gegenstände kann nun eine ganz absolute, ohne jede Vermischung sein, wie z. B. bei den Objekten der Arithmetik und Geometrie, die einander nichts angehen. — Sie können aber auch nur relativ d. h. in irgend einem Punkte von einander verschieden sein. Dies ist der Fall, wenn sie sich z. B. verhalten wie genus, species und accidens: So ist die scientia de piramidibus eine Untersuchung der Körper und zwar hinsichtlich ihres Maßes; ebenso ist der Gegenstand der Musik ein Accidens einer Species der Naturwissenschaft. Wo dieses Verhältnis obwaltet, sind zwei Fälle denkbar: entweder ist die speziellere Wissenschaft ein Teil der allgemeineren und umfassenderen Wissenschaft, oder sie fällt unter sie, indem sie den Gegenstand der (allgemeineren) Wissenschaft ex parte accidentalium betrachtet: so ist die Medizin nicht eine Naturwissenschaft, aber sie handelt von einem Gegenstand, der unter diese fällt. Dies kann auf vierfache Weise geschehen: a) Wenn der Spezialisierungsgrund für das Objekt einer Wissenschaft etwas von den wesentlichen Accidenzen Hergenommenes ist; so z. B. verhält sich die Medizin zur Naturwissenschaft, weil ihr Gegenstand der menschliche Leib ist, mit dem sich auch ein Teil der Physik beschäftigt, aber beide thun dies unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten. b) Den Unterscheidungsgrund kann aber auch ein unwesentliches, rein äußeres Accidens abgeben,

wie etwa die Astronomie auch Gegenstand der speculatio de corporibus oder der Geometrie werden kann. c) Der Unterscheidungsgrund kann auch von einem ganz beschränkten (nicht im Wesen des allgemeinen Wissenschaftsobjektes liegenden) Vergleich (comparatio terminata) hergenommen sein. So nimmt die scientia de aspectibus die Linie, insofern sie mit dem Gesichtssinn in Zusammenhang steht, als ihr Objekt heraus; sie fällt deshalb unter die Geometrie. Endlich d) der Gegenstand der spezielleren Wissenschaft kann auch Accidens einer Species der allgemeineren Wissenschaft sein: so verhalten sich die Neumen zur Naturwissenschaft und Musik, in welch letzterer sie betrachtet werden, insoferne sie der Zahl unterworfen sind.

Endlich kann der relative Unterschied der Wissenschaften auch dadurch herbeigeführt sein, daß ihre Objekte teils etwas Gemeinsames, teils etwas Unterschiedenes in sich begreifen. Dies ist der Fall bei der Medizin und Ethik.

An dem Gegenstand der Philosophie partizipieren drei Wissenschaften: die Metaphysik, Topik und Sophistik. Sie unterscheiden sich aber charakteristisch von einander durch ihr spezifisches Subjekt, ihr Spekulationsprinzip und ihren Zweck [1]).

Die Verschiedenheit derjenigen Wissenschaften, welche einen und denselben Gegenstand mit einander gemeinsam haben, beruht darin, daß die eine von beiden ihr Objekt absolut, die andere nach einer besonderen Art auffaßt, wie beispielsweise Naturwissenschaft und Medizin, von denen die eine den Menschen absolut, die andere relativ faßt; oder beide betrachten ihr Objekt auf verschiedene Weise, wie z. B. Astrologie und Naturwissenschaft den Körper hinsichtlich der Ruhe und Bewegung oder hinsichtlich seiner Natur, welche das Prinzip von Ruhe und Bewegung ist, ansehen.

Die unter sich verwandten Wissenschaften gehören zusammen wiederum entweder auf Grund ihrer Prinzipien oder ihrer Objekte, oder ihrer Fragen, sei es nun, daß mehrere Wissenschaften dieselben Prinzipien haben, oder daß das, was in

---

[1]) Vgl. hierzu Al-Farabi, Die Abhandlung der Tendenzen der aristotelischen Metaphysik. Dtsch. v. Dieterici (Abhandlungen) S. 59.

der einen Wissenschaft Prinzip ist, in der anderen bewiesen wird. Dies setzt jedoch irgendwelche Gemeinschaft des Gegenstandes voraus, sei es nun, daß diese liegt in dem generischen Verhältnis beider Objekte, oder darin, daß beide Wissenschaftsgegenstände etwas Besonderes und etwas Gemeinsames haben, oder endlich darin, daß ihre Objekte dem Wesen nach identisch sind, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten untersucht werden.

Man wird in keiner Weise mißkennen, daß darin bereits ein ganz anerkennenswerter Versuch liegt, die Beziehungen der einzelnen Wissenschaften unter allgemeine Gesichtspunkte zu bringen und festzustellen, unter welchen Beziehungen ihre Objekte der wissenschaftlichen Betrachtung zugänglich sind. Man sieht, daß die Ansätze, die wir hierfür aus Aristoteles und den Kommentatoren Themistius und Philoponus beibringen können, weitergeführt und systematisiert sind. Es ist nun aber auch sofort klar, daß Gundissalin für derartige Auslassungen in der vor- und frühscholastischen Litteratur keinerlei Vorgang finden konnte: er war hierfür wiederum ausschließlich auf die arabische Philosophie angewiesen. Die Handschriften verweisen uns in der That wenigstens teilweise auf einen arabischen Philosophen, Avicenna, und es spricht nichts dagegen, diesen Angaben zuzustimmen und den ganzen Passus als eine Entlehnung aus Avicenna, und zwar als eine innerlich geschlossene Entlehnung anzusehen. Im Gegenteil: Sowohl sprachliche als sachliche Gründe lassen sich dafür anführen:

Als sprachliche Anzeichen für eine arabische Vorlage, soweit dieselben einem Nichtorientalisten überhaupt erkenntlich sind, müssen wohl angesehen werden:

a) Die Einleitungsformel: Dicam quod und Scias quod (vergleiche dafür die lateinischen Übersetzungen von Al-Kindi, Al-Farabi, de ortu scientiarum, Avicenna u. a. m.).

b) Eigenartige Wendungen in der Terminologie und sprachlichen Fassung ganzer philosophischer Gedanken. Als solche sind beispielsweise anzuführen: diuersitas absolute, absque commixtione (S. 124, 15); uires scientiales (S. 125, 2); communius communicat cum minus communi . . . communicatio unius et entis (S. 125, 4); ponit minus commune de uniuersitate communioris

(S. 125, 15); essentia subiecti comparatione (non comparatione) terminata (S. 127, 7); ipsum est adjudicatum comparationi omnis entis (S. 129, 13); id quod non est principium unius entium absque alio, immo est principium omnis (S. 129, 9); corpus quod est corpus uniuersi (S. 131, 13); est subiectum scientiae astrologiae cum conditione (S. 131,15); communicatio prima et radicabilis (S. 133,11).

Diese Aufzählung will keineswegs erschöpfend sein, aber sie mag genügen: Jedenfalls berechtigt sie uns zu dem Schluß, daß es sich hier unmöglich um eine im lateinischen Idiom abgefaßte Vorlage handeln kann, sondern nur um eine arabische; dies gilt für das ganze Stück, da dieses, wie leicht ersichtlich, ein zusammenhängendes Ganzes bildet.

Aber wo haben wir diese arabische Vorlage zu suchen? Die Handschriften (ausgenommen die jüngste (*C*), in welcher diese Angabe fehlt), geben übereinstimmend Avicenna als die Quelle an und zwar im Context selbst. Zwar wissen wir nichts von einer eigenen Schrift Avicennas „De conuenientia et differentia subiectorum“, allein nichtsdestoweniger ist die Angabe der Handschriften durchaus glaublich. Es ist nicht zu verkennen, daß sich der Inhalt des in Frage stehenden Abschnittes mannigfach berührt mit dem, was von Avicenna „De Sufficientia“ lb. I. cp. 8 unter spezieller Rücksichtnahme auf die scientia naturalis und ihre Berührungspunkte mit den übrigen Wissenschaften gesagt wird. Ja, was wir hier haben, kann geradezu als eine systematische Ausführung der dortigen kurzen und innerlich noch nicht verknüpften Andeutungen bezeichnet werden. Man vergleiche die unterscheidenden Gesichtspunkte: subiectum, principium, quaestiones (Gundiss. S. 130 = Avic. Suff. f. 18[ra]), den Ausdruck c o n u e n i e n t i a scientiae naturalis; sodann Gundiss. 128, 22 f. mit Avicenna fol. 18[ra] (Mitte); Gundissalin S. 128 über die Musik, mit Avicenna ebendaselbst; das Verhältnis der Metaphysik zu den Partikularwissenschaften hat bei Avicenna keine Parallele. Gundissal. 132, 6 = Avicenna f. 18[ra]; Gundiss. 133, 23 f. = Avic. l. c. (Mitte); Gundissal. 131, 10 ff. vergl. Avicenna ebd.; Gundissal. 127, 10 ff. = Avicenna l. c. B.; Gundissal. 132,1 ff. = Avicenna l. c. A.

Damit ist der Beweis geliefert, daß keine Instanz vorliegt, die uns nötigte, von der Angabe der Handschriften abzu-

gehen. Wenn wir uns nun fragen: in welchem Zusammenhang und zu welchem Zweck Avicenna eine solche Schrift „De conuenientia et differentia subiectorum" verfaßt habe, (denn sie kann nicht etwa als eine Verbindung von Exzerpten aus Avicenna angesehen werden wegen ihrer inneren, logischen Geschlossenheit), so legt sich die Vermutung als eine nicht unwahrscheinliche nahe, daß diese Schrift entweder im Zusammenhang mit der zum größten Teil unbekannten Encyklopädie der Wissenschaften des Avicenna, oder als Bestandteil eines Kommentars zu den zweiten Analytiken verfaßt worden sein müsse. Jedenfalls ist so viel nachweisbar, daß Avicenna die hier wiedergegebenen Ausführungen unter ziemlich enger Anlehnung an die entsprechenden Stellen im Kommentare des Themistius und Philoponus zum ersten Buche der Analytica posteriora verfaßte [1]).

Die praktische Philosophie [S. 134—140].

Dem ausgedehnten ersten theoretischen Teil über die Dinge, quae non sunt ex nostro opere, steht ein höchst dürftiger Abschnitt über die praktische Philosophie gegenüber. Während die erstere die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit zu ihrem Zweck hat, will diese das menschliche Handeln selbst normieren; sie will dasselbe nicht etwa als Thatsache hinnehmen, es physio-psychologisch, empirisch, erforschen und eine gewisse Gesetzlichkeit menschlichen Handelns konstatieren, sondern sie will die Normen für das Handeln bieten, seine Ziele feststellen und die Mittel hierzu angeben: ihre Grundlage ist im Willen, nicht im Wissen zu suchen. Ihr Gegenstand ist, im allgemeinen gesagt, das, was ex nostro opere et nostra uoluntate ist.

Wie nun dieser Gegenstand eingeteilt werden müsse, ist uns bereits aus der Einleitung bekannt: Man spricht von Politik, Oekonomik und Ethik [2]).

Die Politik befaßt in sich alle jene sittlichen Anforderungen und Pflichten, welche dem Menschen als dem Gliede eines

[1]) Themistius, Comm. in Anal. post. ed. Wallies S. 33. 36 ff. und Joh. Philoponus, (Johannes Grammaticus) In post. resolutoria Aristot. comm. Venetiis 1504.

[2]) Nichtsdestoweniger heißt es auch gelegentlich einmal, daß die Politik ein Teil der Ethik sei. S. 136, 8 f.

Staatsganzen erwachsen müssen. Die ciuilis scientia belehrt über bestimmte Arten von Handlungen, Gewohnheiten, Zustände, Sitten, Thaten und deren ethische Ziele, über jene Handlungen, die wirklich oder scheinbar zur Glückseligkeit führen. Sie zeigt, daß die wahre Glückseligkeit nicht in diesem, sondern im zukünftigen Leben liegt; daß irdisches Glück wie Sieg, Ruhm, Vergnügen, nur ein Scheinglück ist.

Die ciuilis scientia, die auch die Kenntnis der positiven Gesetzesvorschriften in sich begreift, giebt uns Aufschluß über jene Sitten und Handlungen, welche die Bürger unter sich, welche die Völker, die Vorgesetzten gegen ihre Untergebenen und diese wieder gegen jene zu beobachten haben: darin eben besteht das ethische Verhalten.

Dieser regnatus giebt es zweierlei: den gerechten und thörichten (stolidus), welch letzterer in regnatus congregationis (Erwerbs-Industriestaat), regnatus gloriae (Kriegsstaat?) und andere Richtungen zerfällt [1]).

Die uirtus regia, die Anforderungen, welche an die Herrschersöhne gestellt werden müssen, kommen in dem zur Ethik gehörenden Buch über die Politik zur Darstellung. Sie setzen gewisse persönliche Eigenschaften voraus; vor allem eine gründliche Kenntnis der Gesetze (scientia sententiarum und sententia actionum) und ihrer Anwendung [2]).

Bis dahin folgt Gundissalinus seinem arabischen Muster, der Einleitungsschrift des Al-Farabi, und zwar wörtlich.

Er giebt dann noch die Klasseneinteilung oder Verfassung

---

[1]) Über den regnatus congregationis und regnatus gloriae ist zu vergleichen Al-Farabi, Musterstaat, übersetzt von Fr. Dieterici S 98 u 99. Das stimmt zusammen mit dem, was Al-Farabi im „Buch des trefflichen und unwissenden Staates" hierüber sagt. Vgl. Steinschneider, Alfarabi S. 65 f.

[2]) Zum Vergleiche kann hier verwiesen werden auf Ibn Falaquera in seinem Buch המעלות nach Steinschneider, Alfarabi S. 69 und auf Al-Farabi, Musterstaat, deutsch v. Dieterici S. 88 ff. Es ist ferner zu beachten, daß gerade bei Al-Farabi das Staatsideal des Plato vom Herrscherideal fast ganz ersetzt wird. Vgl. de Boer, Die Philosophie des Islam S. 111. — Der Vergleich mit dem Arzt ist dem Al-Farabi geläufig, der Galens Schrift „daß der beste Arzt auch Philosoph sei" in der arabischen Übersetzung Honeins sicherlich kannte. Vgl. Steinschneider, Alfarabi S. 65.

des Staates. Dieser besteht aus dispensatores, ministri, legisperiti. Alles im Staate muß so eingerichtet sein, daß jeder seine besondere Stelle auszufüllen hat, daß keine Müßiggängerei aufkommt, daß jeder Bürger einen Vorgesetzten über sich hat, dem er gehorchen muß. Wer nicht gehorchen will, der soll bestraft werden durch Vertreibung. Wo aber der Ungehorsam aus Schwäche oder aus Furcht vor Schaden hervorging, da sollen derartige Widerspenstige an besonderen Orten unter einem Prokurator untergebracht werden. Im Staate muß aber auch ein Budget vorhanden sein, das sich teils aus gesetzmäßigen Steuern, teils aus Strafgeldern (Vermögenseinzug von Rebellen) erstellt. Aus diesem sollen die legislatores und doctores besoldet werden, sowie jene, die wegen Krankheit nichts verdienen können (staatliche Armenfürsorge) [1]. Unmoralische (Angriffe auf fremdes Gut; Sittenlosigkeit) und staatsgefährliche Umtriebe hat der Staat zu verhindern.

Der zweite Teil der praktischen Philosophie handelt von der Oekonomik. Sie ist die scientia regendi familiam propriam, für welche besonders drei Dinge zu beachten sind: die Zucht, die Fürsorglichkeit und die Unterweisung (doctrina). [2] Zur letzteren gehört unter anderem das gewerbliche Leben, die artes fabriles oder artes mechanicae und der Unterricht in den artes honestae.

Endlich der dritte Teil der praktischen Philosophie ist die eigentliche Ethik, die gubernatio sui als fuga uitiorum, exercitium uirtutum und exempla meliorum.

Wir sehen uns mit diesen kurzen Angaben und Einteilungen wieder auf dem Boden, der durch die spätere Kommentatorenlitteratur geschaffen und durch die Araber umgearbeitet war. Die Dreiteilung der Ethik in Politik, Oekonomik und Ethik ist nun freilich bereits bei Aristoteles (allerdings mit starker Modifikation) grundgelegt: sie läßt sich vielleicht auf Ethic. Nicom.

[1]) In letzterer Hinsicht wird die Meinung zurückgewiesen, daß die Unheilbaren getötet werden sollen. Denn einmal mache ihre Versorgung dem Staat keine zu großen Auslagen; sodann sei der Staat erst in zweiter Linie unterstützungspflichtig, dann nämlich, wenn keine bemittelten Verwandten vorhanden seien, die für den Kranken sorgen können.

[2]) Die S. 16, 14 erwähnte Einteilung der Oekonomik (uiuere cum uxore, cum filiis, cum domesticis), ist identisch mit der aristotelischen (γαμική, πατρική, δεσποτική). Pol. I, 3. 12; Eth. Eud. VII, 9.

VI, 9. 1142 a 9 f. zurückzuführen, wo φρόνησις, οἰκονομία und πολιτεία als die drei Seiten des ethischen Verhaltens genannt sind. Ferner ist zu beachten, daß der Begriff Politik bei Aristoteles in einem engeren und einem weiteren Sinn genommen wird [1]). Es ist auch ferner nicht zu vergessen, daß Aristoteles die Oekonomik niemals ex professo behandelt hat — (die uns erhaltene Oekonomik ist pseudoaristotelisch und rührt vielleicht von Eudemus, jedenfalls aber von der aristotelischen Schule her) — sondern er betrachtet sie, wie aus der Nikomachischen Ethik [2]) mit Sicherheit zu entnehmen ist, als einen Teil der Politik. Ganz natürlich! Denn auch die οἰκία ist nur als μέρος τῆς πόλεως aufzufassen. Aber sicher ist die Oekonomik als selbständiger Teil der praktischen Philosophie bereits in der alten Peripatetikerschule nachzuweisen. Der Rhodier Eudemus stellt sie bereits neben die Politik (Staatslehre) und Ethik (Ethic. Eudem. I, 8. 1218 b 13: ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπῳ πρακτῶν. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑπὸ τὴν κυρίαν πασῶν. αὕτη δ' ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις. διαφέρουσι δ' αὗται αἱ ἕξεις πρὸς τὰς ἄλλας τῷ τοιαῦται εἶναι u. s. w.). — Diese Einteilung blieb dann in der jüngeren Kommentatorenschule des Ammonius ganz ständig und wurde ebensosehr von der Einleitung in die Philosophie, wie sie der porphyrianischen Isagoge vorangestellt zu werden pflegte, als von der aus der Pinakeslitteratur geflossenen Einleitung in die Kategorieenlehre weiter tradiert [3]). Von da an machte sie den uns bereits bekannten Weg zu den Arabern, die ja auch die ethischen und politischen Schriften der griechischen Philosophie selbst teilweise kannten [4]) und gerade Al-Farabi ist es gewesen, der eine Reihe politischer und ethi-

[1]) Vgl. Mariétan, La classification des sciences S. 40. Überweg-Heinze, Grundriß I (8. Aufl.), S. 217. Siehe oben S. 200.

[2]) Ethic. Nicom. I, 1; X, 10 und Polit. III, 5.

[3]) Ammonius, In Porph. Isag. ed. Busse S. 15; In Categ. ed. Busse S. 5. Simplicius, In Categ. ed. Basil. 1551 fol 1 v, 40 ff. Olympiodorus, In Categ. bei Littig, Andronikos I, 52. vgl. seine neuerdings herausgeg. Proleg. et in Cat. comm. ed. A. Busse S. 7 f. Philoponus, In Categ. ed. Busse S. 3. Elias, In Porph. Isag. ed. Busse S. 32 f.; In Categ. ed. Busse S. 116. David bei Brandis, Scholia 16 b 14 ff. und Wellmann, Galeni qui fertur de part. phil. lib. S. 21 f.

[4]) Siehe Steinschneider, Arabische Übers. § 36 (60).

scher Traktate abgefaßt hat und hierdurch für die Späteren maßgebend wurde [1]). Er ist es auch zweifellos gewesen, der die auch in unserem Texte sich wiederfindenden Kategorieen des „weisen und thörichten“ Staates in seinem „Buch des trefflichen und unwissenden Staates, des schlechten, des geleiteten und des irrenden“, sowie in seinem „Musterstaat“ feststellte und verwertete, natürlich in Anlehnung an aristotelische Gedanken.

Wir haben oben die Grenze bezeichnet, bis zu welcher sich eine direkte und wörtliche Entlehnung aus Al-Farabi, De scientiis nachweisen lasse. Es fragt sich nun, woher denn die weiteren Bemerkungen über Politik in ihrem zweiten Teil über Oekonomik und Ethik stammen. Daß das Buch des Al-Farabi diese Abschnitte ursprünglich enthalten habe, daß also die Camerariusausgabe in dieser Materie verstümmelt und lückenhaft auf uns gekommen sei, ist nicht wohl anzunehmen, da ja auch Vincenz von Beauvais, der doch Al-Farabi für alle einzelnen artes citiert, wo immer dies möglich ist, und nahezu die ganze Einleitungsschrift unseres Arabers seiner großen Encyklopädie einverwoben hat, nichts weiteres enthält, als eben die Camerariusausgabe auch. — So sind wir auf Vermutungen angewiesen. Mit dem, was uns in der lateinischen Litteratur über diese Dinge erhalten ist (bei Isidorus, Etymol. II., Richard von St. Victor), hat unser Text nichts gemein. Vincenz von Beauvais (XIII. Jhdt.) macht (lb. VI. c. 1) die litterarhistorisch höchst wertvolle Mitteilung: „De hac quidem scientia nullum speciale uolumen a quoquam editum usquequaque potui reperire, quamquam pulcherimum Xenophontis Socratici librum echonomicum in nostram linguam eleganti sermone legatur Hieronymus transtulisse. Sed quoniam hic liber ad manus nostras hucusque peruenire non potuit, ex ceteris auctorum libris pauca . . . colligere placuit“ [2]). — So ist also, wie sich übrigens

[1]) Steinschneider, Alfarabi S. 60 ff. — Von da ging unsere Dreiteilung auch in die jüdische Philosophie über: Joseph ben Schemtob, Isak Arama u. a. Siehe Steinschneider, Hebräische Übersetzungen § 110. Die Politik des Aristoteles wurde nicht ins Arabische übersetzt. Dafür wurden die Secreta secretorum für echt angesehen.

[2]) Von der Oekonomik gab es zwei lateinische, alte Übersetzungen: eine aus dem XIII. Jahrhundert aus dem Griechischen (1295) „per unum archi-

schon aus den sprachlichen Eigentümlichkeiten unseres Textes mit ziemlicher Sicherheit schließen läßt [1]), sicherlich an arabische Vorbilder zu denken. Doch dürfte, wie mir aus der eigentümlichen Begründung mittelst des Catonischen Distychons (S. 139, 10 f.) hervorzugehen scheint, die Eingliederung der mechanischen Künste unter die Oekonomik auf Gundissalin selbst zurückgehen. — Inhaltlich beschränken sich seine Angaben auf die mageren Divisionen der praktischen Philosophie, wie sie in der philosophischen Litteratur der Araber gerne den Logik- und Metaphysiktraktaten vorangestellt wurden.

Der kurze Rest, der dieser Übersicht über die Wissenschaften beigefügt ist, giebt die sieben Hauptpunkte an, die bei Abfassung eines Buches immer von Wichtigkeit seien. Es sind die folgenden: intentio, utilitas, nomen auctoris, titulus operis, ordo legendi, ad quam partem philosophiae spectet und distinctio libri in partes et capitula, die dann kurz im Einzelnen erklärt werden.

Dem Kenner der Aristoteleskommentare sind diese sieben *κεφάλαια* alte Bekannte. Ihre Entstehung im Kreise der ammonianischen Aristotelesexegese haben wir bereits oben erwähnt (S. 205 f.). Es scheint mir wiederum das Wahrscheinlichste, daß Gundissalinus diese im übrigen herzlich unbedeutenden Bemerkungen vielleicht aus einem arabischen Isagogenkommentar oder einem Kompendium schöpfte. Darauf dürften wohl mit aller Sicherheit hinweisen die mancherlei Berührungspunkte bei Behandlung der intentio, utilitas, ad quam partem philosophiae

---

episcopum (et unum episcopum) de Graecia et magistrum Durandum de Avernia" (Jourdain, recherches p. 77. 301. 442. 492. Rose, Arist. ps. 644); und eine jüngere (s. Steinschneider, Hebr. Übers. § 118). Dieselbe ist nach Hain, Repertorium 17759 ediert in zwei Ausgaben. In dem unedierten Kommentar des Ferrandus de Hispania (XIII.—XIV. Jhdt.) wird nach Rose, Aristot. pseudepigr. p. 646 eine alia translatio citiert, welche Steinschneider, a. a. O. als jünger vermutet. — Aus der eben citierten Stelle bei Vincenz von Beauvais geht nun aber ganz klar hervor, daß bereits um die Mitte des XIII. Jahrhunderts eine dem Vincenz selbst allerdings nicht direkt zugängliche Übersetzung eines Hieronymus bekannt gewesen sein muß.

[1]) Ich verweise auf folgende Eigentümlichkeiten: totam calumpniam non cogatur persoluere (S. 138, 1); commercium bonae famae (S. 138, 12); actiones, que inducunt contrarium constitutioni ciuitatis (S. 138, 17); substantia partim est ramus, partim radix (S. 138, 25 f.); u. a. m.

spectet, Kapiteleinteilung mit der eben verzeichneten philosophischen Litteraturgattung, die unserem Autor sicherlich auf keinem anderen Wege zugekommen sein können, als eben durch die Araber[1]). Ganz besonders nahe Beziehungen bestehen in dem Abschnitt über die Teile der Philosophie[2]) und bei Begründung der Frage, warum man bei jedem Buche sich zuerst Rechenschaft darüber geben müsse: ad quam philosophiae partem spectet.

Das höchst eigentümlich ausgeführte *κεφάλαιον* über nomen libri siue titulus muß wohl als die eigene Erfindung des Gundissalin, oder als Entlehnung aus einem lateinischen Autor gelten, denn die famose Ableitung von titulus aus titan, quod est sol kann nur einer lateinischen Quelle entstammen; in den Etymologieen Isidors, wo man sie am ehesten zu suchen geneigt sein wird, habe ich sie nicht gefunden.

Das Ergebnis dieser Quellen-Untersuchung ist somit folgendes: Die Schrift des Dominicus Gundissalinus über die Einteilung der Philosophie ist eine aus arabischen (Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, An-Nairizi, Al-Gazel und mehreren unbekannten Autoren) und lateinischen (Boëthius, Isidorus, Beda) Quellen geschickt hergestellte Kompilation, welcher die philosophische Einleitungsschrift des Al-Farabi ganz — und zwar wörtlich, unter Umstellung einzelner Teile, — einverwoben ist. Die Schrift selbst steht auf ganz ausgesprochen aristotelischem Boden und ist ihrer Tendenz sowohl als ihrem Inhalte nach in allerengste Beziehung zu setzen zu der von Ammonius Hermiae ausgegangenen und durch die Syrer und Araber vermittelten Kommentatorenlitteratur. — Ihrer Tendenz nach dürfte sie am richtigsten aufzufassen sein als ein Leitfaden, ein einleitender Überblick über die Gesamtheit der

---

[1]) Vgl. Steinschneider, Alfarabi S. 130 f. Boëthius, in Porph. dial. I (Migne, PL. 64, 9) kann wohl kaum in Betracht kommen, da hier nur sechs *κεφάλαια* („magistri") aufgeführt sind.

[2]) Vgl. David, In Porph. Isag. bei Brandis, Schol. p. 17 b 33 ff.

philosophischen Wissenschaften und damit zugleich als ein Entwurf für die Reform der Studien im XII. Jahrhundert, als ein Versuch, den Gesamtstoff der aristotelischen Schulphilosophie, wie er eben damals durch die immer zahlreicher werdenden lateinischen Übersetzungen aus dem Arabischen dem lateinischen Abendland wieder bekannt wurde, in den Studienbetrieb einzuführen: für Toledo mit seinem reich gegliederten Studiensystem[1]) eine Notwendigkeit. Unsere Quellenuntersuchung über Gundissalins diuisio philosophiae bestätigt das bisherige Urteil über seine Schriftstellerei und philosophischen Anschauungen, welches de Wulf in seiner verdienstvollen Histoire de la philosophie médiévale S. 240 in die Worte zusammenfaßt: Gundissalinus est un compilateur eclectique ... il est avant tout Aristotélicien en métaphysique comme en psychologie, bien que sa psychologie soit souvent une psychophysiologie. Cependant l'Aristotelisme de Gundissalinus est teint de néopythagoréisme et de mysticisme néoplatonicien, comme l'arabisme qui constitue la source principale de ses doctrines.

Diese kompilatorische Arbeitsmethode des Gundissalin, wie fremdartig und ungerechtfertigt sie uns auch vorkommen mag, darf uns nicht wunder nehmen: sie ist überhaupt die Methode des späteren Altertums und Mittelalters. So bilden z. B. die römischen Grammatiker Varro, Verrius Flaccus, Probus Plinius, Caper, Julius Romanus, Charysius, Aphtonius, Marius Victorinus, Isidorus u. s. w. eine ganze Abschreibergenealogie. Diese Art litterarischer Thätigkeit scheint mir mit der ganzen philosophischen Auffassung des Wissens und der Lehraufgabe, die das Altertum und Mittelalter von der Neuzeit scheidet, in engsten Zusammenhang gebracht werden zu müssen. Dort haben wir eine Philosophie, die an die Möglichkeit feststehender, objektiv wahrer, unveränderlicher Wahrheitserkenntnisse glaubt. Das ganze wissenschaftliche Interesse concentriert sich auf die Wahrheit als solche, sein Ziel ist, ein für allemal feststehende Wahrheiten zu

---

[1]) Wir sind über die Zustände des toletanischen Philosophiestudiums unterrichtet durch den Engländer David von Morlay (XII. Jahrhdt.). Siehe Rose, Hermes VIII (1874), 344. — Den schulmäßigen Charakter unserer Schrift gewährleisten die Stellen S. 64, 10; 66, 2; 89, 18 ff.; 108, 22 ff.; 142, 18 ff.

finden. Diese waren Gemeingut, wer sie gefunden, war an sich gleichgiltig: die Wahrheit trägt, wie sie selbst vom Konkreten möglichst absieht und das Allgemeine und Allgemeingiltige darstellen will, keinerlei individuelle Züge an sich, und der Lehrer hat im wesentlichen die Aufgabe, einmal aufgefundene (wirkliche oder vermeintliche) Wahrheiten weiter zu tradieren. In der Neuzeit, wo das Werden anstatt des Seins, das Einzelne anstatt des Allgemeinen, die Individualität im Vordergrund steht, wo auch die Wahrheitserkenntnisse in das „πάντα ῥεῖ" der geschichtlichen Entwicklung einbegriffen werden, tritt auch im Wissenschaftsbetrieb eine Art skeptischer Resignation ein: man will nicht mehr so fast allgemeingiltige Wahrheiten bieten; der Schriftsteller will vielmehr seine eigenen Gedanken niederlegen, die Weltanschauung, wie sie ihm als beste erscheint, darthun. Damit tritt die schriftstellerische Persönlichkeit, das freie wissenschaftliche Schaffen in den Vordergrund; damit aber auch der an sich berechtigte Anspruch, daß das geistige Eigentum des Schriftstellers auch von allen als dieses respektiert und gekennzeichnet werde, die davon Gebrauch machen wollen.

Die faktische Bedeutung und damit die richtige Grundlage für die Werttaxation der Arbeit Gundissalins ergiebt sich uns aber erst aus ihrer Stellung innerhalb jener Philosophielitteratur, die wir als „Einleitung in die Philosophie" bezeichnen können.

III. Kapitel.

Die philosophische Einleitungslitteratur bis zum Ende der Scholastik.

Philosophiegeschichtliche Stellung der Diuisio philosophiae des Dominicus Gundissalinus.

Wenn ich im folgenden erstmals den Versuch mache, eine übersichtliche Skizze der Herausbildung der philosophischen Einleitung bis zum Ende der Scholastik zu geben, und darin der diuisio des Gundissalin die ihr zukommende Stellung anzuweisen, so muß ich fürchten, daß die Ausführung hinter dem Ange-

strebten und Wünschenswerten zurückbleibt. Es wird vorerst nicht möglich sein, alle einzelnen Schriften dieser Art auch nur zu nennen. Ich habe für die Darstellung die gedruckten und die mir thatsächlich zugänglich gewordenen ungedruckten Einleitungen benutzt. Ich glaubte mich hierauf beschränken zu dürfen und zu sollen, weil ein bloßes Registrieren der in den Handschriftenkatalogen da und dort erwähnten diuisiones zwecklos gewesen wäre: denn aus den Handschriftenkatalogen selbst ist über Charakter und Aufbau dieser Schriften schlechterdings nichts zu entnehmen, so daß die ganze Arbeit des Nachsuchens unnütz wäre: andererseits wäre aber auch Vollständigkeit doch wieder nicht zu erreichen, da derartige Einleitungen sehr oft anderen Schriften (Kommentaren) einverwoben sind und nicht ohne weiteres als Einleitungen erkannt werden können. Dazu kommt, daß sie vielfach auch in kleineren Handschriftenbeständen sich finden, welche Kataloge überhaupt nicht besitzen.

Allein für die Darstellung der Entwicklung dieser eigenartigen Litteraturgattung der Philosophie selbst dürfte dieser Mangel an äußerer Vollständigkeit ohne Belang sein: denn diejenigen Schriften, welche zweifellos als die tragenden Glieder dieser Entwicklung angesehen werden müssen und deren inneren Fortschritt bezeichnen, sind uns bekannt und werden berücksichtigt.

Ehe wir unsere Aufgabe ausführen, ist es notwendig, zunächst einen präzisen Begriff von der philosophischen Einleitungslitteratur zu geben, und diese gegen andere, mit ihr verwandte Zweige des philosophischen Schrifttums abzugrenzen. Unter „Einleitung in die Philosophie“ sind solche Schriften oder Schriftteile zu verstehen, die einen kurzen, klaren Einblick in den Begriff, die Teile und Untereinteilung der Gesamtphilosophie, m. a. W. eine systematische Gliederung des philosophischen Wissenschaftsganzen und seiner Teile geben und zwar zu dem Zweck, den angehenden Schüler in die Philosophie einzuführen, ihm Inhalt und Umfang der philosophischen Gesamtwissenschaft klarzumachen, die einzelnen Zweige philosophischen Wissens nach Begriffsbestimmung, Gliederung, Methode, Stellung u. s. w. darzulegen. — Damit unterscheidet sich die Einleitung in die Phi-

losophie einmal von den Spezialeinleitungen der philosophischen Schriftenkommentare. — Am nächsten verwandt erscheint sie mit der philosophischen Encyklopädie. Nichtsdestoweniger sind philosophische Einleitungen von philosophischen Encyklopädieen wohl zu unterscheiden: Die Encyklopädie weicht von der Einleitung sowohl sachlich als hinsichtlich des Zweckes und der Ausführung ab. Sie will eine Gesamtdarstellung, eine vollinhaltliche, wenn auch summarische Zusammenstellung des gesamten Wissenschaftskomplexes sein. Ihr kommt es darauf an, wenigstens skizzenhaft und im kurzen Auszug den ganzen Inhalt aller Wissenschaften zu lehren und zwar in der Abfolge jener inneren Gliederung, in welcher eine Wissenschaft stofflich erschöpft werden kann. — Solcher Art sind beispielsweise die großen Encyklopädieen eines Varro, der lauteren Brüder, des Avicenna, Isidorus, Vincenz v. Beauvais, Robert Grosseteste.

Anders die Einleitungsschrift: Sie will nur belehren über Zahl, Objekt, Reihenfolge, inneren Zusammenhang der philosophischen Wissenschaften. Sie orientiert über Begriff, Gliederung, Zweck; sie will eigentlich mehr die Aufgabe der einzelnen Wissenschaften klar bezeichnen, als die Lösung dieser Aufgabe bieten; sie will über die Methode und die Objekte der Wissenschaften möglichst Klarheit schaffen und darüber unterrichten, wie sie durch ihren inneren Zusammenhang, durch die Resultate ihrer Forschung, durch die Voraussetzungen ihrer Methode, durch ihre Anforderungen an den Schüler, durch ihre Zwecke nach philosophischen oder didaktisch-pädagogischen Gesichtspunkten zu einem philosophischen Wissenschaftssystem sich zusammenschließen lassen. — Ich scheide also aus der eigentlichen Untersuchung die philosophische Encyklopädie im strengen Sinn des Wortes genommen aus, wenn auch da und dort auf ihre Einflüsse, die sie notwendigerweise auf die Einleitungslitteratur ausüben mußte, hingewiesen werden muß.

Nehmen wir nun den Begriff der Einleitungslitteratur in dem eben bezeichneten Sinn, so haben wir uns vor allem die Fragen vorzulegen: aus welchen wissenschaftlichen Bedürfnissen heraus erstand dieser Litteraturzweig der Philosophie, welches sind die Elemente, aus denen er sich zusammensetzte, welches ist

sein inhaltlicher Bestand, seine geschichtliche Entwicklung? Die erste Frage erledigt sich leicht: sie ist abhängig von geschichtlichen Faktoren, die in der Beschränkung des menschlichen spekulativen Vermögens ihren letzten, noëtischen Grund haben. Es kann ja naturgemäß selten Menschen von solch überragendem Genie, von solchem scharf eindringenden Verstande geben, wie ein Plato, ein Aristoteles, ein Augustinus, ein Thomas von Aquin und Kant es waren. Nur wenige können in gleicher Weise produktiv und wirklich schöpferisch thätig sein. Es können ihrer nicht allzu viele sein, sonst würden sie, um ein Wort Fr. Nietzsches von den großen Gedanken zu gebrauchen, einander die Aussicht verbauen. Es muß ganz naturgemäß auch eine ungleich größere Zahl von solchen geben, welche Kärrnersarbeit verrichten und die großen Ideen jener Geisteskönige spezialisieren, auf die einzelnen Wissensgebiete anwenden, sie kommentieren, innerlich ausgleichen, die geniale Konzeption in schulgerechte Form bringen. — Und auch diese Art von Arbeit, die in fast regelmäßiger Abfolge in der Geschichte der Philosophie wiederkehrt, hat ihren Wert und ihr volles Recht. Es ist ja doch auch ein Verdienst, zu Tage geförderte wissenschaftliche Erkenntnisse zu sammeln, zu sichten, in summarischen Überblicken die wissenschaftliche Bilanz zu ziehen und nachprüfend sich in dieselben zu vertiefen. Die ruhige Gesamtentwicklung der Wissenschaften, der Fortschritt von innen heraus, die gedankliche Kontinuität hängt wesentlich davon ab.

Es sind aber noch weitere, speziellere Gründe vorhanden, die von selbst zur Notwendigkeit führen mußten, das Gesamtgebiet der Philosophie einzuteilen, die Aufgaben der einzelnen Wissenschaftszweige summarisch aufzuzeigen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen, nämlich ein litterarisch-bibliographischer und ein pädagogisch-didaktischer. Der erstere verlangte eine solche im Interesse der Katalogisierung der philosophischen Schriften, der andere im Interesse des philosophischen Schulbetriebs. Man brauchte hierfür ebensosehr einen Studienplan, der nach den in den Wissenschaftsgebieten selbst liegenden Gesichtspunkten progressiv angeordnet sein mußte, als auch einer Hodegetik für den Schüler zur vorläufigen Orien-

tierung über das Wissenschaftsgebiet. — Damit war natürlich auch die Methode dieser Art von philosophischer Litteratur gegeben: Didaktische Klarheit, hausbackene Verständigkeit und explikative Methode, die das ganze Wissenschaftsgebäude aus ersten Begriffen heraus vor den Augen des Schülers entstehen läßt, charakterisieren sie.

Dazu kommt aber noch ein Weiteres: der Entwicklungsprozeß der Wissenschaften selbst. Die gesteigerte Regsamkeit und geistige Schaffensfreudigkeit auf wissenschaftlichem Gebiete, die sich drängende Masse der Arbeitskräfte hat immer zur natürlichen Folge eine Spezialisierung der Wissenschaften, eine Detailforschung in allen Zweigen, welche zwar die Erkenntnis eines Wissenschaftsgebietes nach innen bereichert, im Sinne weiterer Spezialisierung gliedert, aber zugleich seinen Zusammenhang mit anderen Wissenschaften lockern und die Grenzen zwischen den einander näherstehenden Gebieten verwischen muß. Es ist ein Prozeß, wie wir ihn heutzutage, sicherlich nicht ohne Gefahr für den Gesamtbetrieb der Wissenschaft, sich vollziehen sehen: ein wissenschaftliches Gebiet nach dem anderen macht sich selbständig und macht sich frei von dem natürlichen Zusammenhang mit den anderen Wissenschaften. Die Folge ist, daß die wissenschaftliche Arbeit sich immer mehr zur seelenlosen Detail- und Handwerksarbeit zu entwickeln droht. Wir sehen eine derartige Entwicklung auch im Altertum mit der an sich durchaus notwendigen Herausbildung der Einzelwissenschaften der Geographie, Medizin, Geschichte, Botanik, Zoologie u. a. vor sich gehen innerhalb der alexandrinischen Schulen. Aber wie das Naturgesetz jedes wahren und lebensfähigen Organismus lautet: „Vielheit in und durch Einheit“, so muß auch der Menschengeist von Natur aus in der Vielheit die Einheit, in der Mannigfaltigkeit der Einzeldisziplinen die Gemeinschaftlichkeit der Grundlage und die Gesetze ihrer inneren Verhältnisse zu erfassen und festzuhalten suchen, und zwar aus einem zweifachen Grunde: einmal um diesem organisierenden, dem Menschengeist natürlichen Einheitsgesetz zu genügen und andererseits um Stellung, Wert und Leistungsfähigkeit der einzelnen Wissenschaften und ihrer Objekte für die Förderung des *βίος*

θεωρητικός, wie auch für eine klare, zielbewußte Lebensführung feststellen zu können.

Wenn wir nun nach den thatsächlichen Grundlagen fragen, auf welchen die so bestimmte Einleitung in die Philosophie ruht, so sind dieselben mannigfacher Art. Es ist eine Reihe philosophischer Schriftgattungen, die vorbereitend hierfür wirkten und auch wirklich Bausteine für die Einleitung selbst lieferten.

Wenn wir die Ansätze, die sich hierfür aus den aristotelischen Schriften selbst beibringen lassen, die Begriffsbestimmung, Einteilung, Untereinteilung der Philosophie, die Prinzipien für Ableitung einer Wissenschaft, die Bestimmung des Verhältnisses der Wissenschaften untereinander u. s. f. außer Acht lassen und nur jene Erzeugnisse der Litteratur berücksichtigen, wo derartige Gedanken bereits verwirklicht erscheinen, so werden wir zunächst zu nennen haben die Lehrpläne, die wir als in der Akademie sicher vorhanden voraussetzen müssen. Wenn auch Plato selbst wohl kaum eine Systematisierung der Wissenschaften gegeben hat und die später üblich gewordene Einteilung auf Einflüsse des Lykeion zurückzuführen sein dürften, so finden wir doch wenigstens Ansätze hierfür in Platos Schriften, speziell (wahrscheinlich auf Grund pythagoreischer Vorgänge) für die mathematischen Disziplinen, im siebenten Buch der Republik cp. 6 ff., wo der Bildungsgang des Staatsmanns geschildert ist, der (ein echt platonischer Gedanke!) dazu im Stande sein soll, seine Seele vom Werdenden hinweg zum Seienden zu erheben. Der Stufengang der Wissenschaften war: zunächst gymnastische Körperübung, dann musische Bildung, Mathematik (Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik). Diese vier mathematischen Disziplinen sind als Propädeutik der Wissenschaft von den reinen Begriffen, der Dialektik zu betrachten, in welcher der wissenschaftliche Drang erst zu seiner Befriedigung gelangt. Diese Bemerkungen gingen von da auf die mathematischen Schriften, wie auf die Kommentatoren selbst über. — Sicherlich hat Platos Nachfolger im Vorsteheramte, Speusippus, diese Ansätze weitergeführt, wenn wir den Angaben des Diogenes Laërtius trauen dürfen. Allerdings ist mit den von Diogenes erhaltenen Büchertiteln des Speusipp,

Xenokrates, Theophrast und anderer für unseren Zweck nichts anzufangen.

Im Zusammenhang damit stehen jene Lehrpläne, welche auf die alexandrinische ἔγκυκλος παιδεία aufgebaut sind und die grammatisch-rhetorischen nebst den mathematischen Wissenschaften umfassen, und die auf Jahrhunderte hinein das ganze abendländische Bildungswesen beherrschten, ja, nicht nur für die wissenschaftliche Bildung insgesamt, sondern in hervorragendem Maße speziell für die mittelalterliche Einleitung (und Encyklopädik) maßgebend wurden. Während noch die Stoiker den encyklischen Studien ihren Wert aberkennen wollten und wie z. B. Aristo sich geradezu polemisch gegen dieselben wandten[1], während ferner Epikur den Pythokles aufforderte: παιδείαν δὲ πᾶσαν, μακάριε, φεῦγε τὸ ἀκάτιον ἀράμενος[2]), nahmen die Alexandriner die ἔγκυκλος παιδεία unter Benutzung der aristotelischen Einteilung der Philosophie, in diese selbst als Teil oder als Vorstufe der eigentlichen philosophischen Bildung auf[3]).

Eine nicht unbedeutende Einwirkung auf die Ausbildung der philosophischen Einleitungslitteratur ist ohne Zweifel auch den aristotelischen Πίνακες zuzuschreiben, die wir ja bis zu Ptolemaeus Chennus hinauf und damit auch mittelbar bis auf Hermippus verfolgen können. Der Anteil, welcher diesen für die Bildung

---

[1]) Aristo pflegte zu sagen: die, welche sich den encyklischen Wissenschaften hingeben, gleichen den Freiern der Penelope, die nicht die Herrin, sondern nur die Mägde erhielten. Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III, 1 S. 57 A. 6.

[2]) Zeller, a. a. O. S. 381 Anm. 3. Diog. Laërt. X, 6.

[3]) Die römische Encyklopädie, in welche teilweise noch Ackerbau, Kriegswissenschaft, Rechtskenntnis, Architektur, Medizin aufgenommen wurden, knüpft sich an die Namen Cato, Varro (Ritschl, Quaestiones Varronianae. Bonn 1845), Cornelius Celsus, Apuleius von Madaura (nur ein Teil vorhanden), Augustinus (unvollendet), Marcianus Capella, Isidorus, Cassiodorus. s. Jahn, Über römische Encyklopädien in den Berichten der Kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philolog.-hist. Kl. II (1856), S. 263—287. Wower, De Polymathia tractatio 1603 (Froben). — Für die christliche Zeit kommen in Betracht Clemens Alexandrinus in den Stromata: Die encyklischen Wissenschaften bilden die Grundlage, die Philosophie die mittlere, die der Glaubensweisheit die oberste Stufe. (Clemens geht vielfach zurück auf Philo, περὶ τῆς πρὸς τὰ προβλήματα συνόδου ed. P. Wendland III, 62 ff.) Augustin, neben den encyklischen Schriften auch in der doctrina christiana.

der Einleitung zukommt, ist sicherlich darin zu suchen, daß diese *Πίνακες* nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet waren [1]), also die Einteilung und Gruppierung der Wissenschaften und damit theoretische Erörterungen hierüber voraussetzten, daß sie ferner zu einer Reihe von Vorfragen hinführten, welche dann nicht bloß in den Einleitungen zu den einzelnen philosophischen Schriften, wie z. B. zu den Kategorieen, der Hermeneutik, den Analytiken, Verwendung finden konnten, sondern auch für die Bildung der allgemeinen Einleitung in die Gesamtphilosophie wertvoll wurden. So konnte es sicherlich nicht ausbleiben, daß dabei eine Reihe von Elementen herausgearbeitet wurde, die auch in der allgemeinen Einleitung verwendet werden konnten, wie z. B. die Ordnung des einzelnen Buches im Kreis der Wissenschaften, seine Gliederung in die Hauptteile u. ähnl. — In diesem Sinne werden wir uns mit Zeller [2]) das Schriftenverzeichnis des Andronicus von Rhodus denken müssen als eine besondere, neben der eigentlichen Ausgabe der aristotelischen Schriften verfaßte und dieser beigegebene Schrift; diese wird wohl kaum ein trockener Index librorum gewesen sein, sondern eine bibliographische Einleitungsschrift mit Untersuchungen über Echtheit, Inhalt, Anordnung u. s. w. Ebenso verhält es sich zweifellos mit Boëthus, dem bedeutenden Schüler des Andronicus, der sich ebenfalls über einleitende Dinge verbreitet haben muß. Von dem späteren Peripatetiker Adrastus (I. Jhdt. nach Christus) wissen wir dies aus einem Citate des Simplicius [3]) genau: *Ἄδραστος δὲ ἐν τῷ „Περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων" ἱστορεῖ παρὰ μέν τισιν „περὶ ἀρχῶν" ἐπιγεγράφθαι τὴν πραγματείαν, ὑπ' ἄλλων δὲ φυσικῆς ἀκροάσεως* u. s. w. Daraus geht hervor, daß Adrastus eine eigene Schrift über die Ordnung der aristotelischen Bücher verfaßte und eine Reihe von Bemerkungen über Titel, Echtheit, Reihenfolge u. a. m. anführte.

---

[1]) Für die stoischen *Πίνακες* hat dies A. Dyroff, Über Anlage der stoischen Bücherkataloge (Gymn.-Progr.) Würzburg 1896 überzeugend nachgewiesen. Für die aristotelischen *Πίνακες* kann nach den Untersuchungen Christs, Useners, Wachsmuths, Baumstarks, Aristoteles bei den Syrern I, 53 ff. u. Littigs, Andronikos I, 22 ff. ebenfalls ein Zweifel nicht bestehen.

[2]) a. a. O. III, 1 S. 621.

[3]) In Phys. I, Prooem. ed. Diels S. 4, 11 ff.

Freilich kehrten diese an die Pinakeslitteratur und Bibliographie sich anlehnenden Einleitungen nur zu ihrem kleinsten Teil in den späteren Einleitungen zur Gesamtphilosophie wieder; sie bestanden vielmehr neben denselben her weiter, waren aber doch für ihre Bildung mit bestimmend.

Endlich müssen wir der *ὅροι* und *διαιρέσεις* sowie der Doxographieen kurz Erwähnung thun, welche, wenn sie nicht direkt auf die Entstehung der Einleitung in die Philosophie einwirkten, doch gewissermaßen als Surrogate derselben gelten konnten [1].

Fügen wir noch die Heurematographen hinzu, so dürften wohl alle jene Elemente genannt sein, die in irgend einer Weise, sei es als früherer Ersatz, sei es als wirkliche und wirksame Faktoren für die Entstehung der Einleitung in die Philosophie in Betracht kommen müssen.

---

[1] Die *ὅροι* und *διαιρέσεις* sind als Nebenergebnis des Schnlbetriebs der Philosophie aufzufassen. Solche werden bereits dem Plato selbst zugeschrieben und finden an Aristoteles, De gen. et corrupt. II, 3. 330 b 15 und De part. animal. I, 2. 642 b 10 ihre Bestätigung. Wir wissen sogar durch ein Fragment des attischen Komikers Epikrates, daß die Schüler Platos mit Klassifizierung und Definitionen von Pflanzen sich abgaben. Die, welche bei Diogenes Laërtius sich finden, sind eine spätere Arbeit, ebenso wie die von Rose, Aristoteles pseudepigraphus S. 677—695 und Heitz, Fragm 91 ff. herausgegebenen pseudoaristotelischen. Zeller, a. a. O. S. 439 faßt sein Urteil dahin zusammen: „Wir werden die von Aristoteles angeführten Diairesen weder für eine platonische noch für eine aristotelische Schrift, diejenigen aber, welche später unter dem Namen des einen und des anderen von diesen beiden Philosophen im Umlauf waren, nur für eine nacharistotelische Unterschiebung oder vielleicht auch eine Überarbeitung der älteren halten können." — Solche *διαιρέσεις* waren auch vorhanden von Speusipp (Diog. Laërt. IV, 5), Xenokrates (Diog. Laërt. IV, 13) und sehr hoch geschätzt waren die des Stoikers Sphaerus. Die Benutzung der pseudoaristotelischen *διαιρέσεις* durch Albinus steht fest (s. u.). — Die nicht seltenen Doxographieen gehen zurück bis auf die naturwissenschaftliche des Theophrast (Fragm. bei Usener, Anal. Theophrast. 30 ff.) des Posidonius, die Epitome des stoischen Eklektikers Arius Didymus nnd des nachchristlichen Aëtius. Über dieselben vergleiche das epochemachende Werk von Diels, Doxographi graeci. Berlin 1879. Erhalten sind uns die pseudoplutarchischen placita philosophorum, Exzerpte im ersten Buch der Eklogen des Stobaeus, aus welchem sich die aëtianischen wieder herstellen lassen.

I. Die griechische Einleitung in die Philosophie.

Die Einleitung in die Gesamtphilosophie (zu unterscheiden von den Spezialeinleitungen zu den einzelnen Büchern des Aristoteles) entstand im Kreise der alexandrinischen Kommentatoren, die auf neuplatonischem Boden standen. Dies ist nicht Zufall: Nüchternheit und Trockenheit ist ja überhaupt die Signatur der Philosophie, wie man sie in Alexandrien zu treiben pflegte. Kritische Analyse, Gruppierung, Klassifikation des hergebrachten Wissensstoffes und Rückblicke auf geleistete philosophische Arbeit auf Grund einer ziemlich trüben Inventorenlitteratur, bildeten den kärglichen Ersatz für mangelnde spekulative Kraft.

Die ersten Ansätze einer faktischen Einleitung in die Philosophie müssen wir wohl erblicken in den Bemühungen des späten Peripatetikers S o t i o n (in seinen *διαδοχαὶ φιλοσόφων?*) [1]), die Einteilungen der Philosophie, welche die einzelnen Philosophen und ihre Schulen getroffen hatten, zu sammeln. Dies glaube ich mit A. Dyroff [2]) aus Sextus Empiricus, Adv. Math. VII, 15 herauslesen zu dürfen. Sextus bespricht dortselbst die verschiedenen von den Philosophen unternommenen Einteilungsversuche und fährt dann fort: *ἀναφέρεται δὲ ὑπό τινων δόξα καθὸ καὶ ὁ Σωτίων μεμαρτύρηκεν, εἰς τοὺς ἀπὸ τῆς Κυρήνης ὡς λέγοντας ἠθικόν τι καὶ λογικὸν φιλοσοφίας εἶναι μέρος.* Doch ist uns weiter nichts darüber bekannt.

Wahrscheinlich dürfte in diesen Zusammenhang auch die mehr encyklopädisch angelegte Schrift des alexandrinischen Akademikers E u d o r u s (ca. 25 v. Chr.) gestellt werden müssen, deren bei Johannes Stobaeus, Eclog. II, 46 (ed. Wachsmuth II, 42,7) ausführlich Erwähnung geschieht: *Ἔστιν οὖν Εὐδώρου τοῦ Ἀλεξανδρέως, Ἀκαδημιακοῦ φιλοσόφου, διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου, βιβλίον ἀξιόκτητον, ἐν ᾧ πᾶσαν ἐπεξελήλυθε προβληματικῶς τὴν ἐπιστήμην, ἧς ἐγὼ διαιρέσεως ἐκθήσομαι τὸ τῆς ἠθικῆς οἰκεῖον.* — Eudorus behandelt darin die gesamte Wissenschaft (Ethik, Physik, Logik) und zwar in der Weise, daß er die

---

[1]) Über Sotion siehe Panzerbieter in Jahns Jahrb. Supplem. V (1837), 211 ff.

[2]) Archiv f. Gesch. d. Philos. XI (1898), 491 Anm. 4.

Fragen, welche *προβλήματα* der einzelnen Wissenschaften sind, nebst ihrer Beantwortung, die sie durch die einzelnen Philosophen gefunden hatten, zusammenstellte [1]).

Die erste Einleitung in die Philosophie im oben angegebenen Sinn ist uns (allerdings nur fragmentarisch und auszüglich) erhalten in dem *λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων* des Albinus (fälschlich auch Alkinoos) [2]), eines eklektischen Platonikers zu Smyrna um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. — Diese Schrift, deren äußere Disposition ebensosehr aristotelisch, als ihr Inhalt streng platonisch ist, zeigt in ganz frappanter Weise bereits jene Anlage, welche die Einleitung in die Philosophie der späteren Kommentatoren aufweist. Albinus schickt zunächst (in Kap. 1) die Definition der Philosophie oder der Weisheit voraus. Bald bezeichnet er sie im platonischen Sinne als *ὄρεξις σοφίας* oder als *λύσις καὶ περιαγωγὴ ψυχῆς ἀπὸ σώματος ἐπὶ τὰ νοητὰ ἡμῶν τρεπομένων καὶ τὰ κατ' ἀλήθειαν ὄντα;* dann wieder unter Benutzung der bekannten stoischen Formel als „Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen". — Zu deren Studium gehören auf Seite des Philosophiebeflissenen gewisse Charakterbedingungen: Liebe zur ewigen unwandelbaren Wahrheit, ein freier Geist, Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit, ein verständiges Wesen. — Diese so bezeichnete Wissenschaft erfährt nun (in Kap. 3) ihre Einteilung. Nach Plato, bemerkt Albinus, erstreckt sich die *σπουδή* des Philosophen auf drei verschiedene Dinge: *θέα τῶν ὄντων καὶ γνῶσις, πρᾶξις τῶν καλῶν,* und *ἡ τοῦ λόγου θεωρία.* Dementsprechend unterscheidet er nun drei Wissenschaftszweige der Philosophie: Theorie, Praxis und Dialektik.

Den Anfang im Studienbetrieb muß man mit der Dialektik machen. Die Logik (stoische Dialektik) hat selbst wieder verschiedene Unterabteilungen, nämlich *διαιρετικόν, ὁριστικόν, ἐπαγω-*

[1]) Quellen: Plutarch, De anim. procr. 3. Simplicius, In Arist. Categ. Schol. ed. Brandis 61 a 25 u. ö. Stobaeus, a. a. O.

[2]) Neuere Ausgaben von Dübner, Platonis opera III, 228 ff. und Hermann, Platonis dial. VI, 152 ff. — Litteratur: J. Freudenthal, Hellenistische Studien 3. H. Breslau 1875. S. 275–327. Zeller, a. a. O. III, 1 (3. A.), S. 805 Anm. 3.

γικόν, συλλογιστικὸν μέρος. Das *συλλογιστικόν μέρος* zerfällt in *ἀποδεικτικόν, ἐπιχειρηματικόν, ῥητορικόν* und die *σοφίσματα.*

Die praktische Philosophie ist entweder Ethik *(ἡ περὶ τὴν τῶν ἠθῶν ἐπιμέλεια)* oder Oekonomik *(ἡ τοῦ οἴκου προστασία)* oder Politik *(τὸ περὶ πόλιν καὶ τὴν ταύτης σωτηρίαν).*

Die theoretische Philosophie zerfällt in Theologie *(περὶ τὰ ἀκίνητα καὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ ὅσα θεῖα)*, Physik *(περὶ τὴν τῶν ἄστρων φορὰν καὶ τὰς τούτων περιόδους καὶ ἀποκαταστάσεις καὶ τοῦδε τοῦ κόσμου τὴν σύστασιν)* und endlich die Mathematik *(τὸ θεωρούμενον διὰ γεωμετρίας καὶ τῶν λοιπῶν μαθημάτων).* Dieser letzteren Wissenschaft kommt aber ein sehr wichtiger propädeutischer Wert zu: sie befähigt, die abstrakten Begriffe und Wahrheiten zu erfassen und bereitet deshalb auf die übrigen theoretischen Wissenschaften vor. Sie steht also innerhalb der Theorie an erster Stelle. Da Albinus auch sonst mit Aristoteles sich vertraut zeigt, so muß er wohl dieses Einteilungsschema aus Aristoteles selbst kennen. Die Ausführung entspricht nun aber keineswegs dem vorangestellten Plane, weder in der Ordnung noch in der Ausführung. Mit der Physik kommt Platos Kosmogonie, mit der Ethik seine Psychologie zur Darstellung. Die Mathematik, welche nur ein Auszug aus Platos Republik ist und die fünf mathematischen Disziplinen, Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie und Musik in sich begreift, sowie die Politik sind nur kurz behandelt In der Theologie hat Albinus einen Synkretismus aristotelischer und platonischer Elemente angestrebt und zwar in sehr beachtenswerter Weise, indem er zum erstenmal den in der Theologie und Philosophie des Mittelalters vielbehandelten Weg der Gotteserkenntnis, die uia eminentiae (neben einer Art uia negationis und causalitatis) aufstellte. [1])

Die Reihenfolge der einzelnen Wissenschaften, die am Anfange in Aussicht genommen ist, wird nun, wie bereits angedeutet, in der Durchführung nicht beibehalten, insofern die Ma-

---

[1]) Vergleiche zum Ganzen J. Freudenthal, a. a. O. S. 300 ff. Die Hauptquellen des Albinus sind Aristoteles, Plato, Theophrast, Arius Didymus und stoische Schriften. Für die Ideenlehre und wahrscheinlich auch die platonische Theologie benutzte er den Arius Didymus; s. Freudenthal, a. a. O. S. 296 f. und Meinecke, Ztschr. f. Gymnasialwesen 1859. S. 565.

thematik nicht hinter die Theologie und Physik, sondern vor dieselben gestellt wird, die Logik (stoisch als Dialektik bezeichnet), die am Schluß des ganzen Lehrgebäudes stehen sollte, an die erste Stelle gerückt wird. Einige der angekündigten Unterabteilungen fehlen ganz. Wieweit diese Fehler und Änderungen auf Rechnung der späteren Überarbeitung unserer Schrift zu setzen sind, ist nicht zu bestimmen [1]). — Als zweifellos sicher aber erscheint es mir bei dem hohen Ansehen, in welchem der Platoniker Albinus, der Lehrer Galens, in späteren neuplatonischen Kreisen, ja selbst bei christlichen Schriftstellern stand [2]), daß diese Epitome des Albinus mit ihrer kompendiösen Zusammenfassung und kurzen Darstellung der Wissenszweige der Philosophie, mit ihrer Voranstellung der Begriffsbestimmung und Einteilung der Philosophie, worin ja gerade eine charakteristische Form der Einleitung liegt, durch Proklische Vermittlung die „Einleitung" im Kreise der alexandrinischen Kommentatoren veranlaßte.

Die platonische Kommentatorenlitteratur nahm diese allgemeine Einleitung nicht an; sie stellte nur die spezielle Einleitung in die einzelnen Schriften voran: Untersuchungen über Echtheit, Zweck, dialogische Form, Inhaltsbestimmung und Zergliederung der einzelnen kommentierten Schriften, wie wir dies aus des Proclus Kommentaren zu Timaeus, Alcibiades, Republik, aus denen des Olympiodorus zu Alcibiades und Gorgias, des Hermias (zu Phaedrus) erweisen können.

Um so klarer tritt die Durchführung dieses Versuches vor uns hin in derjenigen Richtung der alexandrinischen Kommentatoren, die zwar von Proclus und dem Neuplatonismus ausgingen, aber bewußt das Schifflein der Philosophie aus einer wildphantastischen Spekulation heraus in das Fahrwasser des klareren Aristotelismus zurücksteuerten. Der Einleitungstypus, der in dieser Schule sich bildete, blieb bestimmend und maßgebend.

[1]) Siehe darüber Freudenthal, a. a. O. S. 317 ff.

[2]) Jamblich bei Stobaeus, Eclog. I, 52 (vgl. Photius cod. 167 ed. Bekker 114 a 26) und Proclus (in Tim. 67 C; 104 A; 311 A) bringen Citate aus ihm. Ebenso Tertullian (de anima c. 28. 29) und auch Origenes soll ihn benutzt haben. Siehe darüber Freudenthal, a. a. O. S. 243.

so lange die Einleitung überhaupt mit der philosophischen Exegese in Verbindung blieb. — Derselbe lehnte sich an eine im ganzen Mittelalter hochberühmte und vielgelesene Schrift, die Isagoge des Porphyr bzw. deren Kommentierung an. Ehe die Isagoge als wesentlicher Bestandteil des logischen Schriftencyklus angesehen und diesem zugeteilt wurde, schickte man in dem traditionellen Betrieb der Logik der Behandlung der aristotelischen Logikschriften eine kurze Einleitung voraus, die sich auf zehn Vorfragen erstreckte, nämlich: 1) *Πόθεν τὰ ὀνόματα τῶν φιλοσόφων αἱρέσεων.* 2) *τίς ἡ διαίρεσις τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων.* 3) *πόθεν ἀρκτέον τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων.* 4) *τί τὸ ἀναφαινόμενον ἡμῖν χρήσιμον ἐκ τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας.* 5) *τίνα τὰ ἄγοντα ἐπὶ ταύτην.* 6) *πῶς δεῖ παρασκευάσασθαι τὸν ἀκροασόμενον φιλοσόφων λόγων.* 7) *τί τὸ εἶδος τῆς ἀπαγγελίας.* 8) *διὰ τί φαίνεται ὁ φιλόσοφος ἀσάφειαν ἐπιτηδεύσας.* 9) *ποῖα δεῖ καὶ πόσα προλαμβάνεσθαι ἕκαστον τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων.* 10) *Ποῖον δεῖ εἶναι τὸν ἐξηγούμενον αὐτά* [1]). Dieselben sind uns noch erhalten in den Kategorieenkommentaren des **Ammonius**, **Simplicius**, **Olympiodorus**, **Philoponus**, **Elias** [2]). Auch eine Schrift des arabischen Philosophen **Al-Farabi** „De rebus studio Aristotelicae philosophiae praemittendis commentatio" nebst einer syrischen Arbeit enthält dieselben [3]). — Seitdem aber (wahrscheinlich durch Ammonius Hermiae) die Isagoge des Porphyrius dauernd mit dem logischen Schriftencyklus des Aristoteles verkettet war, trat die Notwendigkeit hervor, der Behandlung der Isagoge selbst eine allgemeinere Einleitung voranzuschicken, deren Aufgabe es war, einen orientierenden Überblick über die Gesamtphilosophie zu geben. Das Verdienst, diese dauernd der philosophischen Litteratur einverleibt zu haben, gebührt dem Proclusschüler **Ammonius Hermiae** (V. Jhdt.).

---

[1]) Der Wortlaut dieser zehn Vorfragen ist aus **Ammonius** entnommen. Bei anderen Autoren wird er etwas verschieden davon wiedergegeben, z. B. bei **Philoponus**, In Categ. ed. Busse S. 1.

[2]) **Baumstark**, a. a. O. S. 159 nennt David. Busse weist indessen Elias als Verfasser nach: Eliae in Porph. Isagog. Comm. ed. Busse, Praefatio.

[3]) Herausgeg. v. **Schmölders**, Documenta phil. Arab. S. 17 ff.

Welches sind nun die konstitutiven Elemente der ammonianischen *Εἰσαγωγὴ τῆς φιλοσοφίας*? — Als solche sind auf Grund seines von A. Busse (1891) herausgegebenen Isagogenkommentars zu bezeichnen zunächst einmal die *ὅροι*. Voran geht eine kleine Auseinandersetzung über die Notwendigkeit der Definitionen und die Erklärung der *ὁρισμοί* im allgemeinen. Ihr Fundament bilden für die Definitionen der Wissenschaften deren Objekt oder Ziel, oder beide zusammen. In Anwendung dieser Grundsätze auf die Philosophie ergeben sich für diese fünf (bezw. sechs) Definitionen, welche wir bei den *παλαιοί* finden[1]. — Es ist nicht zu übersehen, daß Ammonius es dabei bereits unternimmt, das Verhältnis der Spezialwissenschaften (Geometrie, Medizin, Rhetorik, die der Induktion, des Syllogismus und des Enthymems bedarf), ja selbst der *βάναυσοι τέχναι* zur Gesamtphilosophie näher zu bestimmen, indem er hervorhebt, daß sie alle ihre Prinzipien *(ἀρχαί)* erst durch die Philosophie als der allgemeinsten, umfassendsten Wissenschaft erhalten (ähnlich wie Aristoteles im Anfang der Metaphysik ausführt). — Auf diesen, die *ὅροι τῆς φιλοσοφίας* in sich befassenden Teil folgt ein zweiter über die *διαιρέσεις* in Anlage und Durchführung dem ersten ganz parallel. Zuerst werden wieder *διαίρεσις, ἐπιδιαίρεσις, ὑποδιαίρεσις* ihrem Begriffe und logischen Vollzug nach behandelt, worauf sich die *διαίρεσις τῆς φιλοσοφίας* im besonderen anschließt. Die Einteilung selbst erfolgt in der bereits besprochenen Weise nach dem bekannten aristotelisehen Schema. Wir können sie deshalb an dieser Stelle übergehen unter Verweisung auf S. 186 ff. Bemerkenswert ist hier noch, daß die Abgrenzung der einzelnen theoretischen Wissenschaften nach der Seinsweise ihrer Objekte bestimmt wird (das *φυσιολογικὸν μέρος* erfährt eine weitere Einteilung nicht: *ὡς ἀσυμμέτρους οὔσας εἰσαγωγικαῖς ἀκοαῖς*). Dieser Einteilungsgrund wird auch für die mathematischen Wissen-

[1] Die Formel, unter welcher Ammonius dieselben einführt (*παραλαμβάνονται οὖν τῆς φιλοσοφίας ὁρισμοὶ πολλοί. πολλοὶ γὰρ καὶ πολλαχῶς ὡρίσαντο τῶν παλαιοτέρων αὐτήν*), läßt nicht klar erschließen, ob er diese sechs *ὁρισμοί* bereits gesammelt überkommen hatte oder sie selbst zusammenstellte. Über die Möglichkeit, daß dieselben bereits früher gesammelt worden sein konnten s. o. S. 176.

schaften beibehalten. Die inuentores der mathematischen Disziplinen sind nicht berücksichtigt. Dagegen wird die Frage aufgeworfen und beantwortet, warum es gerade vier mathematische Disziplinen gebe und nicht mehr und nicht weniger. — Bei der Einteilung der praktischen Philosophie sucht Ammonius den aristotelisch (eudemischen) Einteilungsmodus (Politik, Oekonomik, Ethik) mit dem platonischen *(νομοθετικὸν καὶ δικαστικόν)* zu verbinden. — Diese allgemeine Einleitung schließt nun ab mit einem aus Plato (Timaeus 47 B) entnommenen Lob der Philosophie: *Τοιοῦτον ἀγαθὸν οὔτε ἦλθε πρὸς ἀνθρώπους οὔτε ἥξει ποτέ.* An sie reiht sich dann die spezielle Einleitung in die porphyrianische Isagoge an, die uns jedoch in diesem Zusammenhang nicht weiter zu beschäftigen hat. Nur der Umstand ist noch hervorzuheben, daß Ammonius die den aristotelischen Schriften gewöhnlich vorangeschickten sieben einleitenden Fragen nunmehr vor der Isagoge behandelt, nämlich: *ὁ σκοπός, τὸ χρήσιμον, γνήσιον, ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως, ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς, ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις, ὑπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται τὸ παρὸν σύγγραμμα* (wozu dann später noch der *διδασκαλικὸς τρόπος* trat).

Dies ist die Form, in der uns die Einleitung in die Philosophie zuerst begegnet. Der Typus, den Ammonius hiermit geschaffen hatte, behielt in der Verbindung mit der Isagogenkommentierung auf Jahrhunderte hinein seine unangefochtene Geltung. Die Änderungen, die derselbe erfuhr, erstreckten sich nur auf ganz unwesentliche Punkte. Die Einleitung in die Philosophie blieb im wesentlichen das kurze Gerippe, das Ammonius hergestellt hatte. Nicht einmal die klaffendsten Lücken wurden ausgefüllt. Die einzelnen Wissenschaften wurden noch nicht entfaltet nach ihrem Inhalt, Zweck, Aufbau und ihrer inneren Gliederung. Es fehlte noch eine einheitliche, streng festgehaltene Definition, aus der sich die Gliederung der Philosophie ergeben hätte. Wir vermissen noch eine klare und auf eingehender Untersuchung beruhende Erörterung über das Verhältnis der einzelnen Wissenschaften untereinander und zur Gesamtphilosophie. Diese Mängel blieben der ammonianischen Einleitung anhaften, so lange sie in Verbindung mit der Isagogenexegese blieb. Die späteren Einleitungen be-

schränken sich darauf, die von Ammonius behandelten Punkte etwas zu erbreitern durch ziemlich nebensächliche Ergänzungen.

Der geschichtliche Gang, den dieser philosophische Litteraturzweig einschlug, läßt sich nunmehr mit ziemlicher Sicherheit verfolgen, seitdem wir Baumstarks treffliche Publikation — Aristoteles bei den Syrern, I. Bd. — besitzen.

Unter den griechischen Schriftstellern ging derselbe von Ammonius über an Olympiodorus und Johannes Philoponus. Von ersterem zweigten, wie A. Busses Untersuchungen [1]) ganz zweifellos ergaben, Elias und David der Armenier, sowie die Byzantiner ab. — Von Johannes Philoponus aber gingen, wie Baumstark a. a. O. bis zur Evidenz erwiesen hat, die Syrer und Araber aus. — Was Olympiodorus zu der Weiterbildung dieser Prolegomena geleistet hat, läßt sich beim jetzigen Stand der Quellenpublikation nur wieder erkennen aus seinen beiden Nachtretern Elias und David dem Armenier.

Die Eliasprolegomena [2]), bereits zwölf Kapitel umfassend, weisen nun schon eine ganz bedeutende Erbreiterung, nicht auch zugleich eine innere Vertiefung der ammonianischen Einleitung, die ihnen zu Grunde liegt, auf. — Die Einleitungsworte erweisen die Philosophie als ein hohes Gut, nach dem alle streben müssen [3]). In der Ausführung wird nun zunächst die skeptische Frage des *εἴ ἔστιν φιλοσοφία* erwähnt, jedoch noch nicht behandelt, vielmehr beginnt Elias mit der Frage nach dem Begriff und Wesen der Philosophie *(τί ἐστιν ἡ φιλοσοφία)*, worauf der *ὁρισμός* Antwort giebt. Der *ὁρισμός* aber läßt sich unter drei verschiedenen Gesichtspunkten gewinnen, die in den drei Fragen

---

[1]) Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium (Comm. in Aristot. gr. IV, 1) S. XXXIV ff. und neuerdings Olympiodorus, Proleg. et in Cat. comm. ed. A. Busse S. VII.

[2]) Herausgegeben von Cramer, Anecd. Paris. IV. 389—433. Oxoniae 1841 auf Grund des Cod. Coisl. 387; neuerdings als Werk des Elias von Ad. Busse, Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristot. Categ. Commentaria Berol. 1900 (als erstes Heft des IV. Bandes der Berliner Ausgabe der Aristoteleskommentare) auf Grund des cod. Coisl. 387 (Cramer), Paris. 1977, Vindob. phil. gr. 69.

[3]) Dabei kommt das platonische Lob der Philosophie (Tim. 47 B), das uns bereits bei Ammonius (am Schluß der Prolegomena) begegnet ist, ebenfalls wieder zur Verwendung.

ausgesprochen sind: *τί ἐστιν, πόθεν εἴρηται, πόθεν λαμβάνεται*[1]). Es folgen die bekannten sechs *ὁρισμοί*, ihre Anordnung (analytisch und synthetisch), ihre Erfinder, ihre Sechszahl, ihre ausführliche Erklärung im einzelnen. — Die Definition der Philosophie als *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν* giebt Anlaß, das Verhältnis der Gesamtphilosophie zu den übrigen, speziellen Wissenschaften zu behandeln. Für die prinzipale Stellung der Philosophie, die hierbei zur Sprache kommt, weiß Elias fünf Gründe aufzuführen: Sie ist die höchste, die Königin der Wissenschaften, sie bietet den übrigen ihre Prinzipien (= Ammonius), sie dient als deren Korrectiv und Kriterium und liefert ihnen in der *ἀπόδειξις* das unerläßliche wissenschaftliche methodische Mittel. — Als eine Erweiterung des Ammoniustypus kann noch die Begründung der Sechszahl dieser *ὁρισμοί* mittelst der Vollkommenheit dieser Zahl angesehen werden[2]).

Wie bei Ammonius, so schließt sich auch bei Elias an diesen ersten Teil über die *ὁρισμοί* ein zweiter über die Einteilung der Philosophie an: wiederum mit mehreren Erweiterungen zu Ammonius. Die Ableitung der beiden Hauptteile (theoretische und praktische Philosophie) aus dem Begriff der Philosophie als *ὁμοίωσις θεῷ (γνωστικαὶ καὶ πρακτικαὶ δυνάμεις)*, die Untereinteilung der Theorie und Praxis, Stufenfolge der einzelnen Teile, ist dieselbe und in derselben Weise gewonnen, wie bei Ammonius. Auch der Umstand ist hier wahrzunehmen, daß nur die Mathematik, nicht aber die Physik und Metaphysik, eine weitere Einteilung erfährt und zwar mit der Begründung: „*Τοῦ θεωρητικοῦ εἰς τρία διαιρεθέντος, εἰς φυσικόν, μαθηματικόν, θεολογικόν, μόνου τοῦ μαθηματικοῦ τὴν διαίρεσιν οἱ ἐξηγηταὶ νῦν παραδιδόασιν, ὡς ἂν τούτου συμμέτρως ἔχοντος πρὸς εἰσαγομένους*“[3]). Dagegen wird bei Elias noch die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie aus deren Objekt und Zweck etwas

[1]) Bei der Behandlung der zweiten Frage zieht Elias vielleicht aus der Heurematalitteratur das Beispiel von der Nilüberschwemmung bei. Der dritte Punkt wird im Anschluß an Ammonius erörtert. Bemerkenswert ist das Citat aus „*περὶ αἱρέσεων*“.

[2]) Siehe oben S. 179 f.

[3]) Vgl. hierzu Ammonius, In Porph. Isag. ed. Busse S. 13, 8 ff.

eingehender begründet. Die Logik wird nicht als besonderer Teil der Philosophie anerkannt, sie kann nur als *ὄργανον* gelten. Abgewiesen wird auch die Ableitung der Theorie und Praxis aus der Definition der Philosophie als *γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπείων* wie sie in den „*Ἐγκύκλιοι ἐξηγήσεις*“ zu finden sei, wobei man unter den *θεῖα* den Gegenstand der Theorie, unter den *ἀνθρώπινα* das Objekt der Praxis begreifen wollte.

Vor die Einteilung der Mathematik schiebt Elias noch die Erörterung der Frage ein: Warum nicht alle Wissenschaften *μαθήματα* genannt werden. Der diuisio mathematicae selbst sind kurze Angaben über die inuentores der mathematischen Disziplinen beigegeben, die zweifellos aus den *εὑρήματα* stammen [1]), es wird die Reihenfolge der mathematischen Disziplinen (Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie) begründet [2]) und gefragt, warum nur eine dieser Wissenschaften Musik genannt werde: ein kleiner Exkurs über die Wirkung der Musik (Beispiele: Pythagoras und die Flötenspielerin; Agamemnon und Klytaemnestra; Synesius, Bischof von Cyrene) beschließt diesen Abschnitt.

Das letzte Kapitel (12) endlich behandelt die Einteilung der praktischen Philosophie in Ethik, Oekonomik und Politik. Ganz wie bei Ammonius werden aristotelischer und platonischer Einteilungsmodus mit einander verbunden; neu hinzugefügt sind vier Einwürfe, welche von Seiten der Platoniker gegen die aristotelische Einteilung erhoben werden und die Begründung beider Einteilungsarten aus den Schriften beider Philosophen über die praktische Philosophie.

Genau dieselbe Einleitung nach Anlage und Aufbau haben wir in den ebenfalls auf Olympiodor zurückgehenden, wenn auch nicht so nahe mit ihm verwandten Prolegomenen Davids des Armeniers [3]). Ich begnüge mich daher damit, die Erweiterungen

[1]) Dieselben finden sich ebenso in den durch Philoponus vermittelten syrischen und arabischen Prolegomena. Es legt sich die Vermutung nahe, daß sie durch Olympiodorus der ammonianischen Einleitung beigefügt wurden. — Vgl. auch Baumstark in: Philolog. Krit. Beiträge . . . Wachsmuth . . . überreicht. Leipzig 1897. S. 148 Anm. 1.

[2]) Bei Ammonius a. a. O. ed. Busse S. 13 f. ist keine Reihenfolge konsequent beibehalten.

[3]) Dieselben sind uns zugänglich teils in Exzerpten bei Brandis.

anzuführen, welche er der Einleitung in die Philosophie hinzufügte. Dieselben beziehen sich auf folgende Punkte: Die Berechtigung und der Wert der Philosophie wird unter dem κεφάλαιον: *εἰ ἔστι φιλοσοφία* von David in extenso behandelt und gegen die vier Haupteinwürfe der pyrrhonischen Skeptiker verteidigt [1]). Die Lehre von der Definition wird neben der Aufzählung der *ὁρισμοὶ τῆς φιλοσοφίας* ausführlich in neun *κεφάλαια* abgehandelt. *(τί ἐστιν ὁρισμός; τί διαφέρει ὁρισμὸς ὅρου καὶ ὑπογραφῆς καὶ ὑπογραφικοῦ ὁρισμοῦ; πόθεν λέγεται; πόθεν λαμβάνονται; ποῖος τέλειος καὶ ποῖος ἀτελὴς ὁρισμός; πόσοι ὁρισμοὶ τῆς φιλοσοφίας, διὰ τί τοσοῦτοί εἰσιν οἱ τῆς φιλοσοφίας ὁρισμοί; τάξις αὐτῶν).* — Ebenso ist der Einteilung der Philosophie ein langer Exkurs über die drei *διαιρετικοί τρόποι* hinzugefügt *(ὁ ἀπὸ γένους εἰς εἴδη; ὁ ἀπὸ ὅλων εἰς μέρη; ὁ ἀπὸ ὁμωνύμου φωνῆς εἰς διάφορα σημαινόμενα)* [2]), auf Grund dessen sich David Rechenschaft zu geben versucht über den Einteilungsmodus der Philosophie. — Die Behandlung der Mathematik erfolgt nach fünf *κεφάλαια (πόσα καὶ ποῖα εἴδη, διὰ τί τοσαῦτα, τάξις, τίνων εὑρήματα, τίνα παράκειται τούτοις τοῖς εἴδεσιν).*

Scholia S. 12 a 3 ff.; teilweise (von der Einleitung zur Isagoge an) bei Cramer, Anecdota Paris. IV, 434—442 und bei Wellmann, Galeni qui fertur de partibus philosophiae libellus. Gymn.-Progr. Berlin 1882.

[1]) Brandis, a. a. O. S. 12 a 16 ff. Der erste Einwurf lautete: das Seiende ist gar nicht erkennbar, denn es ist homonym; das Homonyme ist nicht definierbar; das Undefinierbare kann nicht Gegenstand der Wissenschaft sein: *τὸ ὂν ἄρα ἄγνωστόν ἐστιν.* Also gibt es keine Wissenschaft vom Seienden, keine Philosophie. — Der zweite Einwurf: Das Seiende ist in einem steten Fluß begriffen, nirgends ist etwas Bleibendes, somit können auch die *πράγματα ἐν ῥοῇ καὶ ἀποῤῥοῇ ὄντα* der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht unterliegen. — Dritter Einwurf: Die Erkenntnis geht von der Wahrnehmung aus, beruht auf ihr. Nun wird von den Gegnern geltend gemacht, daß keine von den Wissenschaften, die man als Teile der Philosophie bezeichnet (also auch nicht die Gesamtphilosophie) als Wissenschaft möglich sei. — Der vierte Einwurf, eine elende Sophisterei, richtet sich gegen die Philosophie als *τέχνη τεχνῶν.* Ist sie aber eine solche, so muß sie eine *καθόλου γνῶσις* sein; als solche ist sie *καθόλου συμβεβηκός.* Diese *καθόλου συμβεβηκότα* können aber nicht an einem Teilsubjekte *(μερικῷ ὑποκειμένῳ)* betrachtet werden. Wenn nun die Philosophie eine *καθόλου γνῶσις* ist, so kann sie nicht in einem Teilsubjekte, wie z. B. in Sokrates, Plato, Alcibiades u. s. w. betrachtet werden; wenn sie aber nicht *ἐν ὑποκειμένῳ* betrachtet wird, so existiert sie auch nicht.

[2]) Bei Wellmann, a. a. O. S. 16 ff.

Daß die Einleitung in die Philosophie auch bei Johannes Philoponus im wesentlichen keine andere gewesen sein kann, als die des olympiodorischen Typus, ergiebt sich leicht aus den Prolegomena der syrischen Isagogenkommentare, die nach den Untersuchungen Baumstarks auf Philoponus zurückgehen [1]). Dazu käme dann noch ein Isagogenkommentar des Stephanus von Alexandrien (VII. Jhdt.) im Geist der ammonianischen Kommentare, welcher für Severus bar Sakku als Mittelquelle diente [2]).

Dies war also der Bestand von einleitenden Erörterungen, den die Spätlinge des griechischen philosophischen Denkens ihren mittelalterlichen, scholastischen Nachfolgern hinterließen. Bekanntlich verzweigte sich der griechische philosophische Gedanke, im allgemeinen gefaßt, in drei verschiedene Richtungen: die griechisch-byzantinische, die arabisch-jüdische und die christlich-scholastische. Wir können diese Richtungen auch für die Erforschung der „philosophischen Einleitung" beibehalten, gliedern jedoch die byzantinische Einleitung noch der griechischen an.

Die byzantinische Philosophie, soweit die philosophischen Leistungen der Byzantiner überhaupt diesen Namen verdienen, zeigt dieselbe Unfruchtbarkeit, schulmeisterliche Pedanterie, Stagnation und Mangel an schöpferischer Kraft, wie sie bereits dem zu Ende gehenden Griechentum anhaften. Die philosophische Einleitung erfuhr denn auch im Schoße der byzantinischen Philosophie keinerlei innere organische Ausgestaltung. Nur ihre äußeren Existenzbedingungen wurden etwas andere: Der exegetische Charakter der Philosophie tritt im Byzantinismus erheblich zurück, währenddem die Kompendien der Philosophie eine erhöhte Bedeutung beanspruchen. Typisch für diesen Litteraturzweig ist das hochberühmte und in der Folgezeit geradezu kanonisch gewordene Kompendium des Johannes von Damaskus, die πηγὴ γνώσεως. Diese Schrift kann nicht als Einleitungsschrift gelten; wir erwähnen sie aber um der zahlreichen

---

[1]) Darnach läßt sich die Philoponuseinleitung annähernd bestimmen aus dem syrischen Cod. Vatican. 158; Severus Bar Sakku und Bazud. Siehe Baumstark, Aristoteles bei den Syrern I, 171.

[2]) Baumstark, a. a. O. S. 186 ff.

Nachwirkungen willen, die unsere Prolegomena sicherlich auf dieses Buch ausgeübt haben, wie dies aus der Lehre von den *ὁρισμοί*, Definition, Einteilung der Philosophie sich deutlich genug erkennen läßt [1]). Wenn wir aber von solchen zerstreuten Einwirkungen absehen, so muß dieser kompendiösen Form der Behandlung der Philosophie doch noch eine weitere Einwirkung auf die Fortbildung der Einleitung zugeschrieben werden, nämlich deren Verselbständigung und Loslösung aus der Isagogenexegese [2]). Als solche muß angesehen werden die *Ἐπίλυσις εἰς*

[1]) Ebensolche Einwirkungen unserer ammonianischen Einleitung, ja geradezu die Aufnahme unseres Prolegomenastoffes, sind zweifellos zu konstatieren bei dem gar nicht unbedeutenden und weit verbreiteten Logikkompendium des Nicephorus Blemmydes (XIII. Jhdt.), hggb. von Wegelin, Aug. Vind. 1605 nnd Migne, PGr. 142 col. 683 ff. Eine exakte Quellenuntersuchung dieses Kompendiums ist eine erst noch zu leistende Arbeit. Greifen wir aber den Prolegomenastoff (also cap. 1—7) heraus, so läßt sich wirklich eine sehr nahe Beziehung zu Ammonius nicht verkennen. So sehr auch Nicephorus hinsichtlich der Anlage und des Aufbaues seiner Schrift von der *πηγὴ γνώσεως* des Damasceners inspiriert gewesen sein mag, so sehr darf es auch als sicher gelten (worauf schon Busse a. a. O. hinwies), daß er unsere Prolegomena kannte nnd allerdings relativ selbständig sie benutzte. Ich verweise zur Erhärtnng dieser Behauptung auf folgende Vergleichsstellen: Niceph. prooem. (Migne, PGr. 142, c. 689 cf. Elias, S. 20, 31 ff. und David, ed. Brandis S. 14 b 14 — Die Ausführungen über Definition a. a. O. col. 692 ff. mit Elias, S. 4—5 u. David, 13 a 24. De diuisione col. 702 vgl. mit David, ed. Wellmann S. 16 f. Brandis, 16 b 9 ff. (Es scheint mir kaum zweifelhaft, daß die Lehre von der diuisio des Andronicus in letzter Linie diesem Abschnitt bei Elias zu Grunde liegt, wie ein Vergleich mit Boëthius, De diuisione deutlich genug zeigt.) Schon der Umstand, daß diese allgemeinen Ausführungen über *ὁρισμοῖς* und *διαίρεσις* der speziellen Begriffsbestimmung und Einteilung der Philosophie gerade wie bei Elias (und David) beigegeben bezw. vorangestellt wurden, läßt an Beziehungen zwischen beiden denken. Dieselben treten noch deutlicher hervor in den Kapiteln über die *ὁρισμοί* und *διαιρέσεις* der Philosophie selbst, wo ein vergleichender Blick sofort den Zusammenhang des Nicephorus teils mit Ammonius selbst, teils wenigstens mit dem ammonianischen Litteraturkreise ergiebt. Vgl. Niceph., cp. 4 mit Ammonius, a. a. O. S. 2; 3; 4; 5 u. 11; Elias, a. a. O. S. 7 ff. David, a. a. O. S. 13 a 42 ff.; Nicephorus, cp. 7 mit Ammonius, a. a. O. S. 11 ff. Elias, a. a. O. S. 25 ff. David, a. a. O. S. 15 a 46 ff.

[2]) Die pseudogalenische Schrift *Περὶ εἴδους φιλοσοφίας*, hggb. v. Wellmann, Berlin 1882 (Gymn.-Progr.) kann nicht als eigene Schrift oder als Beweis für die Verselbständigung der philosophischen Einleitung gelten. Sie ist gar nichts anderes, als eine kaum merklich veränderte Abschrift der Prolegomena Davids. — Rechnen wir dazu, daß die

τοὺς ἐξ τῆς φιλοσοφίας τρόπους des Michael Psellus[1]). Diese *ἐπίλυσις* hat mit seinem Logikkompendium (*Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* hggb. v. Ehinger, Wittenberg 1597) gar nichts gemein. Sie ist nichts anderes, als eine aus des Elias und David Prolegomena gemachte Exzerptenkompilation[2]), wie folgender Nachweis sicherstellt: Die Einleitung ist wörtlich aus David entnommen (Brandis, Scholia S. 12 a 3—15): der Abschnitt über *εἰ ἔστιν ἡ φιλοσοφία* = Elias (ed. Busse, S. 3) nicht ganz wörtlich, aber die Beispiele sind gleich, nur statt *ἵππος* bei Elias *βοῦς* bei Psellus; ein Vergleich mit David kann für diese Stelle nicht angestellt werden, da Brandis nur lückenhafte Exzerpte bietet: die Erörterung über den *ὁρισμός* nach den vier *κεφάλαια: τί ἐστιν ὁρισμός, πόθεν εἴρηται, τί διαφέρει ὁρισμὸς ὅρου, πόθεν λαμβάνεται πᾶς ὁρισμός* sind (unter Hinzufügung des dritten *κεφάλαιον*) wieder nach Elias, a. a. O. S. 3—5 wiedergegeben. Die Fundamente der *ὁρισμοί* der Philosophie, die merkwürdige Zielbestimmung der Philosophie (*θεὸν ἐπὶ γῆς δεῖξαι τὸν ἄνθρωπον*) nebst dem Beispiel des Lykurg = Elias, a. a. O. S. 6. u. 7.

Florentiner und Pariser Handschrift plötzlich mitten im Satze und mitten im Worte aufhört, beachten wir noch den saltus in medias res, womit die Schrift beginnt, so drängt sich die Annahme auf, daß wir es lediglich mit einem nur ganz unbedeutend veränderten Fragment der Davidischen Prolegomena zu thun haben. Unter dieser Voraussetzung kann die Schrift auch nicht als Beispiel für die selbständig gewordene Einleitung gelten, wie Baumstark a. a. O. S. 160 meint. Im XIV. Jahrhundert erhielt die Isagoge einen Erklärer an dem byzantinischen Schriftsteller Leon Magentinus (erhalten im Cod. Coisl. 170 [saec. XIV.] fol. 165r—228v). Aber gerade die seit Ammonius dem Isagogenkommentare vorangestellte Einleitung fehlt hier (vgl. A. Busse, Porphyrii Isagoge ... Berol. 1887. S. XLV), so daß diese Schrift, wie auch die dialogische Isagogenerklärung des Xenodemus (Cramer, Anecd. Oxon. III, 204—215) nichts für unseren Zweck aufweist — wiederum ein Beweis für ihre Loslösung von diesem Zweig der Litteratur.

[1]) Zusammen mit der *Σύνοψις τῶν πέντε φωνῶν καὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν τῆς φιλοσοφίας*, sowie mit dem anonymen *Μέθοδος εἰς τοὺς τρόπους τῆς φιλοσοφίας, ὅροι τῆς φιλοσοφίας*, der Schrift des Nicephorus Blemmydes über die *πέντε φωναί*, des Georgius Diaconus über die sechs *ὁρισμοὶ τῆς φιλοσοφίας*, Definition und Abrisse der Isagoge und Kategorieenlehre nebst der lateinischen Übersetzung der Introductio in philosophiae modos des Psellus und der quinque voces des Blemmydes (von Jacobus Foscarenus) gedruckt: Venedig 1532 (8°).

[2]) Busse, a. a. O. kennt nur eine Abhängigkeit von David

Die Aufzählung der sechs *ὁρισμοί* = Elias S. 7, 25—29 und S. 7—13; Erfinder derselben = Elias S. 8, 14—19. Die Begründung der Sechszahl dieser *ὁρισμοί* stammt sicherlich aus David, wie die wörtliche Übereinstimmung mit dem bei Brandis einzig zum Vergleich sich bietenden Satz beweist: *ἡ φιλοσοφία γοῦν* (David: *ὡς εἴρηται*) *καὶ ὀνομάζεται καὶ ὑφέστηκε καὶ ἐν πρώτοις τὴν ὕπαρξιν ἔχει*, sowie der Schlußsatz: *οὕτως* (David: *ἐπειδή*) *οὖν καὶ ἡ φιλοσοφία ἔχει καὶ ὑποκείμενον καὶ τέλος καὶ ἑκάτερον τούτων διττόν* (David: *ὡς εἴρηται*) *προσεχὲς καὶ πόῤῥω* (= Brandis, Scholia S. 13 a 47 ff.) Die Einzelerklärung der *ὁρισμοί* scheint eine freiere Überarbeitung von Elias S. 11 ff. zu sein. Den Schluß bilden die ersten beiden der *ἕξ κεφάλαια*, die vor jedem Buche abzuhandeln sind: wahrscheinlich nach David (vgl. Cramer, Anecd. Par. IV. 437 u. Brandis, a. a. O. 17 b unten), obwohl dieser acht *κεφάλαια* aufführt.

Wir können somit bei Michael Psellus (XI. Jhdt.) eine selbständige Einleitung in die Philosophie feststellen, die aber der *ὕπατος τῶν φιλοσόφων* aus Elias und David direkt abgeschrieben hat. Einleitungscharakter kommt auch sicherlich dem an sich höchst unbedeutenden synoptischen Buche *(συνοπτικὸν σύνταγμα)* des Gregorius Monachus (dem es wahrscheinlich zuzuweisen ist) zu [1]. Erwähnen wir noch kurz das ebenso unbedeutenden Schriftchen des Georgius Pachymeres (XIII./XVI. Jhdt.) mit dem Titel: *Περὶ τῶν ἕξ τῆς φιλοσοφίας ὁρισμῶν, διαίρεσις τῆς φιλοσοφίας, περὶ τῶν πέντε φωνῶν* und *περὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν* (in der oben genannten Venediger Ausgabe), sowie die Encyklopädie des Josephus Rakendytes (XIV. Jahrhundert) [2], so haben wir jedenfalls das ganze Einleitungsmaterial beisammen, das die byzantinische Philosophie hervorgebracht hat. Wir finden auch hier wieder das Urteil Steins [3]) vollauf bestätigt: „Gerade in Byzanz, wo neben der gedanklichen auch

[1]) Dasselbe besteht aus zwei Teilen: *Σύνοψις ὀργάνου τῆς φιλοσοφίας* und *Σύνοψις τῶν τεσσάρων φιλοσόφων*. Vgl. darüber Val. Rose, Hermes II (1867), S. 465 ff. Erhalten Palatina gr. 281. Augsb. Druck 1600 (8°) Gregorius aneponymus.

[2]) Erhalten im cod. Laur. 58, 20.

[3]) Archiv für Gesch. d. Phil. IX (1896), S. 229.

die sprachliche Kontinuität fortwirkte, fließt der Strom der philosophischen Gedankenentwicklung unverhältnismäßig träger und seichter, als z. B. in der arabischen Kultur, welche die neuplatonischen Gedanken erst durch eine zweifache Übersetzung ... übermittelt erhielt".

II. Die Einleitung bei den Syrern und Arabern.

Ungleich reicher und ergiebiger für die Gestaltung der philosophischen Einleitung wurde der syrisch-arabische Zweig der Philosophie. Hinsichtlich der Syrer beschränke ich mich darauf, auf die ergebnisreichen Forschungen Baumstarks, Aristoteles bei den Syrern, I. Bd., zu verweisen, aus welchen ich das zur Kennzeichnung des Entwicklungsgangs unseres Litteraturzweiges Notwendige entnehme [1]).

Unter den syrischen Schriftstellern lassen sich direkte Einwirkungen bezw. positive Kenntnis unserer Einleitung in die Philosophie nachweisen bei Sergius von Resain, da es höchst wahrscheinlich ist, daß das erste (verlorene) Buch seiner logischen *ὑπομνήματα* dieselbe in sich befaßte. Ob dies bei Paulus Persa in seiner Logik [2]) ebenso sicher ist, scheint mir noch nicht ausgemacht [3]). Dazu kommen noch die von Baumstark a. a. O. S. 177 ff. erstmals veröffentlichten Reste der Prolegomena in dem anonymen (auf Philoponus beruhenden) Kommentar des cod. Vatic. 158 [4]); die Dialoge des Severus bar Sakku (XIII. Jhdt.) [5]), die ebenfalls (durch Vermittlung des

[1]) Baumstark a. a. O. I, 160 ff.

[2]) Hggb. v. Land, Anecdota Syriaca I Lugd. Bat. 1862 S. 2 f.

[3]) S. oben S. 181.

[4]) Vgl. auch E. Rénan, De philosophia peripatetica apud Syros S. 30. Aron Freimann, Die Isagoge des Porphyrius in den syrischen Übersetzungen. Berlin 1897.

[5]) J. Ruska, Das Quadrivium aus Severus Bar Sakku's Buch der Dialoge. (Diss.) Leipzig 1896 und J. Ruska, Studien zu Severus Bar Sakku's „Buch der Dialoge" in: Ztschr. für Assyriologie XII (1897), 8—41; 145—161: führt die Anregung dazu auf den encyklopädischen Unterricht des Kemâl-ed-dîn zurück, dessen Schüler Severus war, und weist auf die Parallelen mit der arabischen Encyklopädie des Al-Khowârezmi (Liber mafâtîh el-olûm ed. Vloten. Leyden 1895) hin. — Severus hält im zweiten Teil der Dialoge fol-

alexandrinischen Stephanus) auf Philoponus zurückweisen [1]) und die auf die gleiche Urquelle zurückgehenden Definitionen des Bazud, sowie der liber mercaturae mercaturarum des Bar-Hebräus, von welchem Baumstark a. a. O. S. 164 ff. eine Probe giebt. Auf Grund der angeführten uns noch erhaltenen Reste läßt sich behaupten, daß die Syrer sich darauf beschränkten, die von Ammonius geschaffene Einleitung weiter zu tradieren, ohne sie irgendwie sachlich zu bereichern [2]).

Um so größer ist die durchgreifende Umgestaltung, welche die Einleitung auf arabischem Boden fand. Inwieweit die Isagogenkommentierung bei den Arabern hierfür maßgebend war, entzieht sich vorerst der wissenschaftlichen Erforschung, da die arabischen Isagogenkommentare nicht näher bekannt sind [3]). Daß der ammonianische Prolegomenastoff den Arabern jedenfalls geläufig war, ergiebt sich schon aus den oben erbrachten Nachweisen über Definition und Einteilung der Philosophie. Vielleicht standen die „Vorfragen zur Isagoge" des Honein ibn Isaak, die von Ibn Abi Usaibia erwähnt werden, noch ganz auf diesem Boden. Allein sehr frühe schon trat in der arabischen Philosophie die Einleitung als ein durchaus selbständiger, sowohl von den Kommentaren, als von den Kompendien völlig losgelöster Bestandteil der philosophischen Litteratur auf und

---

gende Reihenfolge ein: daß er „zuerst über die Definitionen derselben und ihre Abteilungen und Unterabteilungen auseinandersetzen will . . . und diese allgemeine Abhandlung über die Philosophie sich in fünf Abschnitte gliedert: der erste als Einführung in die Fragen, ob es Philosophie giebt und was sie ist und das, was damit zusammenhängt; der zweite über die philosophischen Maximen des Handelns; der dritte über Naturlehre; der vierte über Mathematik und ihre Zweige; der fünfte über Theologie, d. h. erste Philosophie. Ruska, a. a. O. XII, 148.

[1]) Hggb. u. übersetzt v. Baumstark, a. a. O. S. 192 ff.

[2]) Ob die von Wright, A short history S. 286 (und Assemani, Bibl. oriental. III, 1 S. 360) erwähnten 12 „Discorses comprising all the sciences" des Ebed Jesu (XIII.–XIV. Jhdt.) Einleitungscharakter trugen, entzieht sich meiner Kenntnis. Auch die von Guidi (Giorn. della Soc. As. Ital. IV, 165) veröffentlichte Studienordnung von Nisibis konnte ich auf ihren einleitenden Charakter nicht prüfen.

[3]) Arabische Isagogenkommentare z. B. von Al-Farabi, Razi, Ibn al Khammar, Ibn al-Tajjib, Ibn Ridhwan bei Steinschneider, Arab. Übers. § 49 (73).

zwar mit ganz charakteristischen Änderungen und starken Erweiterungen, vor allem durch Hereinnahme der trivialen Wissenschaftsgegenstände und der Logik. Es darf als zweifellos gelten, daß der erste arabische Philosoph und erste Neuplatoniker des Islam im IX. Jahrhundert, Al-Kindi, eigene Abhandlungen über die Einteilung der Philosophie schrieb, die eine mit dem Titel: „Buch des Wesens der Wissenschaft und ihrer Teile", die andere mit der Bezeichnung „Buch der Teile der menschlichen Wissenschaft" [1]. Baumstark [2] spricht die Vermutung aus, daß beide Schriften vielleicht freiere Bearbeitungen syrischer Vorlagen sein könnten. Für das thatsächliche Vorhandensein dieser Schriftchen, die uns verloren gegangen sind, beruft man sich auf das Zeugnis des Fihrist (I, 256) und des Ibn Abi Usaibia (I, 209). Ich glaube, daß auch die Stelle im Liber demonstrationis (ed. Nagy, S. 40, 13 ff.) hierfür zu verwerten ist, welche lautet: quamuis uiae scientiarum et cognitiones et perceptiones et sensibilitates sunt multae, sicut iam ostendimus ... in epistola de generibus scientiarum ...". Daraus wäre zugleich zu schließen, daß Al-Kindi auch den Erkenntnisprozeß, etwa wie Gundissalin, vor der Mathematik (S. 28 f.), behandelt haben muß.

Die erste Einleitungsschrift, die wir als ein selbständiges Werk aus der arabischen Philosophie besitzen, stammt aus der Feder des philosophischen Asketen aus der Schule von Merw, des Al-Farabi († 950). Dieselbe führt den Titel „Buch der Aufzählung der Wissenschaften", in der lateinischen Übersetzung aber „De scientiis" [3]. Bei der Anlage dieses für unsere Einleitung

---

[1] Vgl. auch Casiri, Bibl. arabico-hispana I, 353, wo von einem cursus philosophicus lib. I und scientiarum humanarum diuisio lb. I die Rede ist.

[2] a. a. O. S. 161.

[3] Das Buch, von Casiri I, 189 als Encyklopädie bezeichnet, ist arabisch in der Handschrift Escurial 643 vorhanden. Lateinisch sind zwei von einander stark abweichende Übersetzungen bekannt: eine weitere, Bibl. nat. 9335 (olim: Suppl. lat. n. 49), die von Gerhard von Cremona stammt; und eine kürzere, die von Camerarius Paris 1638 herausgegeben wurde, allerdings sehr mangelhaft. Wer letztere Übersetzung verfaßt hat, ist nicht angegeben. Zu beachten ist aber, daß die kürzere Fassung (Camerarius), nicht die ausführlichere des Gerhard, der Schrift des Dominicus Gundissalinus

so wichtig gewordenen Buches müssen wir etwas verweilen. Die Quellen Al-Farabis nachzuweisen ist eine nur dem Orientalisten lösbare Aufgabe. Daß unser Schrifsteller mit dem ammonianischen Litteraturkreise wohl bekannt war, hat Steinschneider[1]) zur Genüge dargethan. Al-Farabi teilt sein Buch in sechs Kapitel, denen ein kurzer Prolog von ähnlichem Inhalt wie der des Gundissalinus vorangestellt ist. Das erste Kapitel betrifft die scientia linguae. Sie handelt entweder von der Bedeutung der dictiones oder von ihrer Verbindung. Die dictiones sind entweder simplices oder compositae, deren erstere entweder propriae oder communes sind. — Die Grammatik zerfällt bei allen Völkern in sieben Teile[2]), von welchen aber Poëtik und Rhetorik nicht weiter ausgeführt werden.

Das zweite Kapitel betrifft die scientia logicae. Ihr Ziel ist die Erreichung der Wahrheit bei uns selbst oder bei andern, durch sermo oder ratio (Unterschied zwischen Grammatik und Logik). Die Logik hat ihren Namen vom Logos, der in drei verschiedenen Bedeutungen (ratio exterior, ratio fixa in anima und uirtus creata in homine, quae discernit inter bonum et malum) vorkommt. Als die fünf „Elemente", durch welche die Wahrheit erwiesen wird, sind genannt: Demonstratiua, Topica, Sophistica, Rhetorica und Poëtica, die der Reihe nach behandelt werden. — Die Logik selbst zerfällt in acht Teile, welche durch die sechs Bücher des aristotelischen Organons nebst der Rhetorik und Poëtik bezeichnet sind[3]).

---

zu Grunde liegt. Es ist also nicht undenkbar, daß die kürzere Recension entweder, wie Steinschneider meint (Hebr. Übers. § 159), auf einen arabischen Auszug zurückgeht, aus dem sie übersetzt ist, oder daß sie von Gundissalinus selbst als Auszug aus dem arabischen Text hergestellt wurde. Eine Entscheidung hängt ab von der Vergleichung mit der arabischen Urschrift. Cod. Digby 76 enthält nicht, wie Steinschneider, Alfarabi S. 83 und Hebr. Übersetzungen a. a. O. und nach ihm Baumstark, a. a. O. S. 161 A. 2 schreiben, eine Übersetzung des Werkes Alfarabis, sondern die Schrift des Gundissalinus. — Eine gekürzte hebräische Übersetzung dieses Schriftchens ist uns erhalten von Kalonymus Ben Kalonymus aus Arles (1314). Steinscheider, Hebr. Übers. § 159.

[1]) M. Steinschneider, Al-Farabi S. 125.

[2]) Diese sieben Teile sind auch von Gundissalinus aufgenommen S. 47—49.

[3]) Bei Gundissalin unter Umstellung einzelner Teile S. 47 ff.

Drittes Kapitel: Die scientia doctrinalis. Diese zerfällt in sieben Teile (Arithmetik, Geometrie, De aspectibus, Astronomie, Musik, De ponderibus, De ingeniis)[1].

Viertes Kapitel: De scientia naturali. Diese behandelt die natürlichen und künstlichen Körper, ihre konstitutiven Bestandteile: Materie und Form, ihre Wirksamkeit, die Teleologie der Naturdinge unter Berufung auf den liber IV meteororum. Diese Wissenschaft hat uns zu belehren über die Prinzipien der natürlichen Welt (Körperwelt): diese zerfällt in einfache und zusammengesetze Körper. — Al-Farabi unterscheidet (wiederum aus bibliographischen Gründen) zehn Teile der Naturwissenschaft, die im einzelnen durch die echten und die pseudoaristotelischen Schriften bezeichnet sind[2].

Hieran schließt sich (in demselben Kapitel) die theologische Wissenschaft (scientia diuina) in drei Teilen. Sie handelt von den Wesenheiten und ihren Accidenzien, von den Beweisprinzipien in den Spezialwissenschaften (der Logik, Mathematik und Physik) und deren Bewahrheitung, und endlich von den unkörperlichen und außerkörperlichen Wesenheiten, ihrer Existenzweise, ihrer Zahl, ihrer Stufenreihe bis hinauf zum absoluten, einen, wahren Wesen, zu Gott[3].

Ein fünftes Kapitel ist der scientia ciuilis und ihren Teilen (scientia judicandi und scientia eloquendi) gewidmet, also der praktischen (politischen) Wissenschaft (Ethik und Oekonomik fehlen). Doch treten zunächst ethische Stoffe in den Vordergrund: über beatitudo, die verschiedenen Arten des regnatus, die uirtus regia (mit Berufung auf den Politicus). Diese Politik wird als Teil der Ethik bezeichnet.

Den Abschluß bildet die scientia legum, die Kenntnisse dessen, was über Kultus, Glauben, die Welt (?) festgesetzt ist und die Kenntnis der Handlungen, die zur Ehre Gottes geschehen sollen. Der letztere Teil zerfällt in die sententiae und actiones[4].

---

[1] Die Einzelausführungen verwertet Gundissalin je an den entsprechenden Stellen. Vgl. den Text und die angeführten auctoritates.

[2] Bei Gundissalinus S. 20—27.

[3] Von Gundissalinus verwertet S. 39—41.

[4] Die beiden letzten Kapitel verwendet Gundissalin S. 134—136.

Man erkennt auf den ersten Blick in der Grundlage dieser Schrift das alte Einteilungsschema wieder, das uns aus der neuplatonisch-aristotelischen Philosophie bekannt ist. Nur ist bereits eine kleine Erweiterung dadurch eingetreten, daß die Grammatik und Logik (als propädeutische Wissenschaften) den übrigen Disziplinen vorangestellt werden. Unter diesen können wir leicht die drei Fächer der theoretischen Philosophie, Mathematik, Physik, Theologie wieder herausfinden, während die praktische Philosophie nur hinsichtlich der Politik durchgeführt ist. — Indessen ist die Kontinuität der bisherigen Entwicklung nicht nur durch die Anlage dieser Schrift, sondern auch durch deren Inhalt vielfach gewahrt. Über den Zusammenhang einzelner Stellen mit den Einleitungen der Kommentatoren zu den einzelnen logischen und physikalischen Schriften des Aristoteles wurde schon in der Quellenanalyse des öfteren hingewiesen. Eine höchst folgenreiche Erweiterung der Einleitung aber stellte Al-Farabi dadurch her, daß er nicht mehr nur eine kurze, knappe Definition und eine bloße Einteilung der Wissenschaften gab, sondern sie ihrem Inhalte, ihrer Aufgabe, ihrem Ziele, ihrem Wert nach darlegte und mehrfach auch die Hauptquellenschriften für die einzelnen Disziplinen nannte[1]).

---

[1]) Einen ähnlichen, Einleitungszwecken dienenden Charakter hat Al-Farabis anderes Schriftchen De ortu scientiarum. Vgl. oben S. 159, von Vincenz von Beauvais in seinem Speculum doctrinale ausgiebig benutzt I, 19 und bereits von David von Morlay (XII. Jhdt.) citiert (Rose, in Hermes VIII (1874), 332 Anm.) 1) Alle Wissenschaften sind entstanden aus der Erkenntnis der Substanz und der Accidenz: Die Arithmetik aus der Vielheit der Substanzen und der Verschiedenheit ihrer Teile, deren Grundlage die Zahl ist. Die Geometrie schließt sich an die verschiedenen Figuren an, welche die verschiedenen Substanzen notwendig annehmen mußten. Die Astronomie ergab sich aus der Bewegung der Substanzen, die sie vermittelst der Arithmetik und Geometrie mißt. — Der bewegten Substanz eignet der Ton (acutus, gravis, medius), dessen Erforschung Aufgabe der Musik ist. Ihr Nutzen für Leib und Seele, ihr mäßigender, beruhigender, heilender Einfluß ist bekannt. Ihre radices sind das Metrum, die Melodie (Melos) und der Vortrag (gestus). Diese vier bilden den Kreis der scientiae domatrices oder doctrinales. — 2) Auf sie folgt die Physik (ars naturalis). Ihr Gegenstand ist die Substanz, welcher sinnlich wahrnehmbare Accidenzien, körperliche Eigenschaften (Farbe, Größe, Veränderung) in ihren verschiedenen Formen zukommen. Sie handelt von actio und passio, von den Elementen, den vier Qualitäten. Man teilt sie in acht Teile (scientia de indiciis, de me-

In der Durchführung klarer und durchsichtiger, im Aufbau schematischer, dem Inhalte nach jedoch weit ärmer, ist die Einleitungsschrift des Avicenna mit dem Titel: „Die Einteilungen der Weisheit und der Wissenschaften“, durch Andreas Bellunensis aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt als: „Tractatus Avicennae de diuisionibus scienciarum“ [1]. Avicenna schickt ein einleitendes Kapitel über die allgemeine Einteilung der Philosophie und die charakteristischen Zwecke ihrer Teile voraus, vollständig nach dem Muster des ammonianischen Typus *(διαίρεσις)*. Darauf folgt die Einteilung der beiden Hauptteile der Philosophie in Physik, Mathematik, Theologie, und deren Ableitung aus der verschiedenen Seinsweise ihrer Objekte deren Material-Kriterium ihr Verhältnis zur Materie bildet; die Dreiteilung der praktischen Philosophie, deren Gegenstand das regimen humanum ist in Ethik, Oekonomik und Politik [2] *(ἐπιδιαίρεσις)*.

Nun ist beachtenswert, daß Avicenna ganz in der Folge der ammonianischen Disposition (*διαίρεσις, ἐπιδιαίρεσις* und *ὑποδιαίρεσις*) die Untereinteilung der speziellen Teile der Philosophie bringt, *(ὑποδιαίρεσις)* ähnlich wie wir diese Anordnung auch bei Gundissalinus herausgefunden haben. — Die scientia naturalis zerfällt in subalternierende Teile (radices) und in subalter-

dicina, nigromantia, ymagines, agricultura, nauigatio, alcymia, de speculis). Ihr Gegenstand ist also die substantia, quae continetur sub circulo lunae. Mit dem Himmel und den Sternen (secundum inaequalitatem et diuersitatem dispositionum) schließt sie ab. 3) Die höchste Stufe, das Ziel und die Vollendung aller Wissenschaft liegt in der scientia diuina. Ihr Objekt ist Gott: seine Aseität und Ewigkeit; Gott als Schöpfer der Substanzen und Accidenzien. Im pädagogischen Interesse (ratione docendi et discendi) müssen diesen die grammatischen Wissenschaften vorangehen und zwar in der Reihenfolge: scientia linguae (Lehre von der Bedeutung der Wörter), scientia grammaticae (ordinandi nomina imposita rebus et componendi orationes) und Logik (Aussagesätze nach den logischen Figuren zu ordnen, wodurch wir zur Kenntnis des Unbekannten gelangen und zur Beurteilung von Wahr und Falsch); endlich die Poëtik.

[1] In der Ausgabe: Auicennae opera per Andream Alpagum Bellunensem. Venetiis 1546 fol. 139—146.

[2] Als Schriften für diese Disziplinen werden von Avicenna genannt: Die aristotelische Ethik, de regimine familiari, und die platonischen und aristotelischen Schriften de regimine politico, wozu dann noch die libri de „nuamis“ d. h. die göttlichen Gesetze kommen. Vgl. ebenso bei Al-Farabi im letzten Kapitel seiner Einleitung.

nierte (rami)[1]. Der ersteren sind es acht, die wie bei Al-Farabi durch die aristotelischen Schriften über physikalische Gegenstände bezeichnet werden, mit kurzer Angabe ihres Inhalts. Die letzteren aber (subalternatae) sind Medizin, Astrologie (indicia uel scientiae stellarum), Physiognomik, Traumdeuterei (Althabis), Zeichendeuterei (Althalmasat; sculpendi figuras), Magie und Alchimie. — Die Mathematik, ebenfalls wieder in die zwei Klassen von subalternierenden und subalternierten Wissenschaften zerfallend, begreift in sich die bekannten vier Disziplinen (in der Reihenfolge: Arithmetik, Geometrie (Euklid), Astronomie (Almagest) und Musik). — Zu jeder derselben gesellen sich wieder subalternierte Wissenschaften: Der Arithmetik ist subalterniert die Lehre von der Addition und Division (nach Art der Inder)[2], sowie die Algebra (Almachabel-Almukabala) durch Addition, Division, Gleichung. Subalternierte Wissenschaften der Geometrie sind Geodäsie, Mechanik, Gewichtskunde, die scientia instrumentorum algezariae i. e. particularium, Perspektive, Katoptrik. Subalternwissenschaften der Astrologie sind die scientia alzagiat, d. h. die Kenntnis der Orte der Planeten und die scientia thacuinorum (= des Kalenders). Endlich als der Musik subalternierte Wissenschaft ist die Verfertigung der verschiedenen Musikinstrumente (z. B. der organa) anzusehen.

In gleichem Sinn findet dann auch die Theologie ihre Gliederung in fünf Teile[3]: a) die allgemeinsten Begriffe, wie z. B. essentia, unitas, contrarietas, potentia, actus, uirtus, operatio, causa, causatum; b) die Prinzipien (radices) der übrigen Wissenschaften und die Kriterien für die Erkenntnis des Wahren und Falschen in ihnen; c) Gott, seine Einheit, Individualität (impossibilitas communicationis eius cum alio ente), seine Absolutheit (necesse esse per se), seine göttlichen Attribute (unus, ens, aeternus, sapiens, potens), die jedoch keinerlei Pluralität in

---

[1] Ein Bild, das offenbar in der arabischen Philosophie für Einteilungen der Wissenschaften auch sonst verwendet wurde, wie das Beispiel Al-Gazels (Lib. phil. I, 1. cp. 1: Mathematica habet plures radices et ramos) zeigt.

[2] Vgl. Cantor, Gesch. der Math. I, 854.

[3] Fünf Teile hatten auch die Jchwan es-Safa in der Theologie, jedoch ganz anders durchgeführt. Siehe Dieterici, Logik und Psychologie der Araber S. 15 ff.

das göttliche Wesen hineintragen wollen; d) Schöpfung (effectus Dei) und zwar die Kreaturen, die seinem Throne [1]) zunächst sind, ihre Zahl, ihre verschiedenen ordines und gradus (Engel, Cherubim): die sekundären geistigen Substanzen, welche die Himmelskörper regieren und die terrestrische Natur leiten, Einflüsse ausüben auf die generatio und corruptio auf dieser Erde; e) die Beziehungen zwischen den irdischen und himmlischen Substanzen, sei es nun, daß letztere sie bewegen, oder beherrschen, oder Gottes Offenbarung und Vorschriften ihnen überbringen. — Auch die Theologie hat ihre Subalternwissenschaften. Als solche müssen gelten: die Lehre vom Offenbarungsinhalt und der Offenbarungsweise (Inspiration = uirtus, per quam homo . . . acquirit reuelationem), die Organe der Offenbarung (Engel) und deren Erscheinungen, Propheten und ihre Wunder, Weissagungen, ekstatische Verzückung frommer Menschen; die Lehre von der Seele nach dem Tode, von der Auferstehung des Fleisches, die wir nur aus der Offenbarung kennen, der ewigen Seligkeit und Verdammnis (Eschatologie).

Hieran schließt Avicenna noch die Einteilung der Logik, die er als organum scientiarum auffaßt. Sie zerfällt ihm in neun Teile: Isagoge und sechs Bücher des Organons nebst Rhetorik und Poëtik.

Man sieht: Avicenna ist eifrig bestrebt, unter das althergebrachte aristotelische Einteilungsschema alle, auch die unbedeutendsten Wissenschaften und Afterwissenschaften, die irgendwie bei den Arabern Pflege fanden, einzugliedern und zu einem innerlich ausgeglichenen System der philosophischen Wissenschaften zu erheben und zwar durchaus auf der Grundlage der ammonianischen Einleitung [2]).

[1]) Über den „Thron Gottes" in der arabischen Theologie siehe Al-Gazzâlis Makasid ed. H. Malter S. 1.

[2]) Über die Einwirkung derselben auf die Systematik der arabischen Philosophie, wie sie sich in anderen Werken als den Einleitungsschriften bei den Arabern finden läßt, z. B. bei den Jchwan es-Safa, bei Al-Gazel, Avicenna u. a. siehe Baumstark, a. a. O. S. 162 f. und Anm. 2. Daß die encyklopädischen Werke teils mehr, teils weniger von diesem Prolegomenastoff beherrscht waren, zeigt ein Blick auf die Encyklopädieen der „lauteren Brüder", s. Dieterici, Logik und Psychologie der Araber, Leipzig 1865; die philosophischen Abhandlungen Al-Farabis, herausgeg. und übers. von Die-

Was in den beiden uns bekannten arabischen Einleitungen in Wegfall gekommen ist, sind die Begriffsbestimmugen der Philosophie, die sonst in der Einleitungslitteratur immer vorangeschickt wurden. Ob die Einleitungsschrift Avicennas dem Gundissalin bekannt war, ist jedenfalls zweifelhaft. Direkte sachliche Benutzung ist sicher ausgeschlossen. Es ließe sich aber eine Inspiration hinsichtlich des Anordnungsprinzips annehmen, da wir sowohl bei Gundissalin als bei Avicenna den ganzen Stoff gegliedert sehen nach dem in der ammonianischen Exegese angedeuteten Prinzip: *διαίρεσις, ἐπιδιαίρεσις* und *ὑποδιαίρεσις*; nur ist diese Gliederung bei Gundissalin nicht so klar und konsequent durchgeführt. Es ließe sich vielleicht auch noch die Aufnahme der Medizin bei Gundissalin auf Avicehna zurückführen: sie ist indessen doch wohl eher aus Isidorus zu erklären, welchem Gundissalin einen Teil seiner Darlegungen darüber entnahm.

III. Die lateinisch-scholastische Einleitung.

Die Einleitung, welche durch die Araber — in erster Linie jene, welche durch Al-Farabi — erstmals erarbeitet wurde, war bestimmend und von größtem Einfluß für die Folgezeit. Ihre Spuren lassen sich ebensosehr in der jüdisch-hebräischen[1], als in der lateinich-scholastischen Philosophie

---

terici, Leyden 1892; bei Avicenna und Al-Gazel, Averroës s. Steinschneider, Al-Farabi S. 244. — Daß solche Zusammenhänge bei der großen Encyklopädie des Al-Khowârezmî im X. Jahrhundert (liber mafatih el-olûm ed. van Vloten, Leyden 1895) bestehen müssen, ergiebt sich mir aus der Bemerkung J. Ruskas, Ztschr. für Assyriologie XII (1897) S. 145: „Ein verwandtes Werk (zu den Dialogen des Severus), das liber mafatih . . . ermöglichte den Nachweis des engen Zusammenhangs zwischen dem mathematischen Teile von Severus' Buch der Dialoge und den entsprechenden Kapiteln bei Khowârezmî. Nun aber weisen gerade auch die mathematischen Teile bei Severus auf die alten Einleitungen zurück, woraus sich der Schluß leicht ergiebt. Das Buch zerfällt in zwei Teile, von denen der erste über die termini technici der arabischen Wissenschaften, der zweite über die der griechischen (Philosophie, Logik, Medizin, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik, Mechanik, Chemie) orientiert. Siehe Seybold im Litter. Centralbl. 1896, n. 3, c. 91. Auch die Einleitung des Thabit ben Korra „Über die Stufen der Lektüre der Wissenschaften" und die Encyklopädie des Abraham bar Chijja (XII. Jhdt.) müssen hier erwähnt werden. Siehe darüber Steinschneider, Ztschr. f. Math. u. Phys. X (1865), 466 ff.

[1]) Für die jüdisch-hebräische Einleitung verweise ich auf Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters. Berlin 1893,

verfolgen: Gundissalinus ist es eben gewesen, der in letztere durch seine Diuisio philosophiae die Gedanken Al-Farabis einführte, indem er sie mit den im Abendlande, jedenfalls seit Boëthius vorhandenenen, allerdings überaus spärlichen Resten von Prolegomena-Stoff und mit den in encyklopädischen Werken der abendländisshen Philosophie niedergelegten Wissenschaftsanschauungen bereicherte und ergänzte in der durch unsere Quellenanalyse nachgewiesenen Art und Weise. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß gerade Boëthius es war, der wenigstens das Gerippe der alten Einleitung in seine Schriften aufnahm. Es kommt hier vor allem in Betracht die Einleitung zur Isagoge

S. 1 ff. Vor allem kommt in Betracht Schemtob ben Josef ibn Falaquera (c. 1225—1290). Daß von Falaquera (oder Palquera) in seiner Reschith Chokmah (hggb. von Moritz David, Berlin 1902) und in deren späteren dialogischen Überarbeitung dem Mebakkesch insbesondere dem zweiten Teile Al-Farabis Einleitungsschrift verwendet wird, kann kaum einem Zweifel unterliegen nach dem, was bei Steinschneider a. a. O. über den Inhalt angegeben ist. Siehe M. Steinschneider, Catalogus libror. Hebraeor. Bibl. Bodleian. Berol. 1852—60. S. 2544 f. Munk, Mélanges S. 495. Moritz David in seiner Ausgabe S. XII. — Die Einleitung Al-Farabis selbst wurde (unter dem Titel אחצא אלעלום) von Kalonymus ben Kalonymus aus Arles im Jahre 1314 hebräisch übersetzt. S. Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judent. hggb. von Frankel 1880 S. 560. Steinschneider, Hebr. Übers. S. 293. Anm. 166. Ders., Al-Farabi S. 210 (und S. 244). — Um ihn gruppiert sich in der jüdischen Philosophie ein ganzer Kreis von Benutzern im XIII. und XIV. Jahrhundert. Unter diesen verdienen Erwähnung: Josef ibn Aknin (1226), Schüler des Moses Maimonides. Über die Ausgaben des hebr. und arabischen Textfragmentes s. Steinschneider, Hebr. Übers. S. 33. Daß Josef ibn Aknin dem Al-Farabi nachschrieb, s. Hebr. Bibliogr. XIV, 18, 38; über die citierten Bücher s. Steinschneider, a. a. O. S 34. Aus der dort gegebenen Analyse erhellt die Benutzung Al-Farabis ganz klar. — Auch Mose da Rieti folgt dem Büchlein Al-Farabis in dem dritten Gesang seiner „Divina comedia“ (Steinschneider, Hebr. Übers. S. 29). — Die Einleitung des sehr späten Jehuda ibn Bolat (XVI. Jahrh.), der gegen das bibliographische Einteilungsprinzip protestierte und das sachliche Einteilungsprinzip energisch betonte („die Einteilung der Wissenschaften sei nicht aus den Büchern zu holen, sondern müsse aus dem Wissenschaftsobjekt selbst abgeleitet werden“), und die des Salomon Almoli (Steinschn. ebd. S. 30) seien nur kurz erwähnt. Es steht zu erwarten, daß auch die jüdischen Encyklopädieen unter dem Einflusse dieser arabischen Einleitungslitteratur standen, wie etwa die Encyklopädie des Jehuda ben Salomon Kohen (aus Toledo; XIII. Jhdt.): man beachte die bei ihm vorkommende Siebenzahl der mathematischen Disziplinen. Vgl. zum Ganzen Steinschneider, a. a. O. S. 1 ff.

des Porphyr nach der Übersetzung des Victorinus [1]) und das zweite Kapitel seines Buches de Trinitate [2]). Darin verwertet er zunächst die sechs *κεφάλαια*, die vor jedem Buche verhandelt werden sollen. (Vgl. auch In Categ. Migne, PL. 64, 159 ff.). Für die Einteilung der Philosophie schickt er eine (aber auch nur diese eine) Definition der Philosophie (amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae) voraus. Die Philosophie wird als Genusbegriff in ihre Artbegriffe zerlegt und zerfällt so in eine theoretische und praktische Philosophie, je mit den drei Unterabteilungen der aristotelischen Einteilung [3]). Dazu flicht er unter dem Ab-

---

[1]) Boëthius selbst giebt uns wenigstens einen allgemein gehaltenen Aufschluß über seine Quellen: Et primum disciplinis didascalicis quibusdam me imbue, quibus expositores vel etiam commentatores, ut discipulorum animos docilitate quadam assuescant, utuntur.

[2]) Die Ächtheit dieser Schrift setze ich hier als bewiesen voraus durch die Forschungen Hildebrands, Boëthius und seine Stellung zum Christentum. Regensburg 1885, und auf Grund eines von Usener, Anecdoton Holderi. Bonn 1877 veröffentlichten Exzerptes aus einer bisher unbekannten Schrift Cassiodors.

[3]) Für die Terminologie ist zu beachten, daß Boëthius den Ausdruck „intellectibilia“ schuf für das, was er als Gegenstand der Metaphysik bezeichnet, das unum et idem per se in propria semper diuinitate consistens. Die zweite Stufe der theoretischen Wissenschaft hat zum Objekt die „intelligibilia“. Es ist nun höchst interessant, zu sehen, welche Veränderung hier das Objekt der Mathematik erfährt: intelligibilis pars quae primam intellectibilem cogitatione atque intelligentia suscipiens ea comprehendit, quae sunt omnium celestium supernae divinitati operum causae et quidquid sub lunari globo beatiore animo atque puriore substantia valet; postremo humanarum animarum conditionem atque statum, quo omnia cum prioribus illis intellectibiles substantiae fuissent, sed corporum tactu ab intellectibus ad intelligibilia degenerarunt, ut non magis ipsa intelligantur quam intelligant et intelligentiae puritate tunc beatiora sunt quoties sese intellectibus applicarint. Diese Objektsbestimmung ist ganz auffallend, wonach die zweite Stufe der theoretischen Wissenschaft sich mit den unkörperlichen, intellektuellen Wesen beschäftigt, die infolge ihrer Verbindung mit dem Körper zu intelligibilia degeneriert sind, also mit den Seelen (Psychologie). Daß hier die Psychologie für die Mathematik steht, muß um so mehr auffallen, als bei Boëthius, De Trin. c. 2, genau im Anschluß an Aristoteles, ganz klar die Mathematik als die zweite theoretische Wissenschaft bezeichnet wird. Die stark neuplatonische Färbung dieser Anschauungen springt sofort in die Augen, die ganz besonders deutlich wird durch den Beisatz: Secunda vero intelligibilium substantia merito in medio collocata est, quod habet et corporum animationem et quodammodo vivi-

schnitt ordo die Reihenfolge der logischen Bücher bzw. Fächer ein. — Die bekannte Streitfrage, ob die Logik Teil oder Instrument der Philosophie sei, ist dem Boëthius ebenfalls nicht unbekannt. Er entscheidet sich in Porphyr. commentar. lb. I (Migne, PL. 64, 74) dahin: Nihil quippe dicimus impedire, ut eadem logica partis uice simul instrumentique fungatur. — Die mathematischen Schriften, welche Boëthius verfaßte, betrafen sämtliche mathematische Disziplinen und waren sowohl für die nachfolgenden Encyklopädieen, als auch für die Einleitung des Gundissalinus von hervorragender Bedeutung [1]. Allein sie können hier für uns nicht weiter in Betracht kommen, weil sie selbst weder einleitenden Charakter tragen, noch auf die Einleitung in die Philosophie, sondern lediglich auf die entsprechende griechische Fachlitteratur zurückgehen: die Arithmetik auf Nikomachus, die Musik auf die griechische Harmonik, die Geometrie auf Euklid [2].

Um so mehr muß dieser Einleitungscharakter betont werden bei einer Schrift jenes Mannes, der klar, wie kaum ein anderer, in einer gründlichen Studienreform und in der Forterhaltung der antik klassischen und der christlichen Kulturelemente mit dem praktisch richtigen Blick des im Leben geschulten Staatsmannes die Rettung der geistigen Superiorität des Abendlandes erkannte: des Cassiodorus Senator Institutiones diuinarum et saecularium litterarum (oder lectionum). Die Schrift ist eine Einleitung in die Theologie und in die Profanwissenschaften oder die septem artes [3]. Daß Cassiodor inhaltlich seine Einleitung in die welt-

ficationem et intellectibilium considerationem cognitionemque . . . Die Einteilung der praktischen Philosophie schließt sich wieder an den aristotelischen Typus nach Eudemischem Muster an (die Oekonomik, die von der Politik unabhängig zu beiden sich als selbständiger Teil gesellt). Vgl. auch De Trin. c. 2.

[1]) Die Schrift De astronomia ging nach Denk, Geschichte des gallofränkischen Unterrichts schon im XI. Jahrh. verloren.

[2]) Siehe Ebert, Gesch. der Litteratur des Mittelalters I, 489 (2. A.).

[3]) In diesem Zusammenhang mag auch das im Mittelalter so viel benutzte Machwerk des Martianus Capella (aus dem Anfang des V. Jahrhunderts) „De nuptiis Mercurii et Philologiae", eine mythisch-allegorische Encyklopädie der sieben freien Künste ed. Eyssenhardt. Leipzig 1866 erwähnt werden. Mit diesem läßt sich des Adelhard von Bath. „De eodem et diuerso" ed. Will

lichen Wissenschaften, um die es uns hier ausschließlich zu thun ist, lediglich auf die sieben freien Künste beschränkt, liegt ganz in den Zeitverhältnissen begründet. Metaphysische Spekulationen, die naturwissenschaftlichen Forschungen, die ethischen Untersuchungen waren fast völlig außer Übung gekommen; man beschränkte sich darauf, das Trivium und Quadrivium zum Gegenstand wissenschaftlicher Arbeit zu machen und auch diese beiden mit dem ganz bestimmten Ziel auf die christkatholische Offenbarungstheologie hin, als propädeutische, das Verständnis der Psalmen und der Schriftexegese vorbereitende Fächer zu pflegen[1]. Die Theologie im spezifischen Sinn der christlichen Offenbarungstheologie übernimmt das Erbe als regina scientiarum an Stelle der Metaphysik. Cassiodor will mit seinem Buche eine nicht zur Verwirklichung gekommene Hochschule ersetzen und Anleitung und Anregung für das Studium in den einzelnen Fächern geben und deshalb ad uicem magistri libros introductorios schreiben[2]. Innerhalb der einzelnen Fächer behandelt er jeweils die wichtigsten *κεφάλαια* der Einleitung, ihre Erfinder, Hauptvertreter, ihre Definition, die bedeutendsten Schriften, den allgemeinsten Aufbau der Wissenschaft, ihre Teile und ihren Inhalt. — Da Cassiodorus seine Quellen ausdrücklich anführt, so sind wir über das Zustandekommen seines Buches nach der litterar-historischen Seite hin ganz klar unterrichtet. Die Grammatik findet ihre Erledigung im Anschluß an Donat (Palaemon, Phocas, Probus, Censorinus

---

ner (Beitr. IV, 1), ebenfalls eine kurze Einleitung in die sieben freien Künste, vergleichen.

[1]) Die propädeutische Stellung dieses Profanunterrichtes für die Theologie wurde bereits von Clemens Alexandrinus, Strom. VI, 10; I, 4—7. (nach dem Vorgange Philos des Juden, De congressu eruditionis gratia, ed. Wendland III, 62 ff.), und Augustin, De doctr. christ. II, 27 ff. festgelegt, für das christliche Abendland in definitiv maßgebender Weise. — Später auf Grund der Aufstellungen Cassiodors: Hrabanus Maurus, De instit. cleric. III, 18 f. Alkuin.

[2]) Der Verfasser nimmt in der Vorrede zum ersten, theologischen Teil seines Werkes Bezug auf den alexandrinischen und syrischen Wissenschaftsbetrieb. „Nisus sum ergo cum beatissimo Agapito papa urbis Romae, ut, sicut apud Alexandriam multo tempore fuisse traditur institutum, nunc etiam in Nisibi ciuitate Syrorum ab Hebraeis sedulo fertur exponi." (Migne, Pl. 70, 1105.)

und Augustinus[1]) sind ihm bekannt). In der Rhetorik, eingeleitet durch eine kurze Einleitung der Philosophie im aristotelischen Sinn, nennt er Varro, Quintilian, Fortunatian (orthographus nouellus), Cicero, Terenz, Victorinus. — Die Behandlung der Dialektik bietet für uns insofern besonderes Interesse, als er derselben aus der herkömmlichen Einleitung vier Definitionen der Philosophie nebst der bekannten aristotelischen und der sogen. platonisch-stoischen Einteilung voranstellt. Die Ausführung selbst ist im Stile der Logikkompendien gehalten und giebt auszüglich den Inhalt des aristotelischen Organons (bis zur Topik einschließlich) wieder. Hierfür benutzt er in ausgiebigster Weise die logischen Kommentare und Abhandlungen seines Lehrers Boëthius[2]), ferner die des Cicero und des Marius Victorinus[3]). — Daß jene allgemeinen einleitenden Bemerkungen in die Gesamtphilosophie mit den Prolegomena zusammenhängen, ergiebt sich mit Sicherheit aus den Beifügungen Cassiodors selbst; er erwähnt nämlich, daß es Sitte bei den Lehrern der Philosophie sei, bevor sie die Isagoge erklären, eine Begriffsbestimmung und Einteilung der Philosophie voranzuschicken. Sicherlich ist Cassiodor mit diesen, allerdings sehr spärlichen Prolegomenaresten durch die Vermittlung der boëthianischen Schriften bekannt geworden, der sie zweifellos direkt aus den spätgriechischen Kommentatoren schöpfte.

Auf dieselbe Quelle neben Apuleius und Nicomachus werden wir für Cassiodors mathematische Aufstellungen verwiesen; er behandelt sie in der Reihenfolge: Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie. Für letztere beruft er sich auf Senecas forma mundi (Migne, PL. 70, 1216) und Ptolemaeus, qui de hac re duos codices edidit, quorum unum minorem, alterum maiorem uocauit astronomum; ferner erwähnt er das Hexaëmeron des Basilius und die doctrina christiana des heiligen Augustinus; in

[1]) Sed et sanctum Augustinum propter simplicitatem fratrum breuiter instruendam, aliqua de eodem titulo scripsisse reperimus, quae uobis lectitanda reliquimus.

[2]) Nachweise im einzelnen bei Mariétan, Le problème de la classification des sciences. Paris 1901. Ebendort wird gegen Hauréau der Nachweis geführt, daß Cassiodor den Martianus Capella nicht benutzte.

[3]) Ebenso die sieben Bücher des Tullius Marcellus Carthaginiensis über die kategorischen und hypothetischen Schlüsse.

der Musik nennt er einen Mutianus, Censorinus, Albinus und Augustinus.

Damit sind zugleich auch die Grundlagen gegeben, auf welchen ein Werk fundiert wurde, das zwar als Encyklopädie an sich nicht in den Rahmen dieser Erörterungen gehören würde, das aber, wie für den ganzen Wissenschaftsbetrieb des Mittelalters, so auch für die „Einleitung in die Philosophie" von so hervorragender Bedeutung wurde, daß wir seiner hier Erwähnung thun müssen: die Etymologieen des Isidorus von Sevilla. Diese in zwanzig Büchern abgefaßte, nach Idee und Anlage vielleicht auf Suetons Prata zurückweisende [1]) Encyklopädie oder Exzerptensammluug wurde bis in die Hochscholastik herein Vorbild für alle ähnlichen wissenschaftlichen Schöpfungen und Quelle des damaligen Wissens. Teils Prolegomena-Stoff in sich schließend, teils für spätere Einleitungen von Einfluß geworden, sind die vier ersten Bücher für die Einleitung bedeutsam, in welchen die sieben freien Künste nebst der Medizin zur Behandlung kommen. Das Schema, nach welchem Isidorus hierbei für die Regel verfährt, ist: Definition, ordo, genus, Einteilung, Behandlung der einzelnen Teile, inuentores, also nicht eben mehr, als was die spätere Einleitung zu erörtern für nötig erachtete. Die Hauptquelle bildet für Isidorus in diesem Abschnitt Cassiodor; aber auch Boëthius, Victorinus, Donatus u. a. werden benutzt [2]).

Die Gedanken, die sonst in den Prolegomena verwertet zu werden pflegen, läßt Isidorus nicht unbeachtet. Er schiebt einen entsprechenden Abschnitt ein in die Behandlung der Rhetorik. Daselbst giebt er die zwei verschiedenen Einteilungen der Philosophie, die sogenannte platonische und am Schluß die aristo-

[1]) Siehe Ebert, Gesch. der Litteratur des Mittelalters I, 594 und Reliquiae Suetonis ed. Reifferscheid. Leipzig 1860.

[2]) Die Schrift Cassiodors über die sieben freien Künste bildet geradezu den Einschlag, der sich durch diesen ganzen Teil hindurchzieht. Auch der von Prantl, Gesch. d. Logik II, 10 auf Marius Victorinus zurückdatierte Vergleich zwischen ars und disciplina (Etym. I. 1) stammt lediglich aus Cassiodor. Hauréau, Histoire de la phil. scol. I, 24 läßt sie den Isidorus sogar aus Philo Judaeus schöpfen! Über die sonstigen Quellen s. Dressel, De Isidori originum fontibus. Torino 1874 (Göttinger Diss.). Vgl. auch Mariétan, a. a. O. S. 88 ff., wo wiederum gegen Hauréau die Nichtbenutzung des Martianus Capella mit durchaus zwingenden Gründen nachgewiesen wird.

telische. Dazwischen stehen vier verschiedene (aus der griechischen Einleitung bekannte), durch Cassiodor vermittelte Definitionen der Philosophie. Mit der platonisch-stoischen Art der Einteilung (Physik, Ethik, Logik) ist Isidorus jedenfalls durch Augustinus (De ciu. Dei VIII, 3 u. 10) bekannt geworden; er neigte sich dieser Einteilung mehr zu als der andern, wohl nicht ohne Rücksicht auf das Ansehen des Heiligen. Die Definitionen aber, sowie die aristotelische Einteilungsart, sind Entlehnungen aus Cassiodor, ebenso wie die Behandlung der Logik aus ihm geschöpft ist.

Beachtenswert ist die Aufnahme der „zweiten Philosophie", der Medizin (nach Caelius Aurelianus), in den Kreis des durch Isidorus erheblich erweiterten Wissenschaftsbetriebs [1]), wodurch er — vielleicht nach dem Vorbilde Varros verfahrend — über Cassiodor hinausging.

Isidorus ist es nun auch, der die eigentliche Quelle für ähnliche spätere encyklopädische oder einleitende Schriften bildet. Durch ihn vererbten sich jene kümmerlichen Reste von Prolegomenastoff (Definition und Einteilungsschema) auf seine nächsten Nachfolger weiter: Alkuin in seinem „Dialogus de rhetorica et uirtutibus", wo auch die bisher völlig vergessene Ethik wieder zur Geltung kommt und zwar unter Zugrundelegung der vier Kardinaltugenden [2]), Beda Venerabilis im Liber de arte metrica, das wir von Gundissalinus verwertet sehen, und in seinem Dialogus de computo, in welchem er nach Isidor die Begriffsbestimmung und Einteilung der Philosophie vorträgt [3]), Hrabanus Maurus im XV—XVIII Buche seines Werkes De uniuerso und in seiner Institutio clericorum [4]). — Ihnen allen

[1]) Er behandelt in seiner Encyklopädie die Jurisprudenz, Bibel (Exegese, Dogmatik (himmlische Hierarchie), Kirchengeschichte, Sprachengeschichte. Naturlehre, Feldbau, Kriegswesen, Schiffsbau.

[2]) Edit. Froben, Ratisbonae 1777.

[3]) Migne, PL. 90, 647 ff.: ganz aus Isidorus genommen.

[4]) Migne, PL. 107, 395 ff. Kritische Ausgabe der Institutio clericorum von Al. Knöpfler (2. Aufl.), München 1900. Darin sind die genauen Quellennachweise aus Cassiodor und Isidor zu finden. Dazu vergleiche noch die von Cousin (Ouvrages inédits d'Abélard S. X und LXVI) unter dem Namen des Hrabanus Maurus edierten, enge mit Boëthius verwandten Kommentarfragen zu

ist die durch Isidor aus Augustinus vermittelte stoische Einteilung geläufig, sowie die Einteilung der Logik in Rhetorik (ars bene dicendi in rebus ciuilibus) und Dialektik. Dazu kommt bei Alkuin und Hrabanus Maurus die Einbeziehung der vier mathematischen Wissenschaften (bei Hrabanus auch noch Astrologie, Mechanik, Medizin) unter die Physik.

Nehmen wir noch hierher den kleinen Abriß der trivialen und quadrivialen Wissenschaften, welcher sich unter dem Büchlein De eodem et diuerso des Adelhard von Bath verbirgt, und das, in der durch Martianus Capella und Boëthius populär gewordenen allegorischen Einkleidung abgefaßt, inhaltlich nicht viel über die bisherigen einschlägigen Darstellungen hinausgeht, so haben wir alles genannt, was uns ein Bild von der Einleitung in die Philosophie der Vorscholastik geben kann. Ganz entsprechend dem Zustand, in welchem das philosophische Studium überhaupt sich befand und im Einklang mit der Einschränkung des Profanstudiums auf die sieben freien Künste, steht auch das fast völlige Verschwinden der allgemeinen Einleitung, die nur noch als dürres Skelett mitgeschleppt wurde. Sie ist ja stets der Ausdruck einer höheren Synthese in der Philosophie. Aber außer den Namen war von den eigentlichen philosophischen Disziplinen nicht mehr viel bekannt. Daran änderte auch das plötzliche Aufleuchten eines philosophischen Sterns erster Größe nichts, des genialen Metaphysikers Scotus Eringena. Wie er in seiner Philosophie allein und unverstanden seine Wege ging, so auch in der Einteilung der Wissenschaft, ohne diese jedoch zu einer einführenden Einleitung schulmäßig zusammenzufassen und zu begründen: er hatte keine Schüler.

Das änderte sich erst, als mit dem XII Jahrhundert der Aristotelismus sich geltend zu machen begann, als unter dem

---

Porphyr. Die Einteilung der Philosophie und der septem artes im Glossarium Salomonis (siehe darüber Prantl, a. a. O. II, 47 Anm. 185), einem Konstanzer Inkunabeldruck s. l. e. a., geht auf Isidor zurück. — Auch Notker Labeo's Tractatus inter magistrum et discipulum de artibus ist als Exzerpt aus Alkuins Kompendium mit einigem boëthianischen Einschlag aufzufassen. — Ebenso verhält es sich mit dem encyklopädischen Vocabulum des Grammatikers Papias Vocabulista aus dem XI. Jhdt. ed. Veneta 1496.

Einfluß Abälards[1]) die Ethik als Wissenschaft wieder betont, als durch die Araber die naturwissenschaftlichen Studien ihren Aufschwung nahmen, als man durch die sich mehrenden Übersetzungen mit dem reichgegliederten Wissenschaftssystem der Araber, eines Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, Al-Gazel einerseits und mit den aristotelischen Schriften andererseits nach und nach bekannt wurde.

Während die bisherigen Einteilungen der Philosophie seit Isidorus wesentlich platonisch-stoischen Charakters waren, wie auch noch die des Johannes von Salisbury[2]) ganz ausgesprochen diesen Charakter aufweist, so bricht nun wiederum der aristotelische Einteilungsmodus durch und bleibt von da an die Grundlage der Einleitung in die Philosophie. Diese nahm im XII und zu Beginn des XIII Jahrhunderts einen ganz bedeutenden Aufschwung: nicht weniger als vier solcher Einleitungen entstanden hier in kurzer Frist. Zwei davon, nämlich die des Hugo und Richard von St. Victor, erwuchsen aus der lateinischen encyklopädischen Litteratur, die beiden anderen: Gundissalinus und Michaël Scotus, schöpften direkt aus den Arabern.

Die Einleitungen der beiden großen Victoriner arbeiten völlig mit dem Stoff, der durch Augustinus, die boëthianischen Kommentare, Cassiodorus, Isidorus repräsentiert ist. Aber die Art der Verwendung bedeutet einen Fortschritt. Vor allem wenden sie der Einteilung, die sie ihrem Werke zu Grunde legen wollen, eine weit höhere und ernstere Sorgfalt zu; sodann ist es vor allem Hugo († 1141) in seiner Eruditio didascalica und Epitome in philosophiam[3])

[1]) Abälard schrieb allerdings auch keine Einleitung. Aber seine da und dort zerstreuten Bemerkungen lassen eine gewisse von ihm angestrebte Erweiterung des Wissenschaftskreises erkennen. Ebenso betont er die Wichtigkeit der Studien in den freien Künsten (tamquam sacrae paginae admodum necessaria), insbesondere der Dialektik, die allein den Namen Wissenschaft verdiene. Die Astronomie faßt er als Teil der Naturphilosophie; er nimmt die Moral in den Wissenschaftsbetrieb herein, dessen höchste Spitze die Theologie ist, und lenkt die Aufmerksamkeit wieder auf die Erkenntnisprobleme und psychologischen Fragen. Vgl. Stöckl, Gesch. der mittelalterl. Philosophie I 218 ff. Mariétan, a. a. O. S. 124 ff. Wulf, Hist. de la philos. médiévale. Louvain 1900. S. 201 ff.

[2]) Polycraticus VII, 5 und Metalogicus II, 13 u. 15.

[3]) Migne, PL. 176, 739—838. Disposition und Plan seines Buches entwickelt Hugo gleich zu Beginn ganz klar. Er will im ersten Teil dem

darum zu thun, seinen Stoff schulmäßig zu gliedern und eine richtige Einleitung in die philosophischen und theologischen Wissenschaften zu geben.

Uns berühren hier nur die ersten drei Bücher, welche über die weltlichen Wissenschaften handeln. Hugo schließt sich an das aristotelische Einteilungsschema an, erweitert aber dasselbe durch Hereinbeziehung der artes mechanicae und der Logik. So gewinnt er eine Vierteilung von Wissenschaften: Theorie, Praxis, Mechanik, Logik. Die Mechanik erscheint ihm als ein Teil der Philosophie, weil er in der Theorie die Lenkerin der menschlichen Akte betrachtet, weshalb er auch die Lehre von den menschlichen Akten in den artes mechanicae in den Kreis wissenschaftlicher Erörterung ziehen will. Der Wissenschaft muß es zukommen, die obersten rationes dieser artes aufzuzeigen; nur deren Anwendung fällt der Philosophie nicht mehr zu [1]). Die oberste Einteilung der sapientia ist jene in intelligentia und scientia. Die erstere umfaßt die theoretische und praktische Philosophie; unter scientia werden die artes mechanicae zusammengefaßt (I, 9). Dazu muß notwendig (tempore quidem postrema, ordine prima) die Logik treten, als die Wissenschaft richtig zu reden und scharf zu disputieren; m. e. W.: Die Ableitung der Wissenschaften hat nach dem (aristotelischen) Grundsatz zu geschehen: tot esse philosophiae partes, quot sunt rerum diuersitates, ad quas ipsam pertinere constiterit. Dieselbe ist durchaus neu und originell, wenn sie auch mit hergebrachtem Material des Boëthius, Augustinus, Isidorus arbeitet und — sicher durch Vermitt-

lector artium, im zweiten dem diuinus lector zeigen: 1) quid legendum sit (Ursprung der Wissenschaften; Inhaltsangabe, Einteilung, gegenseitiges Verhältnis derselben durch die Einteilung der Gesamtphilosophie erkenntlich gemacht; Erfinder der Wissenschaften (artes). Welche unter ihnen sollen hauptsächlich gelesen werden? 2) quo ordine et 3) quomodo legendum sit? Die Epitome in philosophiam, welche im engen Zusammenhang mit der Eruditio steht, wurde herausgegeben von B. Hauréau, Hugues de St. Victor. Nouvel examen de l'edition de ses oeuvres. Paris 1859. S. 161—175.

[1]) „Restat, ut rationalis animae actus caeca cupiditas non capiat, sed moderatrix semper sapientia praecedat. Quod si uerum esse constiterit, iam non solum eā studia, in quibus uel de rerum natura uel disciplina agitur morum, uerum etiam omnium humanorum actuum seu studiorum rationes non incongrue ad philosophiam pertinere dicemus . . . agriculturae ratio philosophi est, administratio rustici.“ Hugo, Erud. did. bei Migne, PL. 176, 744 f.

lung des Boëthius — aus der Kommentatorenlitteratur stammt. Sie wird gewonnen aus dem Begriff der Philosophie als der Liebe zur Weisheit und den Begriff der Weisheit als der moderatrix omnium humanarum actionum seu studiorum (cp. 6). Diese letzteren aber sind darauf gerichtet, entweder die Integrität der menschlichen Natur wieder herzustellen (seine Gottähnlichkeit), oder die necessitas defectuum zu mildern. Ersteres geschieht durch speculatio ueritatis (Theorie) und exercitium uirtutis (Praxis). Beide zusammen lassen sich als actiones diuinae der actio humana, die, dreifach wirksam, den necessitates abhilft (artes mechanicae), gegenüberstellen.[1])

Im zweiten Buch giebt Hugo die Unterabteilung der bisher gefundenen Teile der Philosophie, wiederum in vielfach wörtlichem Anschluß an Boëthius, Cassiodorus, Isidorus. Dieselbe erfolgt nach dem uns bekannten aristotelischen Schema, jedoch mit der bei Boëthius charakteristischen platonischen Färbung. (Vgl. die Objektsbestimmung der Theologie). In der praktischen Philosophie werden die drei Teile des Eudemus genannt. Die Mechanik (adulterinae scientiae) zählt sieben Fächer (lanificium, armatura, nauigatio, agricultura, uenatio, medicina, theatrica mit ihren weiteren Unterabteilungen) (c. 22—27). Die Siebenzahl ist begründet durch den Parallelismus zu den septem artes liberales. — In einem eigenen Kapitel werden Objekt und Aufgabe der einzelnen Wissenschaften klar gegeneinander gestellt. — Einer kurzen Erwähnung bedarf noch die Einteilung der Logik (cp. 29—31). Ihr Objekt sind die species und genera; ihr Zweck ist, die scientia recte loquendi und acute disputandi zu lehren. Sie teilt sich somit ab in die Grammatik und die ars disserendi. Letztere zerfällt in Gewißheits- und Wahrscheinlichkeitsbeweise; die letzteren umfassen Dialektik, Rhetorik und Sophistik.

Die Aufeinanderfolge der Wissenschaften muß nun freilich im praktischen Schulbetrieb eine andere sein, nämlich: Logik, Ethik, Theorie und Mechanik. — Daß im Einteilungsschema die Logik an den Schluß zu stehen kommt, hat seinen Grund darin, daß die Logik zuletzt erfunden wurde. Damit tritt zum er-

---

[1]) Lb. II, 17 erwähnt Hugo auch die stoische Einteilung der Philosophie, indem er bemerkt, daß manche unter Physik die theoretische Philosophie überhaupt verstehen wollen.

stenmal ein ganz neuer Gesichtspunkt in die Einteilung der Wissenschaften herein, der dann im XIII Jahrhundert von Robert Kilwardby wieder verwertet wurde: die zeitliche Aufeinanderfolge der Wissenschaften. Seine materiale Unterlage hat er zweifellos an Isidorus, Etym. II, 24, 7. Hugo widmet gerade diesem Punkt auf Grund der Heuremata eine besondere Beachtung im dritten Buch (cp. 2), wo er mit allgemeinen Erörterungen über die hauptsächlich zu behandelnden artes, ihren Zusammenhang, die intellektuellen und ethischen Eigenschaften der Studenten, die erste Hälfte seines Werkes zum Abschluß bringt. Dazu tritt noch ein weiterer fruchtbarer Gedanke, nämlich der Versuch, für den schon Al-Farabi in seiner Schrift De ortu scientiarum den Vorgang geliefert hatte, die einzelnen Wissenschaften aus dem wissenschaftlichen Bedürfnis heraus als notwendig und berechtigt zu erklären, und ihre geschichtliche Entstehung aus ihrer logischen Notwendigkeit heraus verständlich zu machen. Es war wiederum Robert Kilwardby, der ebenfalls dieser Frage der Einleitung die größte Aufmerksamkeit zuwandte.

Wir müssen noch einige Bemerkungen über Hugos Quellen anfügen. Dieselben sind mit ziemlicher Sicherheit erkennbar. Der große Victoriner gehört aber nicht zu den Abschreibern gewöhnlicher Sorte: er verarbeitet seine Citate mit relativer Selbständigkeit, die sich insbesondere in der ganzen Anlage und Durchführung seines Werkes zeigt. Zu den am ausgiebigsten von ihm benützten Schriftstellern gehört Augustinus[1]) (Didasc. I, 3 = Aug. De ciu. Dei VIII, 2 u. ö.); Boëthius (Didasc. I, 12; II, 1 u. a. = In Porph. Isag. Dial. I; II, 3 u. 4 = ibid.; II, 13 = De musica I, 2 u. 35; II, 17 = Porph. Isag. Dial. I; II, 20 = ibid.; Cassiodorus (Didasc. II, 1 = De art. c. 2 u. 3 fin.; II, 4 = ib. cp. 3 fin.; II, 20 = ibid.; Isidorus (Didasc. II, 10 = Etym. III, 10;

[1]) Ganz deutlich augustinisch (platonisch) ist die Stelle I, 2: Animus enim corporis passionibus consopitus et per sensibiles formas extra semetipsum abductus, oblitus est, quid fuerit, et quia nil aliud fuisse se meminit, nil praeter id, quod uidetur, esse credit. Reparatur autem per doctrinam, ut nostram agnoscamus naturam, et ut discamus extra non quaerere, quod in nobis possumus inuenire. Summum igitur in uita solamen est studium sapientiae, quam qui inuenit, felix est, et qui possidet, beatus."

Didasc. II, 11 = Etym. III, 27; Didasc. II, 12 = Etym. II, 5. Auch die sogenannte Geometrie des Boëthius ist II, 16 benützt[1]).

Von Hugo von St. Victor gingen fruchtbare Anregungen aus für die Einleitung: Exzerpte, weitere Ausführungen. Citate wurden seiner Eruditio didascalica mannigfach entnommen, worüber noch zu handeln ist. — Hier sei nur hingewiesen auf den Liber excerptionum des Richard von St. Victor († 1173)[2]), eine encyklopädisch angelegte Exzerptensammlung, die von Vincenz von Beauvais (Speculum doctrinale) fleißig benutzt wurde. Das erste Buch derselben ist eine Einleitung in die philosophischen Fächer. Einen selbständigen Wert kann dieselbe jedoch nicht beanspruchen, da sie nur ein (für den Gebrauch des Schülers hergerichteter?) Auszug aus den drei ersten Büchern der Didaskalie Hugos ist. — Was aber beiden gemeinsam ist, und nur von Richard noch schärfer und klarer betont wird, das ist der ethische Charakter, den sie dem philosophischen Studium zu geben unternehmen und von welchem aus sie auch die hergebrachte Einteilung desselben zu gewinnen wissen. Das Studium der Weisheit hat demnach den Zweck.

[1]) Biblioth. Math., 1900. S. 46. — Didasc. II, 14 (species geometricae: planimetria, altimetria, cosmimetria) dürfte entweder von Gerbert (Geometria cp. 19) stammen oder aus der an Gerbert sich anlehnenden sogen. Geometria practica geschöpft sein. s. M. Curtze, Monatshefte für Mathem. u. Physik VIII (1897), 195. 221 ff. — Die vier Fragen an sit, quid sit, quale sit, cur sit (Did. I, 4) stammen aus den griechischen Kommentatoren, zweifellos vermittelt durch Boëthius. Vgl. Aristoteles, Anal. post. I, 13 und II, 1.

[2]) Migne, PL. 177, 191 ff. unter den Werken Hugos von St. Victor. Ältere Ausgaben sind vorhanden, Venedig 1506 und Paris 1518, Köln 1621 (opera Richardi p. 486 ff.). — Die Einteilung des Hugo von St. Victor war nicht nur für Richard, sondern sicherlich auch für Albertus Magnus, Robert Kilwardby u. a. maßgebend. Mandonnet ist sogar der Ansicht, daß Hugo von St. Victor überhaupt (de tout point) das Vorbild der Klassification für Albertus Magnus gewesen sei. Revue thomiste 1897 (Janvier) 701, Anm. 1. Doch wird dieses Urteil kaum uneingeschränkt gelten können, da Unsicherheit und Schwanken in dieser Frage bei Albertus nachzuweisen sind. Vgl. Marietan, l. c. S. 159 f. Die Schlußbemerkung des I. Buches bei Richard (a. a. O. I, 25) „Magica sub philosophia non continetur, sed est foris" dürfte sich wohl gegen den Einteilungsversuch des Gilbertus Porretanus richten, der (In lib. de Trin. Gilb. comm. Migne, PL. 64, 1265) die Magica der praktischen Philosophie zuteilte.

die durch die Sünde in ihren natürlichen geistigen Anlagen so tief geschädigte Menschenseele wieder zu ihrer ursprünglichen natürlichen Integrität zurückzuführen: sie wird zum ethischen Heilmittel der Menschenseele auf natürlichem Gebiete. Nun hat das Heilmittel sich nach der Natur der Krankheit zu richten: diese ergiebt sich beim Menschen aus seinen körperlich-geistigen Anlagen: Durch die Sünde wurde im Menschen geschädigt die imago Dei (Erkenntniskraft, vernünftige Anlage), die similitudo Dei (Liebe, Willensanlage) und die immortalitas corporis (der ungeschädigte körperliche Wesensbestand): an ihre Stelle traten die drei Hauptübel: ignorantia boni, concupiscentia mali, infirmitas corporis [1]). Da es nun naturgemäß ist, daß dem Charakter dieser Übel auch der Charakter der Heilmittel entspreche, so muß die ignorantia durch die sapientia, die concupiscentia durch die uirtus, die infirmitas durch Befriedigung der Lebensbedürfnisse (necessitas) überwunden werden. Darin liegen, wie leicht zu erkennen ist, alle Wissenschaften verankert, Theorie, Praxis, Mechanik. Sollen wir aber in diesen drei Wissenschaftszweigen recte, ueraciter und honeste verfahren, so ist hierzu noch eine vierte Disziplin unumgänglich nötig: die Logik (Grammatik, Dialektik und Rhetorik).

Man sieht, wie diese Mystiker, die *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ* der Alten, ähnlich wie schon Clemens Alexandrinus, in christlicher Auffassung und mit verschärfter ethischer Zweckbeziehung auf die aristotelische Einteilung der Philosophie anzuwenden verstanden. Die Philosophie mußte dadurch unter die Theologie gestellt werden und als deren naturgemäße Vorbereitung erscheinen, während die höchste Vollendung im theologischen Glauben für das Wissen, in der christlichen Gnade für den menschlichen Willen und in der ascetischen Bedürfnislosigkeit für Überwindung der necessitas zu erblicken ist.

Hier setzt nun die Einwirkung des Dominicus Gundissalinus ein. Seit der Eroberung Toledos war die abendländische Wissenschaft in intime Beziehungen mit der arabischen

[1]) Vergl. Hugo, Eruditio didascal. I, 2, 5 u. 6, ebenso Epitome in philosophiam, a. a. O. S. 168. Richard, Liber excerpt. I, 2—5.

getreten, Beziehungen, die durch eine eifrige Übersetzer- und Kompilatorenarbeit ganz energisch gefördert wurden. — Da war es nun Dominicus Gundissalinus, der unter dem Einflusse Al-Farabis auch die Einleitung in die Philosophie durch die Verschmelzung arabischen und lateinischen Lehrguts zu bereichern wußte. — Im Gegensatz zur theologisierenden Auffassung der bisherigen abendländischen Werke, trat bei ihm die rein profanwissenschaftliche in den Vordergrund, die auch die Theologie der Metaphysik einordnete, nicht sie gänzlich über die Profanwissenschaften hinaushob und die ethische Zweckbeziehung mit den Arabern ohne nähere Begründung und genauere Bestimmung eben in der perfectio animae erblickte, ohne jeden übernatürlich-theologischen Hintergrund. — An Stelle eines bloßen dürftigen philosophischen Fachwerks, das teilweise schließlich zum leeren Stemma geworden war, zerlegte er die einzelnen Wissenschaften für den beginnenden Philosophen nach ihrem Begriff, ihren Teilen, Formen u. s. f., indem er so die Einleitung einerseits wieder mit ihren alexandrinischen Ursprüngen mehr in Fühlung brachte, andererseits nicht unerheblich durch Stoffaufnahme aus den verschiedenen Prolegomena zu den Kommentaren sowie aus diesen selbst und aus abendländisch-lateinischen Encyklopädieen bereicherte (siehe II. Kapitel).

Zu diesem auf zahlreiche arabische Autoren aufgebauten Werk gesellt sich noch ein zweites, das wohl am Anfang des XIII Jahrhunderts entstanden sein und ebenfalls ganz arabischen Charakter an sich getragen haben muß: die „Diuisio philosophiae“ [1]) des Michaël Scotus. Dieselbe giebt uns mehr als ein Rätsel auf. — Die Einleitungsschrift des von Albertus Magnus und Roger Bacon nicht sehr hoch gewerteten [2]) Schotten

---

[1]) Ich gebe dem Buche diesen Namen, weil er der bezeichnendste ist. In den Citaten bei Vincenz von Beauvais wird er nicht gebraucht.

[2]) Albertus Magnus sagt von Michaël Scotus: in rei ueritate nesciuit naturas, nec bene intellexit libros Aristotelis. (Quaestiones Nicolai peripatetici.) Diesem Urteil schließt sich Roger Bacon an (Opp. ined. Brewer S. 471 f.). Vgl. Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 1 S. 127. — Eine bessere Note erteilt ihm Honorius III. in einem Schreiben an Erzbischof Stephan von Canterbury (1224 Jan. 16), wo er davon spricht, daß der „eminentis scientiae titulus de ipso testimonium perhibet, quod inter litteratos alios dono ugeat

ist uns nur noch in Fragmenten des Speculum doctrinale des Vincenz von Beauvais erhalten, die ich im Anhang mitteile. Dieselben erstrecken sich auf Definition und Einteilung der Philosophie, Einteilung der Theorie und Praxis, Objekt, Zweck, Name, Stellung der Mathematik, Name, Teile, Stellung, Gegenstand der Metaphysik: also Stoffe, die den Charakter dieses Werkes des Michaël Scotus als Einleitungsschrift deutlich genug kennzeichnen und sie mit dem allgemeinen Teil der Diuisio philosophiae Gundissalins in Parallele bringen lassen. — Inhaltlich steht die Schrift auf dem Boden der arabischen Einleitung, denn die Einteilung und die Art ihrer Ableitung erfolgt in der Art, welche in der arabischen Philosophie üblich war. Die Behandlung der Mathematik und die der Metaphysik weist vollends auf die arabische Philosophie hin. Nun erhebt sich die Frage: Sind diese arabischen Aufstellungen dem Scotus direkt zugekommen oder indirekt? Scotus selbst nennt einmal (für die Metaphysik) als seine Quellen: Aristoteles, Avicenna, Al-Gazel und Avencebrol und zwar für eine Sache, für die sie nicht zu citieren sind, ein Beweis für die Richtigkeit des Urteils des Albertus Magnus und des Roger Bacon. Allein weit gewichtigere Gründe sprechen dafür, daß die Einleitungsschrift des Michaël eine Kompilation ist aus Gundissalins Diuisio philosophiae und arabischen Quellen, die mir allerdings nicht näher bekannt sind. Die Gründe sind folgende:

1) Der Gedankengang des zweiten Fragmentes deckt sich ziemlich genau, wenn auch nicht wörtlich, mit Gundissalin 10,1 ff. Der Satz: duo sunt, quibus anima perficitur etc. stimmt wörtlich mit Gundissalin 11,20; ebenso verhält es sich mit dem sonst nicht nachgewiesenen Satze: Una earum speculatur u. s. w. = Gund. 15,12.

2) Das dritte Fragment stimmt in der Auswahl des Stoffes,

---

scientiae singulari“, um ihm ein Benefizium zuweisen zu lassen. (Denifle-Chatelain, Chartular. Par. I, 105 n. 48) und 1227 April 28 schreibt Gregor IX. in derselben Absicht an Erzbischof Stephan: Nosti siquidem, quod dilectus filius magister Michael Scotus a puero inardescens amore scientiae litteralis postpositis omnibus illam studio continuato quieuit u. s. w. und rühmt seine lateinischen, hebräischen und arabischen Kenntnisse. ebd. I, 110 n. 54. — Doch wird das Urteil der wissenschaftlichen Fachmänner der Wahrheit näher stehen, als die Lobeserhebungen der Kurialstilisten.

in den Entlehnungen aus Boëthius und Avicenna, sowie fast durchweg auch in der sprachlichen Form nahezu wörtlich mit Gundissalin überein. Ebenso ist dies der Fall beim vierten und sechsten Fragment [1]).

Daraus ist zu schließen, daß die Einleitung des Scotus von der des Gundissalinus abhängig sein muß, denn es läßt sich unmöglich annehmen, daß beide aus den verschiedenen arabischen Quellen, welche diesen Ausführungen zu Grunde liegen, selbständig, unter Einhaltung annähernd derselben Gedankenfolge, und in derselben lateinischen Ausdrucksweise diesen Einleitungsstoff gezogen hätten. Es muß also notwendig eine Benutzung der Einleitung Gundissalins durch Scotus angenommen werden.

Aber vielleicht ließe sich noch denken, daß beide, sowohl Gundissalin, als Michaël Scotus aus einer einzigen, ihnen vorausliegenden Quelle geschöpft hätten. Diese müßte dann — wegen der sprachlichen Übereinstimmung — bereits lateinisch abgefaßt gewesen sein. Zeitlich müßte sie wegen der Avicennacitate später als Avicenna angesetzt werden. Doch ist diese Annahme ebenfalls kaum zu halten. Denn fürs erste ist uns von einer dem Gundissalinus vorausliegenden, aus arabischen Quellen geschöpften lateinischen Einleitungsschrift nichts weiter bekannt. Sodann aber ist auch kaum anzunehmen, daß irgend ein lateinischer Autor früher als das Übersetzerkollegium zu Toledo aus arabischen Schriften ein solches Werk kompiliert hätte; es ließe sich ja — besonders in Berücksichtigung der gedanklichen Übereinstimmung mit den alten Prolegomena — vielleicht noch denken, daß beide, Gundissalin wie Michaël, etwa aus einer lateinischen Übersetzung von Philosophie- und Isagogenprolegomena arabischer Provenienz geschöpft hätten. Allein auch von einer solchen ist uns zunächst nichts bekannt und zudem müßte man sich dieselbe bereits durch zahlreiche Avicennaexzerpte erweitert denken.

Dazu kommt aber noch ein Weiteres und zwar die Unterschiede, die zwischen Gundissalin und Michaël Scotus bestehen. Dieselben betreffen vor allem die Einteilung der praktischen

[1]) Die einzelnen Nachweise siehe im Anhang selbst.

Philosophie bei Michaël. Die practica zerfällt nach ihm in ciuilis und uulgaris. Der ersteren fallen Ethik und Politik (?) zu; der letzteren die Handwerke. So kommt Scotus zu einer Dreiteilung der philosophischen Wissenschaften (tres gradus scientiarum): theoricae, ciuiles, uulgares. Daneben her läuft aber noch ein zweiter Einteilungsmodus der praktischen Philosophie, dessen charakteristischer Grundgedanke der Parallelismus zur theoretischen Philosophie ist, und zwar: a) ad similitudinem naturalium: die sieben bei Gundissalin unter den species der Physik aufgezählten Wissenschaften: Medizin. Agrikultur, Alchimie, Nigromantik, indicia, specula, nauigatio; b) eine zweite Gruppe ist erfunden ad similitudinem doctrinalium: negotiatio, carpentaria, fabrilis, cementaria, textoria, sutoria; c) ad similitudinem diuinorum wie z. B. die Moral mit vier Teilen: Leitung des Staates und bürgerliches Leben im Staat, Oekonomik und Privatleben; ferner die Kenntnis des göttlichen Gesetzes mit zwei Teilen: wie man glauben und wie man handeln müsse (vgl. dazu Alfarabi S. 344); endlich alle Wissenschaften (tam ciuiles quam uulgares), welche zu Frömmigkeit und Tugend führen.

Ein Unterschied in der Einteilung der Metaphysik ist im fünften Fragment gegeben.

Es läßt sich nun kaum denken, daß diese gewiß tiefgreifenden Unterschiede erklärbar wären bei der Annahme, daß beide aus einer Quelle geschöpft hätten. Es wäre nicht verständlich, wie Gundissalin dieser Einteilung mit keiner Silbe Erwähnung thun sollte. Viel einfacher erklärt sich dieser Unterschied damit, daß Michaël Scotus neben Gundissalin noch arabische Quellen benutzte. Daß letzteres der Fall war, ergiebt sich schon aus der Aufzählung der sieben Naturwissenschaften, wie aus der Erwähnung der lex diuina bei der Praxis. — Somit müssen wir uns sein Werk denken als eine Kompilation aus Gundissalin und arabischen Autoren.

Damit sind die frühmittelalterlichen Einleitungsschriften abgeschlossen und die beiden Richtungslinien gekennzeichnet, auf denen sie sich bewegten. Der Versuch Hugos und Richards von St. Victor überragt an innerer Geschlossenheit und klarer Ableitung der einzelnen Wissenschaften, sicher auch an speku-

lativer Fundierung, den des Toletaners und des Schotten. Beide, die christlich-theologische wie die arabisch-profane Richtung, treffen schließlich zusammen in der bedeutendsten mittelalterlichen Einleitung in die Philosophie, die aus der Feder des Antithomisten Robert Kilwardby [1]) geflossen ist und den Titel trägt: De ortu et diuisione philosophiae. Das Werk ist uns in einer ziemlich großen Anzahl von Handschriften erhalten. Es sind mir folgende bekannt geworden: Rom, Vatic. lat. 5328 (anonym; XIV—XV Jhdt.). Paris, Biblioth. nat. lat. 16390 fol. 135—175 und cod. lat. 15449 (anonym und unvollständig): über die beiden letzten Handschriften giebt B. Hauréau Aufschluß [2]). Oxford, Balliol Coll. 3. fol. 67—69 und 72—117 (sehr schön geschriebene Handschrift des XIII Jhdts.). Merton Coll. 261 (XV Jhdt.) und Digby 204 fol. 6—48 (XIV Jhdt.). London, Brit. Mus. Cotton. Libr. Vitellius A i 173 fol. 209 ff. (XIV Jhdt. sehr stark beschädigte Handschrift). Brügge 424. Florenz (nach Bandini, Bibl. Laur. IV, 689 fälschlich unter dem Namen Bonaventuras) [3]).

Die Autorschaft des Robert Kilwardby kann nicht angezweifelt werden. Was nun diese Einleitung in die philosophischen Wissenschaften vor allen anderen bisherigen auszeichnet, ist nicht so fast die Originalität der Gedanken, nicht eine

---

[1]) Litteratur zu Robert Kilwardby: B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II, 2. Quétif-Echard, Scriptores ordinis praed. I, 374 ff. Fr. Ehrle im Archiv f. Litt. u. Kirch.-Gesch. V (1889), 603 ff. Denifle-Chatelain, Chartularium Parisiense I, 543—560. Dazu National-Biography XXXI (1892), 120 ff.

Der Traktat „De ortu et diuisione philosophiae“ steht auch in dem von Denifle, Archiv f. Litt. u. Kirch.-Gesch. II (1886), 236 ff. herausgegebenen Verzeichnis Stephans von Salmanhac und des Bernardus Guidonis unter dem Titel: De ortu scientiarum.

[2]) Notices et extr. de quelques mscr. V, 116 ff. Daselbst sind auch Fragmente der Schrift zum Abdruck gekommen; ebenso Hist. de la phil. scol. II, 2 S. 30 ff.

[3]) *Incipit:* Scientiarum alia diuina est, alia humana: diuinam dico, quae Deo auctore hominibus data est, quamuis humano ministerio sit scripta ... *Finis:* Haec Hugo de magicis docet; et sunt in uniuerso artes XI scil. nicromancia, geomancia, ydromancia, aëromancia, pyromancia, aruspicina, augurium uel auspicium, horospicium, sortilegium, maleficium, prestigium. Benedictus Deus qui dedit incipere et finire. Explicit tractatus.

größere Feinheit der Ausführung, als vielmehr die große Sorgfalt, mit der Kilwardby unter stetiger Berufung auf Aristoteles sich bemüht, gerade die inneren Beziehungen der einzelnen Wissenschaften und Wissenschaftskomplexe untereinander klarzustellen und die verschiedenen Seiten aufzufinden, die sie der Betrachtung bieten können.

Eine Aufzählung und Gliederung der 67 Kapitel wird einen Einblick in die Anlage und Reichhaltigkeit dieser noch ungedruckten Schrift gewähren können. Der größeren Klarheit wegen fasse ich die einzelnen Gedankengruppen unter allgemeinere Gesichtspunkte zusammen.

I. Einteilung, Definition, Entstehung der Philosophie im allgemeinen.

cp. 1. Diuisio scientiae, ut accipiatur illa pars, quae dicitur et est philosophia (mit vielen Anklängen an den Prolog des Gundissalinus).

cp. 2. De definitione et ortu philosophiae. Zwei Definitionen aus Isidor, Etym. II, 25. Ihre Entstehung ist aus dem subiectum der Philosophie zu erklären, und zwar aus dem subiectum de quo (die uniuersitas rerum) und subiectum in quo (der Mensch, der nach Wissen und Glückseligkeit strebt).

cp. 3. De diuisione philosophiae per res diuinas et humanas, de quibus est. (Mit den res diuinae beschäftigt sich die speculatiua; mit den res humanae die practica, die übrigens keine einheitliche Genusbezeichnung hat: die Ethik, Mechanik, Logik.)

II. Die speculative Philosophie und ihre einzelnen Teile.

cp. 4. De ortu philosophiae speculatiuae in communi, quae est in rebus diuinis. (Sie wird aus dem Erkenntnisprozeß unter Berufung auf Aristoteles, Metaph. I und Anal. post. II abgeleitet.)

cp. 5. Diuisio philosophiae speculatiuae per naturalem, mathematicam et diuinam. (Nach Aristoteles, Metaph. VI u. De anima in fine prologi.)

1. Die Physik.

cp. 6. De ortu philosophiae naturalis, subiecto ac fine proprio et definitione eius.

cp. 7. Quomodo qualitas uel motus est causa substantiae uel quantitatis, quamuis simpliciter prior sit substantia uel quantitas uel etiam nobilior.

cp. 8. Quare physica dicatur de corpore mobili, cum uideatur multa alia tractare et quomodo illa omnia ad corpus mobile reducuntur.

cp. 9. Quare in subiecto physicae additur mobile super corpus et quare non quiescibile.

cp. 10. Diuisio naturalis scientiae Aristotelis, ubi patent subiecta partialium librorum et fines. Die Einteilung erfolgt im Anschluß an die aristotelischen und pseudoaristotelischen Bücher über die Naturgegenstände; zugleich systematische Gliederung.

2. Die mathematischen Disziplinen.

A. Die Wissenschaften von der quantitas continua.

a) cp. 11. De ortu geometriae et subiecto eius et fine et definitione. (Die physikalische Körperbetrachtung führte zur Körpermessung; drei Teile der Geometrie: altimetria, planimetria, stereometria; ihr subiectum ist die quantitas continua nach Isidor und Euklid.)

b) cp. 12. De ortu astronomiae et astrologiae et earum differentia, subiectis, finibus et definitionibus. (Ihr Zusammenhang mit der Geometrie, die von selbst zur Astronomie führen mußte; Objektsbestimmung, Einteilung u. s. f. unter Benutzung Augustins, Isidors, des Boëthius und Dominicus Gundissalinus.)

c) cp. 13. De ortu perspectiuae subiectoque eius ac fine proprio et definitione. (Sie ist durch die Beziehungen der Geometrie zur Astronomie gegeben, die auf den radii sensus uisualis beruhen; benutzt wird Aristoteles, in I Posterior. Anal.).

Das Verhältnis der mathematischen Disziplinen zur Physik und unter sich selbst im einzelnen durchgeführt:

cp. 14. Quomodo diuersimode considerant naturalis et mathematicae quantitatem continuam et tempus. Quare non deter-

minet mathematicus de principiis causantibus continuam quantitatem, sicut naturalis de principiis causantibus corpus mobile.

cp. 15. Quare geometria considerat de numeris et quomodo, cum sit de magnitudine; quare geometria dicitur potius esse de magnitudine abstracta, quam de magnitudine immobili. Item quid mouit ponentem eam esse de magnitudine immobili.

cp. 16. Quomodo astronomia considerat corpora quaedam naturalia, neque tamen est scientia naturalis; quomodo astronomia est diuersa in subiecto a geometria et quare ipsa metitur terram: quomodo ipsa est diuersa scientia mathematica a geometria et tamen ei subalternata et ibi notandum, quae dicuntur de subalternatione.

cp. 17. De perspectiua, utrum sit mathematica scientia uel naturalis et quomodo se habeat ad utramque.

B. Die Wissenschaften von der quantitas discreta.

a) cp. 18. De ortu musicae et subiecto et proprio fine ac definitione. (Auf Grund von Boëthius, De mus. I, Isidorus, Etym. III, 15 und Gundissalin.)

b) cp. 19. De ortu arithmeticae, subiecto, fine ac eius definitione. (Sie wird an letzter Stelle aufgezählt, weil sie die abstrakteste mathematische Wissenschaft ist; nach Isidorus, Boëthius, Gundissalin.)

Das Verhältnis der letzteren Wissenschaften untereinander und zur Physik, sowie zu den übrigen mathematischen Fächern.

cp. 20. Verificatio eius, quod dictum est de subiectis arithmeticae et musicae et concordantiae eius cum dicto Boëthii super eadem re.

cp. 21. De diuersitate inter armonicam et naturalem scientiam et quomodo ipsa est mathematica et abstractior, quam naturalis.

cp. 22. Quomodo se habeat arithmetica ad alias scientias mathematicas et quomodo iuuat eas et non iuuatur ab eis et quare.

cp. 23. Diuisio et sufficientia mathematicarum scientiarum ex praecedentibus manifesta.

cp. 24. Quare super quantitatem fundantur scientiae mathematicae et quare tot neque pauciores neque plures, ubi notanda quaedam de infinito.

3. Metaphysik (Scientia diuina).

cp. 25. Quomodo abstractio est uera et de differenti abstractione in triplici scientia speculatiua et in mathematicis scientiis ad inuicem.

cp. 26. De ortu philosophiae primae et subiecto eius ac fine et definitione (nach Aristoteles, Metaphys. I, 1 ff.).

cp. 27. Quomodo Deus sit homini philosopho cognitus et quomodo cadit in eadem (scientia) cum creatura apud philosophum [1]).

cp. 28. De conuenientia et differentia metaphysici et physici in suis considerabilibus [2]).

cp. 29. De conuenientia et differentia considerationis metaphysicae et mathematicae, et quomodo mathematica est de rebus separatis a motu et a materia; de materia, quae subest transmutationi physicae et de diuersitate materiae physicae et metaphysicae.

cp. 30. Quod caelum habet materiam et quod uniuoce cum aliis corporibus et quomodo est sua materia cum potentia et quomodo non.

cp. 31. Quod materia est in spiritibus creatis et una cum materia corporum et quomodo una; ubi etiam tractatur duplex potentia circa materiam et eius unitatem.

cp. 32. De habitudine metaphysicae ad omnes alias speculatiuas et quomodo ipsa subalternet eas.

cp. 33. Quare scientiae speculatiuae distinguuntur per tres supradictos modos et non per diuersitatem rerum decem praedicamentorum.

---

[1]) Dieses Kapitel 27 wurde von B. Hauréau in den Notices et extraits de quelques mscr. V, 115—118 publiziert.

[2]) Dieses Kapitel fehlt im Inhaltsverzeichnis der Vatikanischen Handschrift. Dafür fällt Kap. 29 in der Zählung weg und wird gleich mit 30 weitergezählt.

III. Die praktische Philosophie (De rebus humanis).

cp. 34. De ortu illius partis philosophiae, quae est de rebus humanis per actiuam et sermocinalem. (Die res humanae sind entweder operationes oder locutiones.)

1. Die philosophia actiua.

cp. 35. De ortu scientiae actiuae in communi et eius subiecto, fine ac definitione.

a) Ethik.

cp. 36. De diuisione actiuae per ethicam et mechanicam. (Wir erstreben entweder ein geistiges oder ein körperliches Gut.) De ortu Ethicae et partium eius et de subiecto et fine et definitione (solitaria, priuata und publica).

b) Die Mechanik und ihre Teile.

cp. 37. De ortu mechanicae in generali et eius nomine, subiecto, fine ac definitione (nach Hugo von St. Victor).

cp. 38. Quare ceterae artes a mechanicis dicantur liberales.

cp. 39. De diuisione et speciebus mechanicae secundum Hugonem de Sancto Victore.

cp. 40. De diuisione et speciebus mechanicae parum aliter quam prius et forte melius. Die ars theatrica ist keine ars pro catholicis; die Musik soll auf die medizinischen Bedürfnisse eingeschränkt werden.

cp. 41. Quomodo scientiae practicae pertinent ad philosophiam et potius dicuntur artes, quam scientiae.

cp. 42. De distinctione scientiarum speculatiuarum et practicarum penes speculationem et praxim.

cp. 43. De comparatione scientiarum speculatiuarum et practicarum ad inuicem penes, sub et supra.

cp. 44. De appropriatione istorum uocabulorum: practicum, actiuum et operatiuum — et proprietate et differentia.

cp. 45. De differentia inter artem et scientiam, siue disciplinam.

2. Die sermocinalis scientia.

cp. 46. De ortu sermocinalis scientiae in genere.

cp. 47. An de sermone possit esse scientia et quomodo.

cp. 48. Quomodo de ratiocinatione possit esse scientia et quomodo ipsa est subiectum scientiae unius et adminiculans [1]) omnibus.

cp. 49. De diuisione scientiae sermocinalis. Diese ergiebt sich aus ihrem Zweck: entweder ist sie sermo significatiuus eorum, quae iam nota sunt (Grammatik), oder sermo inquisitiuus eorum, quae ignota sunt (Logik und Rhetorik).

cp. 50. Verificatio eorum, quae proximo dicta sunt per oppositionem et distinctionem.

a) cp. 51. De ortu grammaticae, subiecto, fine ac definitione.

cp. 52. Verificatio eorum, quae proximo dicta sunt per oppositionem et responsionem.

b) cp. 53. De nomine logicae et ortu et sufficientia, subiecto fine ac definitione.

cp. 54. De arte diuidendi et differendi, quomodo pertineant ad logicam et ubi determinentur. De arte etiam inueniendi et iudicandi, quomodo se habeant ad illas.

cp. 55. De syllogismo temptatiuo, quis sit et quot modis et ubi determinatur in logica Aristotelis.

cp. 56. De ratiocinatione defectiua circa syllogismum simpliciter et modis eius, qui sunt dialecticus et demonstratiuus.

cp. 57. De comparatione dialecticae et demonstratiuae ad inuicem et earum differentia et conuenientia.

cp. 58. De comparatione logicae, sophisticae et metaphysicae penes conuenientiam et differentiam.

c) cp. 59. De ortu rhetoricae, subiecto, fine et definitione.

cp. 60. Verificatio iam dictorum circa subiectum rhetoricae.

cp. 61. De separatione rhetoricae et logicae ad inuicem secundum conuenientiam et differentiam.

cp. 62. Quomodo se habeat sermocinalis scientia ad speculatiuam et practicam et utrum sub aliqua earum contineatur.

IV. Einteilungsfundamente anderer Art.

cp. 63. De ordine scientiarum triplici, scilicet secundum inuentionem, et secundum naturam et doctrinam.

---

[1]) Zu diesem Ausdruck vgl. Thomas, In libr. Boëth. de Trin. qu. V a 1.

cp. 64. De separatione partium philosophiae ad inuicem penes utilitatem, quam habet una ad aliam.

V. Methode.

cp. 65. De modo communi agendi in omni parte philosophiae, qui spectat ad causam formalem.

VI. Schluß.

cp. 66. Recapitulatio totius processus a principio.

cp. 67. De artibus magicis breuis sermo secundum Hugonem.

Schon aus dieser kurzen Inhaltsangabe läßt sich der gewaltige Fortschritt erkennen, welchen Robert Kilwardby der Einleitung in die Philosophie gegeben hat. Derselbe zeigt sich ebensowohl in dem Einteilungsschema, das er seinem Werke zu Grunde legte, als in den Erweiterungen, die ihm die Einleitung verdankt.

Was den ersteren Punkt betrifft, so hat Robert Kilwardby nach Aristoteles (De anima III, 8. 431 b 24), Thomas (C. G. II, 4) und mit Bonaventura (In Sent. I. Praef. qu. 1 u. 2) den Einteilungsgrundsatz aufgestellt: Scientia secatur in res, und ähnlich wie vor ihm schon Alkuin die res diuinae und humanae im Sinne von göttlichen und menschlichen Setzungen gefaßt, seiner Einteilung zu Grund gelegt und ist dadurch zu einem mit den Arabern übereinstimmenden Schema gekommen (ea, quae sunt ex nostro opere, und ea, quae non sunt ex nostro opere). In der Unterabteilung der ersteren ist er der Tradition treu geblieben. Eine Umänderung aber erfuhr der praktische Teil der Philosophie und die Logik. Die Einreihung der poiëtischen Wissenschaften bildete für erstere von jeher die Schwierigkeit. Es kann ja kein Zweifel bestehen, daß Aristoteles in seiner Einteilung unter den poiëtischen Wissenschaften vor allem die Poëtik und etwa die Rhetorik verstand. Nun aber waren eben diese beiden Disziplinen durch die Araber und unter ihrem Einfluß auch in der Frühscholastik unter die Logik bezw. unter die propädeutischen grammatischen Wissenschaften eingereiht worden, während die Klasse der *ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι* völlig verschwand. — Unter dem Vorgang des Hugo von St. Victor wurden nun eben diese *ποιητικαὶ*

wieder aufgenommen, aber als artificiales bezeichnet und mit den mechanischen Künsten identifiziert[1]. Gleich ihm that dies auch Albertus Magnus[2]. Nur über ihr Verhältnis zur scientia practica war man zweifelhaft. Thomas von Aquin brachte auch in dieser Frage eine Lösung zustande[3]. Er behält nämlich die zunächst aus dem Zweck der Philosophie gewonnene Unterscheidung in speculatiua und practica bei, teilt dann aber die practica in actiua und factiua. Unter erstere ist die Moral, unter letztere sind die mechanischen Künste einbegriffen.

Die Logik faßt Thomas[4]) in ihrer doppelten Bedeutung einerseits als wissenschaftliche Methodenlehre, als welche sie nicht eigentlich Teil der Philosophie genannt werden kann. Doch ist sie nicht ausschließlich Methodenlehre, sondern es kommt ihr auch ein von dem Stoff der übrigen Wissenschaften losgelöstes Objekt zu, um dessentwillen sie auch als eigene Wissenschaft innerhalb der Philosophie angesehen werden kann. Als solche aber läßt sie sich nicht unter die anderen philosophischen Wissenschaften eingliedern. Sie steht vielmehr wegen ihres ganz einzigartigen Charakters als eine rationale Wissenschaft diesen als den realen Wissenschaften gegenüber[5]).

---

[1]) Dabei bleibt beachtenswert, daß auch Gundissalin die mechanischen Künste als Unterabteilung der Oekonomik seiner Einteilung einzuverleiben wußte, während er sie andererseits allerdings auch der praktischen Geometrie zuteilte.

[2]) Met. VI, 3.

[3]) Comm. in II Met. lect. 2.

[4]) In libr. Boëth. de Trin. qu. V a 1 u. VI a 1 in II. Met. lect. 5.

[5]) Diese Unterscheidung wurde bereits von Albertus Magnus. De praedicabil. 1, 2 gemacht. Vgl. I Phys. I, 1. Bei Thomas: in Anal. post. lect 1. So ergiebt sich die Klassifikation bei Thomas:

Philosophia

realis — rationalis (Logica)

realis: Theorica (Speculatiua) — Practica (Philosophia moralis)

Theorica (Speculatiua): Naturalis, Mathematica, Diuina

Practica (Philosophia moralis): Ethica (monastica), Oeconomica, Politica

Für die Zuweisung der Logik zu den scientiae rerum humanarum läßt sich vielleicht auf Cassiodor (Migne, PL. 70, 1167) verweisen, der sie in

Diesem Schema der Wissenschaften seines großen Zeit- und Ordensgenossen schloß sich Robert Kilwardby an; auszunehmen ist die Logik, der er eine andere Stellung (innerhalb der humanae scientiae) zuwies. Bei ihm ergiebt sich das Schema:

- **Philosophia**
  - **rerum diuinarum**
    - **Naturalis**
    - **Mathematica**
    - **Metaphysica**
  - **rerum humanarum**
    - **Practica**
      - **Ethica**
        - **solitaria**
        - **priuata**
        - **publica.**
      - **Artes mechanicae**
    - **Logica** (rationalis sc.)

Die historischen Grundlagen dieses Einteilungsschemas sind unschwer wieder zu erkennen: arabische Elemente, Thomas, Hugo von St. Victor waren die Vorbilder, nach denen er sein Fachwerk sich zurechtlegte. — Was sich nun schon hier beobachten läßt, das findet bei der Durchführung im einzelnen seine volle Bestätigung [1]).

Robert Kilwardby konnte seine Einleitung in die Philosophie bereits auf ein viel reicheres litterarisches Material aufbauen: ihm standen ja bereits die allgemeinen Einteilungsgrundsätze, die Ansätze zu ihrer Durchführung, der Aufriß der Wissenschaften in den aristotelischen Schriften selbst, bei seinem arabischen Hauptkommentator Averroës (Ibn Roschd), wie auch bei den christlichen, lateinischen Kommentatoren zur Verfügung.

Die Klassifikationsversuche der Lateiner konnte er aus Boëthius, Cassiodorus, Isidorus, Hugo von St. Victor und Gundissalinus, Albertus, Thomas kennen. Fast alle diese Genannten hat er denn auch aufs eifrigste benutzt. Neben Isidorus und Hugo, dessen Didaskalie insbesondere den Ausführungen über die artes mechanicae und dem Schlußkapitel über die artes magicae zu Grunde liegt,

seiner zweiten (stoischen) Einteilungsweise zusammen mit der Ethik unter die πρακτική rechnet, ohne jedoch diese Einteilung beizubehalten und durchzuführen.

[1]) Eine genauere Analyse und Quellenuntersuchung der Einleitungsschrift Roberts möchte ich einer eigenen Arbeit vorbehalten, weshalb ich mich hier auf das Notwendigste beschränke.

wird auch Dominicus Gundissalinus sowohl in der Einleitung, als speziell bei den mathematischen Disziplinen herangezogen [1]. Weitaus am ergiebigsten wird aber von ihm Aristoteles selbst ausgenützt, den er mehr als hundertmal citiert: aus sämtlichen aristotelischen, logischen und physikalischen Schriften, sowie der Metaphysik weiß Robert Kilwardby teils große Auszüge, teils wörtliche Citate beizubringen [2]. Averroës, den arabischen Kommentator des Aristoteles, erwähnt er dreizehnmal.

Bei all dem ist Robert Kilwardby kein bloßer Abschreiber, ja er ist nicht einmal ein Mosaikkünstler mit kompilatorischen Neigungen, er benutzt vielmehr seine Vorlagen mit großer Freiheit, mit eigenem Urteil ihnen teils zustimmend, teils sie ablehnend, in jedem Fall sie kritisch abwägend.

In diesem reichlich zu Gebote stehenden Quellenmaterial einerseits und in der kritischen Arbeitsmethode des Robert Kilwardby andererseits liegt auch der Grund der mannigfaltigen Erweiterung, der Hereinbeziehung neuer Aufgaben, die Kilwardby der Einleitung in die Philosophie zuwies. Hierzu gehört vor allem das *κεφάλαιον*: de ortu scientiarum [3]. Es ist darunter nicht so sehr der äußere geschichtliche Entstehungsverlauf zu ver-

---

[1] S. oben S. 161.

[2] Von Aristoteles werden teils citiert, teils ohne zu citieren benutzt: a) Logische Schriften: Kategorieen; Hermeneutik; Analytica priora; Analytica posteriora (I und II Buch); Topica. b) Physikalische Schriften: Physica (Buch I, II, III, V); De generatione et corruptione; De caelo et mundo; De somno et uigilia; De sensu et sensato; De morte et uita; Meteorologica, De uegetabilibus; Animalia; De anima. c) Von der Metaphysik sind verwendet Buch I, II, III, IV, VI, VII, VIII, IX, X, XI. d) Die Ethik wird viermal herangezogen.

Von Averroës wird benutzt der Kommentar zum II, III, VII, und XI Buch der Metaphysik; zum III Buch der Physik und zum I Buch der Ethik.

Aus der lateinischen Litteratur begegnen uns vor allen anderen: Augustin mit: De Genesi ad litteram, Confessiones (VII Buch), De Trinitate (VI u. VIII Buch). — Von Boëthius nennt Robert: De arithmetica, De musica, De consolatione philosophiae, den Kommentar zur I Analytik und Topik (I u. IV Buch), sowie seine Lehrschrift De diuisione („congregavit propter iuniorum instructionem"). Von Isidor sind die Etymologien, von Hugo die Eruditio didascalica, von Gundissalin die Diuisio philosophiae citiert, ganz abgesehen von kurzen Citaten aus Euklid, dem Almagest des Ptolemaeus und der Rhetorica Ciceros.

[3] Siehe cp. 4. 6. 11. 12. 13. 18. 19. 26. 34. 35. 37. 46. 51. 53. 59.

stehen, wie er etwa in den Heuremata zur Darstellung kommt, der ja wohl auch mehrfach berücksichtigt ist, sondern es werden unter dieser Rubrik die wissenschaftlichen Bedingungen erörtert, unter denen eine Wissenschaft entstand, die im Erkenntnisdrang des Menschen einerseits, in dem inneren Zusammenhang der Wissenschaftsobjekte andererseits liegende Notwendigkeit, welcher die einzelnen Disziplinen ihr Dasein und ihren Wert verdanken. Robert Kilwardby war ja nicht der erste, der dies versuchte: schon Al-Farabi hatte in seinem kleinen Schriftchen De ortu scientiarum diesen Gedanken durchzuführen unternommen und gleiche Ansätze sind in der Didaskalie Hugos zu finden.

Daneben gewahren wir bei Robert eine durch die ganze Schrift sich hinziehende kritische Nachprüfung seiner Einteilungen auf ihre Richtigkeit unter Berücksichtigung der Einwendungen, die dagegen erhoben werden konnten oder thatsächlich erhoben wurden [1]. Er sucht sich stets klar zu werden über das Einteilungsfundament [2], nimmt auch Bedacht auf bestehende Streitfragen innerhalb der einzelnen Wissenschaften selbst [3]. Einen besonders breiten Raum aber nehmen bei Robert Kilwardby die Untersuchungen über das Verhältnis der einzelnen Wissenschaften ein. Auch hierfür finden sich sowohl in der griechischen (Aristoteles, Alexander Aphrodisias, Themistius, Philoponus), als in der arabischen Philosophie (Avicenna) Parallelen. Doch bezogen sich diese früheren Untersuchungen mehr im allgemeinen auf die Frage: welche Wissenschaften zu einander im Subalternverhältnis stehen. Robert kehrt eine andere Seite derselben Frage in den Vordergrund, nämlich die: inwiefern ein und dieselbe Wissenschaft Gegenstand mehrerer Forschungsgebiete sein könne, und er sucht im Zusammenhang damit das eigentliche Forschungsobjekt ein und derselben Wissenschaft möglichst klar zu fixieren [4]. So untersucht er ganz im Detail

[1] Hierher ist zu rechnen cp. 10. 23. 24. 33. 41.

[2] Vgl. cp. 33.

[3] Siehe cp. 7.

[4] Hierfür sind maßgebend cp. 14. 15. 16. 17. 20. 21. 22. (Mathematik und Physik), cp. 28 (Physik und Metaphysik), cp. 29 (Metaphysik und Mathematik), cp. 32 (Metaphysik und die übrigen theoretischen Wissenschaften insgesamt), cp. 43 (Theorie und Praxis), cp. 58 (Logik, Sophistik und Meta-

das Verhältnis der mathematischen Disziplinen zur Physik einerseits und unter einander selbst (cp. 14—17; cp. 20—22). Die Fragestellung ist ganz natürlich, da ja ebenso die Physik als die Mathematik zu ihrem Gegenstand die quantitas continua in Raum und Zeit hat. Hier sind es eben die verschiedenen Betrachtungsseiten, welche beide Wissenschaften hervorkehren, insofern die Physik die quantitas continua hinsichtlich ihrer Vergrößerung, Verkleinerung und Teilbarkeit, der Mathematiker aber nur ihre abstrakte Quantität betrachtet: Sic igitur patet diuersitas considerationis in magnitudine apud physicum et mathematicum et ita scientiae diuersitas[1]. So kann man auch die Frage aufwerfen, ob die Astronomie, oder ob die Perspectiua zur Naturwissenschaft oder zur Geometrie gehöre, oder inwiefern die Metaphysik von der Physik sich unterscheiden lasse, da doch beide mit den Substanzen zu thun haben u. s. f.

Aus all dem ist zu ersehen, nach welchen Seiten hin Robert Kilwardby die Einleitung in die Philosophie gefördert und ausgestaltet hat. Seine Leistungen blieben auch für die nächste Folgezeit durchaus maßgebend. Es giebt eine Anzahl von Einleitungen in die Philosophie aus dem XIV Jahrhundert, die direkt auf ihn und Hugo von St. Victor zurückgehen. Aber keine einzige reicht an ihn heran in der Klarheit und Exaktheit der Durchführung, noch auch an Umfang und detaillierter Behandlung des einschlägigen Stoffes. Meist sind es kurze, für die Hand des Schülers berechnete Übersichten, wie deren noch manche in den Bibliotheken verborgen sein mögen.

Bevor wir jedoch auf sie eingehen, ist noch eines anderen relativ selbständigen Einleitungsschriftchens Erwähnung zu thun. Über die ebengenannte Durchschnittsware erhebt sich nämlich bedeutend die Einleitung des doctor fundatissimus Aegidius Romanus (ungef. 1245—1316), die sich unter dem Titel De partibus philosophiae essentialibus verbirgt[2]. Was dieser Einleitung

physik), cp. 61 (Rhetorik und Logik), cp. 62 (Sermocinalis und Speculatiua).

[1]) Paris. 16930 fol. 140va.

[2]) Die Schrift existiert in mehreren Drucken aus dem XV Jahrhundert. Der mir vorliegende (der Bibl. reg. Monac. A Gr. b. 328) hat weder

eine gewisse charakteristische Stellung in der Einleitunglitteratur verleiht, ist, daß hier der Hauptnachdruck nicht auf die Inhaltsangabe der einzelnen Wissenschaften gelegt wird, sondern Aegydius Colonna will vor allem auf Grund der Erkenntnistheorie eine sichere Ableitung der Wissenschaften gewinnen und dieselben unter sich innerlich ausgleichen, und zwar auf Grund der primären aristotelischen Quellen. Diesem Zweck ist das Doppelschriftchen gewidmet: „De partibus philosophiae essentialibus ac aliarum scientiarum differentia et distinctione tractatus", an welches sich der an den Dominikanerlektor Oluerius gerichtete Traktat „De differentia rhetoricae, ethicae et politicae etc." anschließt [1]).

Erscheinungsjahr noch -ort. Siehe B. Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 2. S. 166. Bei Bulaeus, Hist. univ. Paris. III, 671 und Cave, Script eccl. hist. litt. II, 571 wird dieses Schriftchen nicht erwähnt.

[1]) Zur Eruierung der Abfassungszeit dieser Schrift ist der Umstand als maßgebend zu betrachten, daß der zweite Teil der Schrift, der als Ergänzung oder Nachtrag zu dem ersten anzusehen ist, an den Dominikanerlektor Olnerius gerichtet ist. Es dürfte kaum zweifelhaft erscheinen, daß dieser der nachmalige Pariser Magister der Theologie, Oliver Brito, ist. Dieser wurde nach der (allerdings nicht immer zuverlässigen) Chronologie bei Quétif-Echard, Script. ord. Praed. I, 448 a) Magister zwischen 1280—90 und war es jedenfalls bis 1293, wo er Provinzial der französischen Dominikanerprovinz wurde. Bedenken wir nun, daß in dieser Zeit die magistri theologiae sich bereits rascher folgen (Siehe Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens im Arch. für Litt. u. Kirch.-Gesch. II (1886), S. 181), so wird man den Beginn seines Magisteramtes vielleicht Ende des Jahrzehnts (1280—1290) anzusetzen haben. Das Dominikanerlektorat begleitete Oliver natürlich vorher und so kämen wir mit der Abfassung des zweiten Schriftchens ungefähr in den Anfang desselben Jahrzehnts und hätten die erste Schrift (den Hauptteil der Einleitung des Aegidius) wohl ca. 1280 anzusetzen, also in die Zeit der Pariser Lehrthätigkeit des Aegidius Colonna. Oliver Brito trat sonst nicht mit sehr bedeutenden schriftstellerischen Leistungen hervor. Er schrieb: Super omnes libros sententiarum; Super omnes libros elenchorum (nach dem Kataloge des von Quétif-Echard, a. a. O. I, 448 a citierten Laurentius Pignon v. J. 1393), dazu eine Expositio des Lukasevangeliums [der Cantici, des Magnificat] und Sermones de tempore, welche durch Simler von Boston (Quétif-Echard, a. a. O. I, 448 a) bezeugt werden. Aber es liegt bei Simler vielleicht bereits eine Verwechslung vor mit den durch den Anonymus des Stamser Codex der Dominikanerschriftstellerliste (Denifle, a. a. O. II, 234) und Laurentius Pignon (XIV XV Jhdt.), die beide auf dieselbe Quelle zurückgehen (s. Denifle, ebd. II, 194 ff.), gewährleisteten beiden Schriften des Oliver, provincialis Daciae (Quétif-Echard, a. a. O. I, 448 a).

Die Ableitung der Wissenschaften darf nicht aus zufälligen, nebensächlichen Gründen heraus erfolgen, sondern ex natura et intellectu, quae sunt causae per se. Anders aber ist die Kausalität des (menschlichen) Intellekts, anders jene der Natur: Die Naturdinge (in der Mitte stehend zwischen dem göttlichen und menschlichen Intellekt) sind die causae nostrae scientiae: auszunehmen sind die artificialia, die durch unseren Intellekt kausiert sind, so daß man sagen kann: wie die naturalia eine Mittelstellung einnehmen zwischen dem göttlichen Intellekt und dem menschlichen, so steht unser Intellekt in der Mitte zwischen den naturalia und den artificialia.

Aus diesem Sachverhalt heraus gewinnt Aegidius zunächst einmal die Einteilung des objektiv Seienden: das Seiende ist entweder causa scientiae nostrae oder causatum ab intellectu nostro. Ziehen wir zuerst das Seiende in letzter Hinsicht in Betracht, so läßt es sich in drei Seinsgruppen zergliedern: entia intentionalia (Begriffe, intentiones) und realia; diese letzteren ihrerseits sind (vgl. Aristoteles) factibilia (aus welchen ein Etwas, eine bleibende Wirkung resultiert; z. B. die Werke der artes mechanicae) und agibilia (Werke, die zu einem tugendhaften und glücklichen Leben gehören, aus denen aber keine bleibende fertige Wirkung resultiert). Somit erhalten wir im ganzen genommen folgende Gliederung des Seienden:

- Entia
  - realia (causantia scientiam nostram)
  - causata a nobis
    - intentionalia
    - realia
      - factibilia
      - agibilia

Diesen vier Seinsarten entsprechen nun auch vier Arten von Wissenschaften, wenn man die Grammatik, die ja in vielen Dingen etwas Willkürliches ist, ausnimmt: Man spricht von scientiae speculatiuae, reales, rationales, morales und mechanicae. — Als essentieller Teil der Philosophie kann nur die spekulative Wissenschaft gelten; dies ergiebt sich aus dem Zweck der Philosophie; dieser besteht in der Erforschung der Wahrheit. Nun trifft das nur auf die scientia speculatiua zu, da es

die übrigen Wissenschaften auf das praktische Handeln absehen, die rationalis aber nicht ein prinzipales Objekt des Intellektes betrifft[1]).

Die spekulativen Wissenschaften werden in die bekannten drei Unterabteilungen (Physik, Mathematik und Metaphysik) zerlegt[2]). Das Prinzip, durch welches ihre Unterschiede bedingt sind, ist der größere oder geringere Grad ihrer Abstraktion von der Materie, welche eine dreifache Abstufung zuläßt: 1) abstractio ab hac materia sensibili et ab illa, sed non a materia sensibili simpliciter; 2) abstractio a materia sensibili simpliciter, sed non a materia intelligibili; 3) abstractio a materia sensibili et intelligibili.

Naturwissenschaft und Theologie haben keine weitere Untereinteilung mehr. Die Mathematik aber begreift die vier mathematischen Disziplinen in sich, jedoch bezeichnet Aegidius die Astronomie und Musik als subalternierte Wissenschaften, ebenso wie auch die Perspectiua und Stereometria als solche anzusehen sind.

Die Einteilung der Mechanik leitet sich aus der Mannigfaltigkeit ihrer Gegenstände her; die der Moralwissenschaften (Ethik, Oekonomik und Politik) aus den bonitates in communicationibus: Hinordnung der Seelenpotenzen zum Intellekt (Ethik), Hinordnung verschiedener Personen zu einem Hausvater (Oekonomik) und Unterordnung unter einen Fürsten (Politik).

Die Logik (scientia rationalis) endlich zerfällt in Dialektik und Rhetorik. Der Unterschied zwischen diesen beiden besteht lediglich darin, daß die erstere wirksamer ist, als die andere, die nur mit Enthymem und Exemplum operiert. Die Dialektik aber ist die Lehre vom Begriff (Praedicamenta), Urteil (Hermeneutik) und Schluß (die ars noua: die beiden Analytiken, Topik, Sophistici elenchi).

In der zweiten Schrift setzt Aegidius das Verhältnis zwischen Rhetorik, Ethik und Politik auseinander, worüber der Dominikanerlektor Oluerius näheren Aufschluß verlangt hatte. — Der Hauptunterschied liegt darin, daß Ethik und Politik spezielle und spezifisch bestimmte Wissenschaften sind mit einem speziellen Objekt; nicht so die Rhetorik, die nur allgemeine und in allen Wissenschaften verwertete Erkenntnisse vermittelt. Sie gehört

[1]) Unter Berufung auf Met. II. — [2]) Mit Hinweis auf Metaph. VI.

also auch nicht unter die Politik, wie manche mit Berufung auf Cicero meinen, sondern ist verwandt mit der Dialektik.

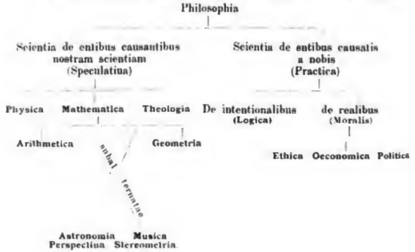
Die Unterschiede zwischen Ethik und Politik sind unschwer festzustellen: 1) Die Ethik befaßt sich mit den Dingen, die das Verhalten eines Einzelnen regeln, weshalb sie auch monastica heißt; die Politik aber behandelt das, was die Leitung einer ganzen ciuitas betrifft [1]). 2) Ein zweiter Unterscheidungsgrund liegt in den verschiedenen Motiven, die in beiden Wissenschaften vorausgesetzt sind: die Ethik baut sich auf die Liebe zum Ehrbaren auf; die Politik beruht auf Furcht vor Strafe (Strafgesetze); die Oekonomik wirkt durch die monitio paterna.

3) Endlich ist noch zu beachten, daß die Politik es mit den äußeren Handlungen, nämlich mit den Streitigkeiten zu thun hat, die Ethik nicht. Die Politik muß durch spezielle Gesetze feststellen, was im einzelnen Fall gut und gerecht ist, die Ethik belehrt uns über das Gute nur in generali [2]).

[1]) Nach dem aus I Ethic. citierten Grundsatze: bonum gentis diuinius est, quam bonum unius, ist die Politik der Ethik gegenüber als architectonica aufzufassen.

[2]) Eine Schlußbemerkung für die legistae besagt, daß das subiectum der Gesetzeskunde nicht die leges sind, sondern die actus humani, über welche die Gesetze Aufschluß geben, ob sie gerecht oder ungerecht seien. Die Gesetze sind also der Moral beizuzählen. Sie gehören aber auch der Politik an, beiden jedoch in verschiedener Weise: die Politik behandelt die Gesetze per modum artis (wissenschaftlich begründend), die Legisten aber rein dogmatisch, per modum narratiuum.

Das Einteilungsstemma des Aegidius Romanus ist demnach folgendes:



Wie aus dieser Inhaltsangabe ersichtlich ist, schließt Aegidius Romanus direkt an keine der bisherigen Einleitungen an. Er baut vielmehr sein System der Wissenschaften selbständig und mit innerer Klarheit auf. Aber die einzelnen Stücke, die er dazu verwendet, sind nicht sein Werk: er stützt sich ganz auf aristotelische Grundlagen: Er selbst schöpft aus der Physik (Buch II), Metaphysik (Buch II, IV, VI, VIII, XII), der Nikomachischen Ethik (Buch I, V u. X), dem Organum (ars uetus und ars noua), der Rhetorik (Buch I) und aus Averroës, der doch wohl unter dem „Kommentator zur Metaphysik" zu verstehen ist. Daß infolgedessen die Fühlung mit Albertus und Thomas eine enge ist, versteht sich bei Aegidius von selbst. Doch weicht er im Aufbau seines Wissenschaftssystems von ihnen dadurch ab, daß er mit Cassiodor, Alkuin, Gundissalin, Robert Kilwardby[1]) (s. o. S. 376 A. 5) die Logik unter die scientiae einreiht, welche die causata a nobis behandeln. Im übrigen benutzt er den in den genannten aristotelischen Primärquellen aufgefundenen Einleitungsstoff zum Aufbau eines selbständigen Ganzen.

Wir kehren zurück zu jenen Einleitungsschriften, welche sich nicht mehr direkt auf die aristotelischen Werke selbst stützen, sondern aus der bereits bestehenden Einleitungslitteratur hervorgewachsen sind und infolgedessen auch nicht den gleichen Wert wie jene beanspruchen dürfen.

Als solche Einleitungsschrift ist zunächst jene des magister Arnulfus prouincialis „qui rexit Parisius egregie" zu nennen, die uns in der Handschrift Oxford Merton College 261 fol. 13r—18v (XV Jhdt.?) noch erhalten ist[2]). Die Einleitung Arnulfs verrät übrigens ebensosehr die Einwirkung arabischer Quellen (Al-Farabi, Gundissalinus), als jene des Boëthius, Alkuin, Isidor, Hugo und Robert Kilwardby. Das Resultat ist denn auch ein

---

[1]) Kilwardby teilt die humanae scientiae in die Wissenschaften der sermones et actus. Siehe auch S. 273 und S. 285 Anm. 1.

[2]) Es ist dies vielleicht der bei Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens (Archiv f. Litt. u. Kircheng. II (1887), 212) unter den Pariser magistri in theologia genannte Fr. Arnulfus Leodiensis licentiatus anno Domini 1305. — In diesem Falle muß die häufige Benutzung arabischer Autoren (Al-Gazel, Avicenna, Al-Farabi) in dieser Schrift am Anfang des XIV Jhdts. als höchst bemerkenswert erscheinen.

seltsames Gemisch von Definitionen und Einteilungsarten der Philosophie, auf welch letztere in der ganzen Schrift durchaus das Hauptgewicht gelegt ist, während die übrigen Fragen fast völlig vernachlässigt sind. Kaum eine andere Einleitung trägt so sehr den Zweck, junge Studierende in die philosophischen Fächer einzuführen, zur Schau, als gerade diese. Eine langatmige Einleitung begründet aus dem Streben des Menschen nach Glück und Seligkeit heraus die Notwendigkeit, die Kenntnis der Philosophie sich zu erwerben [1]). Diese aber wird vermittelt durch definitio und diuisio.

Arnulf kennt zwei Klassen von Definitionen der Philosophie, je nachdem diese gewonnen werden a parte nominis oder a parte rei (Namens- und Sachdefinition). Von ersterer Klasse nennt er vier (amor sapientiae, amor rectae rationis, studium uirtutis, studium corrigendae mentis) [2]). — Die zweite Klasse ist mit acht Definitionen vertreten, die er dem Chalcidius (eorum, quae sunt et uidentur et eorum, quae sunt et non uidentur certa cognitio h. e. uisibilium et inuisibilium), Robert Kilwardby („De diuisione philosophiae": diuinarum humanarumque rerum certa cognitio mit dem Zusatz Isidors, Etym. II, 24, 1 cum studio bene uiuendi coniuncta), Isidorus (scientia scientiarum et ars artium), Isaaks Definitionen (assimilatio hominis operibus creatoris secundum uirtutem humanitatis), dem Buche De quinque essentiis des Al-Kindi [3]) (ordo animae conueniens), Isaaks Definitionen (cognitio sui ipsius), Isidor (nach Plato: cura et studium et sollicitudo mortis et mortificatio carnalium desideriorum), Alkuin [4]) (naturarum inquisitio, diuinarum humanarumque rerum cognitio, quantum homini possibile est aestimare) entnimmt.

Daran schließen sich — dem Vorbilde Isaaks und Gundissalins entsprechend — die Definitionen der sapientia (aus Seneca,

[1]) Arnulf stützt sich auf drei Gründe, warum die „philosophia est appetenda". Ob hier nicht ein Zusammenhang besteht mit der Einleitung des Sophisma determinatum des Peter von Auvergne (XIII Jhdt.), welche beginnt mit: „Philosophica disciplina tribus de causis est appetenda?" siehe Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 2 S. 158.

[2]) Als Quelle hierfür nennt er einen „liber secundus epistolarum" (Seneca?).

[3]) ed. Nagy, S. 28, 11.

[4]) De dialectica ed. Migne, PL. 101, 952.

Isaak, Boëthius, aus des Alanus ab insulis „De planctu naturae") und der scientia. An diesen ersten Hauptteil reiht sich die Einteilung und Untereinteilung der Philosophie, die teils eine communis, teils eine propria ist. Die gewöhnliche Art der Einteilung (speculatiua, practica) geht von Aristoteles (lib. VI Metaph.) aus und wird besonders von Avicenna vertreten. Der modus proprius (ebenfalls aus lib. VI Metaph.) spricht von einem essentialis (naturalis, mathematica, diuina) und accidentalis modus philosophiae (liberales und mechanicae). — Die Unterabteilung der letzteren ist aus Hugo, Robert Kilwardby und Vincenz von Beauvais (?) entnommen. Die liberalis scientia zerfällt ihrerseits in speculatiua und practica; die speculatiua aber in naturalis, moralis und rationalis siue sermocinalis. — Daneben her ist eine Einteilung erwähnt, wonach die speculatiua in theorica und practica zerfiele, ohne daß weiterer Wert darauf gelegt würde.

Die scientia naturalis im weitesten Sinn gefaßt (vgl. Alkuin) betrifft alle Dinge, deren Prinzip sowohl die natura naturans (also die erste und höchste Ursache) als auch die natura naturata ist (die substantiae spirituales et corporales). — In diesem Sinn gefaßt zerfällt sie in die bekannten drei Teile: Theologie (Metaphysik), Mathematik und Naturwissenschaften (scientia naturalis i. e. S.).

Die Einteilung der Theologie erfolgt entweder im Anschluß an die elf (!) Bücher der Metaphysik, oder nach den causae, wird aber „propter prolixitatem" nicht weiter verfolgt. Die Mathematik teilt sich (auf Grund der quantitas continua und discreta) in die bekannten Fächer, deren einzelne Teile noch eigens aufgeführt sind. Die naturalis scientia aber wird nach dem in den Kategorieenkommentaren der griechischen Kommentatoren üblichen Modus — einer Verbindung systematischer und bibliographischer Einteilung — durch die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles abgeteilt.

Die herkömmliche Dreiteilung der Ethik (Politik, Oekonomik und Moral) wird (unter Berufung auf angeblich verlorene Schriften des Cicero über Politik und de regimine familiae, und auf Aristoteles für die monastica, quae tractatur nobis ab Aristotele in diuersis libris ut dicitur in hunc modum) beibehalten.

Endlich die sermocinalis umfaßt das Trivium: die Grammatik als fundamentum, die Logik als firmamentum und die Rhetorik als ornamentum. Die Ausführung erfolgt nach Gundissalins Diuisio philosophiae [1]), die aber als Werk Al-Farabi's citiert wird.

Diese ganze Einleitung läßt sich somit charakterisieren als eine bis in die letzten Details hinaus durchgeführte Einteilung der Philosophie, die aber als ein seltsames Gemisch arabischer und lateinischer Vorlagen sich darstellt, wodurch jeder einheitliche und abgeklärte Charakter der Schrift völlig verloren gegangen ist. Dadurch bedeutet dieses Werk einen starken Rückschritt.

Die noch übrigen mir bekannt gewordenen Einleitungen erheben sich ebenfalls nicht mehr über das Niveau einer mageren Disposition, eines starren Fachwerks philosophischer und unphilosophischer Disziplinen. Sie knüpfen sicherlich an Arnulfus und Hugo (vielleicht auch Robert Kilwardby) an. Ich nenne zuerst den Anonymus des codex Merton 261 (fol. 61 r—69 v XV Jhdt.). In der Handschrift selbst wird diese diuisio durch Randvermerk von sehr später Hand (des XVII Jhdts?) dem „Kilwardby" zugeschrieben, was aber, wie sich aus dem Inhalt ergiebt, sicherlich falsch ist. Die Arbeit zeigt denselben Aufbau, wie jene des Arnulf, indem zuerst die Definitionen der Philosophie (nach Arnulfus) und in einem zweiten Teil die diuisiones dargestellt sind, die er aus drei Divisionsfundamenten gewinnt: erit diuisio philosophiae aut per comparationem suam ad scientes, aut per comparationem suam ad scibile, aut per comparationem suam tam ad scientem, quam ad scibile. Die Durchführung des ersten Teils erfolgt mit Berufung auf Avicenna, die des zweiten im Anschluß an Averroës, aus dem auch die Einteilung der Metaphysik in drei Teile (substantia et accidens, potentia et actus, unum et multum) stammt. Für die Mathematik und ihre Teile liefert Isidor das Material, für die Astronomie wird auch noch Albumasar citiert und unter die Astrologie die diuinatio einbezogen. Für die scientia naturalis ist Arnulfus maßgebend. Die Moral zerfällt in politica und purgatoria; erstere in monastica,

[1]) Dies ergiebt sich aus einem Citat (Definition der Grammatik: scientia gnara recte scribendi recte intelligendi ut dicunt alii), das nicht bei Al-Farabi, sondern nur bei Gundissalin steht.

yconomica, politica i. e. S.; letztere umfaßt das ius catholicum. Wir werden auf Grund des letztgenannten Umstandes auf arabische Vorlagen zu schließen haben. — Die scientia sermocinalis behandelt Grammatik, Rhetorik und Logik (nach Arnulfus?). Den Charakter der dürftigen Schrift als Einführung angehender Studierender giebt der Schlußsatz kund: „His igitur partibus philosophiae sufficienter enumeratis, quam audire uolueritis eligatis".

Auf dieselbe Stufe ist eine andere, ebenfalls von Arnulfus abhängige, anonyme Einleitung zu stellen (Digby 220 fol. 103vb—106vb XV Jhdt. Anf.)[1]). Dieselbe ist sowohl in der Anlage, als in der Durchführung ein Abklatsch aus Arnulfus, ohne irgendwie gedanklich oder stofflich die Einleitung zu bereichern. Ja, der zweite Teil (Einteilung) ist geradezu eine wörtliche Herübernahme des entsprechenden Passus bei Arnulf. Eine besondere Erwähnung verdient nur der Abschnitt über die scientia naturalis, in welchem unser Anonymus weit mehr Schriften nebst ihrem Inhalt aufzählt, als Arnulfus. Er nennt für de corpore inanimato: Physica, De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Libellus de longitudine et latitudine, De proprietatibus elementorum, Meteorologica, De mineralibus. Ferner de corpore animato: De anima, De plantis, De animalibus in drei Teilen (nämlich de partibus animalium, de historiis animalium, de generatione animalium). Endlich für die anima comparata ad organa: De morte et uita, De iuuentute et senectute, De respiratione et aspiratione, De causis longitudinis et breuitatis uitae, De sanitate et aegritudine, De nutrimento et nutritiuis. Über die anima locomotiua ad organum handeln: De motu animalium und De processu. — Die sensitiven Seelenpotenzen sind untersucht in den Büchern De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De somno et uigilia.

Die Abschnitte über Moral und Trivium sind wieder Entlehnungen aus Arnulfus, ersterer fast wörtlich, letzterer im Auszug. Dazu fügt sich unter Benutzung des Robert Kilwardby

---

[1]) Dieselbe wird im Katalog (Macray) dem Robert Kilwardby zugeschrieben, kann aber unmöglich diesem zukommen, da sie ganz an Arnulfs Einleitung sich anschließt.

ein Schlußabschnitt über die Theologie, welche in commendabilis (philosophica) und magica unterschieden wird, von denen die erstere Mathematik und Metaphysik in sich begreift: die Mathematik nach Robert Kilwardby, dann de ortu logicae (nach Kilwardby) de ortu primae philosophiae et logicae: also eine ziemlich ordnungslose Kompilation, die aber insofern einiges Interesse beanspruchen darf, als sie zeigt, wie sehr man bestrebt war, die Arbeiten des Gundissalin, vorab des Hugo, Robert Kilwardby und Arnulfus zu verwerten [1]).

Macray spricht in seinem Katalog (Mscr. Bibl. Bodl. IX, 236) die — jedoch im Hinblick auf die Geringfügigkeit des Machwerks nicht sehr wahrscheinliche — Vermutung aus, daß Walter Burlaeus der Verfasser der Schrift sein könnte. Er beruft sich

[1]) Es sei noch verwiesen auf einen anonymen Traktat im cod. Vatic. lat. 2186 fol. 58r: Anonymi quaestio circa partes philosophiae (vielleicht aus dem XIII Jhdt.) *Incipit:* Philosophia diuiditur in scientiam de signis et scientiam de signatis. Scientia de signis continet grammaticam, dyaleticam, reth[oricam]. Scientia de signatis diuiditur in actiuam, speculatiuam, poëticam. Die Abhandlung verbreitet sich über naturphilosophische Begriffe, natura, elementa, motus, res naturales u. a. m. Citiert werden Constantinus Africanus (liber febrium), Johanicius, Aristoteles (generatio et corruptio), Avicenna, Boëthius, Pantaenus, Lukrez, Isaak. — Ein „Philosophiae systema" Oxford, Lincoln-Coll. 104 (Pap. Hdschr. des XVII Jhdts. Kopie) ist mir nicht näher bekannt. — Bei den Variae definitiones et diuisiones philosophiae in Cod. 266 f. 203—205 Einsiedeln (aus dem X Jhdt.?) scheint es sich nur um dürftige Notizen zu handeln. Siehe G. Meier, Catalogus codicum manuscr. Einsiedlens. I, 241.

Die Übergehung der nicht spärlich vertretenen Kompendien- und encyklopädischen Litteratur einer Herrad von Landsperg (Hortus deliciarum), des Vincenz v. Beauvais (Speculum doctrinale), des Lambert von Auxerre, der in seiner Summa nur die trivialen und quadrivialen Wissenschaften behandelt (B. Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 1 S. 188 f.), eines Robert Grosseteste (De utilitate artium; compendium philosophiae s. o. S. 152 f.), Roger Bacon (opus maius; compendium philosophiae), der Margaritha philosophica des Georg Reych (gedr. Straßburg 1512) u. a. wurde schon in der Einleitung zu diesem Abschnitt gerechtfertigt S. 318. Doch sei erwähnt, daß Roger Bacon in cp. 59 des opus tertium die beiden Einleitungsschriften Al. Farabis (De scientiis und De ortu scientiarum) nennt.

Aus den Anfangsworten des Isagogenkommentars des Peter von Auvergne: „Circa librum Porphyrii quaeruntur quaedam in generali" (Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 2 S. 158) darf man vielleicht schließen, daß er demselben die alte Isagogeneinleitung (Philosophieprolegomena und Isagogenprolegomena) vorangeschickt also Einleitungsstoff verwertet habe.

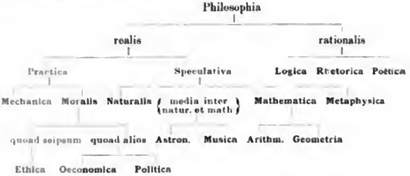
hierfür auf einen älteren Katalog. Auch in unserer Handschrift steht am Anfang eine tabula contentorum, die jedoch nicht die jetzige Zusammensetzung derselben betrifft, als deren letzter Traktat genannt ist: „Burley, De diuisione scienciarum". Welche Bewandtnis es mit letzterer Schrift habe, läßt sich vorerst nicht sagen.

Damit kann die Entwicklung der mittelalterlichen Einleitungslitteratur für abgeschlossen betrachtet werden. Indes begegnet uns am Ende des XV Jahrhunderts — kurz vor der Renaissance der Wissenschaften — noch einmal eine philosophische Einleitung von nicht unbedeutendem Werte und mit neuen Untersuchungen wenigstens nach einer Richtung hin. Dieselbe stammt aus der Feder des unglücklichen Frate von Florenz, Girolamo Savonarola. Als ein Glaubensfanatiker, Verächter der Kultur und des natürlichen Wissens verschrieen, suchte Savonarola sich von dem Vorwurf der Bildungsfeindlichkeit zu reinigen durch sein „Opus perutile de diuisione, ordine ac utilitate omnium scientiarum". Es liegt ihm daran, sich über die weltlichen Wissensfächer, ihren Wert, ihre Rangordnung Klarheit zu verschaffen und seinen hierdurch gewonnenen Standpunkt zu rechtfertigen: Nicht Verachtung, noch auch Überschätzung der weltlichen Disziplinen leitet ihm die Feder, sondern eine Wertung, die ihrem objektiven Werte und ihrer höheren oder niederen Stellung im Wissenschaftsganzen entspricht. Dieser wird gemessen an ihrem Verhältnis zur Theologie, an dem theoretischen Interesse, das ihren Objekten zukommt, an der Gewißheit, deren sie sich erfreuen. Naturgemäß mußte dabei ein Hauptaccent auf die Anordnungsprinzipien fallen, welche für die Gruppierung der Wissenschaften maßgebend sein konnten. Eben hierin liegt denn auch der eigentliche Fortschritt gegenüber den früheren Einleitungen; in den übrigen Teilen steht Savonarola auf dem Boden seiner Vorgänger.

---

[1]) Opus perutile de diuisione ordine ac utilitate omnium scientiarum rev. Fr. Hieronymi de Ferraria ord. praed. in poëticen apologeticus s. l. s. a. (Zusammen mit dem Compendium totius philosophiae. Venetiis 1534. 8°). Vgl. hierzu Villari, La Storia di Girolamo Savonarola I, 108 ff. und M. Glossner, Savonarola als Apologet und Philosoph. Paderborn 1898 S. 120 f.

Der Einteilungstypus, den er acceptiert, ist der durch Albertus Magnus und Thomas von Aquin verbesserte aristotelische. Savonarola weist das Stemma auf:



Wie aus diesem Fachwerk hervorgeht, weicht Savonarola von dem bisherigen Schema dadurch ab, daß er einmal die Grammatik gar nicht hereinnimmt, der er den Rang einer philosophischen Wissenschaft nicht zuerkennt: quia de uocum significatione et orationum constructione et litterarum inscriptione pertractat, quae significant, ordinantur atque scribuntur secundum placitum hominum. (Vgl. Aegidius S. 382). — Die Offenbarungstheologie ist ebenfalls gänzlich auszuscheiden, da sie sowohl hinsichtlich ihres Ursprungs, als ihres Objektes, ihres Gewißheitsgrundes und -grades so weit über die natürlichen Wissenschaften und über die Vernunft erhaben ist, als der Himmel über die Erde. — Eine Änderung ist auch darin zu finden, daß die Musik und Astronomie nicht einfach der Mathematik zugeteilt, sondern ihrem Doppelcharakter entsprechend als mediae inter naturales et mathematicas eingereiht werden.

Zwei Punkte verdienen besonders hervorgehoben zu werden: Der eine betrifft die bis in das allerkleinste Detail ausgeführte Einteilung der Naturwissenschaften; der andere die Grundsätze, die Savonarola ausspricht, um zu einer Wertung der philosophischen Wissenschaften unter sich zu gelangen. Die Einteilung der scientia naturalis vollzieht sich unter Anlehnung an die in großer Anzahl dem Mittelalter bekannten aristotelischen und pseudoaristotelischen Schriften, wie wir bereits bei Robert Kilwardby (cp. 10) und beim Anonymus Digby 220 zu beobachten Gelegenheit hatten. Savonarola nennt: 1) De motu simpliciter: De physico

auditu. 2) De motu per comparationem ad corpora nobilissima: Liber de caelo. 3) De motu ipso per comparationem ad corpora simplicia (elementa): V libri de generatione et corruptione. 4) De motu per comparationem ad ea, quae in media aëris regione generantur: Liber meteorum. 5) De motu per comparationem ad ea, quae generantur in terra: Liber de mineralibus (Albertus Magnus hunc librum composuit). 6) De motu per comparationem ad ea, quae habent uitam: und zwar a) De his, quae pertinent ad omnia animata: Liber de anima, b) Über die einzelnen Lebensstufen: De sensu et sensato, De anima, De memoria et reminiscentia, De somno et uigilia, De causa motus animalium, De processu animalium, De uita et morte (welchem De exspiratione et respiratione animalium beigegeben ist), De iuuentute et senectute, De longitudine et breuitate uitae, De sanitate et aegritudine, De nutrimento et nutribili. c) Bücher über die beseelten Wesen: De plantis, über welche Aristoteles und noch ausführlicher Theophrast gehandelt haben), endlich: De animalibus (Albertus Magnus).

Neben dieser minutiösen Einteilung der Naturwissenschaften verdient jedoch vor allem Beachtung die Untersuchung der Anordnungsprinzipien, die Savonarola im zweiten Buch ausführlicher bespricht. Derartige Fragestellungen sind uns auch schon im bisherigen Verlauf der Einleitung begegnet. Allein was Savonarola von den übrigen Ansätzen zu dieser Untersuchung unterscheidet, ist der Standpunkt, von dem aus er sie anstellt: Für ihn waren nicht pädagogisch-didaktische Rücksichten maßgebend, sondern die Dignität der einzelnen Wissenschaften gab für ihn den Ausschlag. Wie gewinnt er ein Urteil über sie? Aus der Anwendung gewisser als allgemein giltig anerkannter Grundsätze: Die spekulativen Wissenschaften sind den praktischen vorzuziehen, um ihres immanenten Zweckes willen, da sie ganz um ihrer selbst willen da sind, während die praktischen Wissenschaften ihren Zweck nicht in sich, sondern in äußeren Werken haben [1]). Am geringsten sind deshalb die artes mechanicae zu

[1]) Dieser Grundsatz geht zurück bis auf Aristoteles, Met. I, 2. 982 a 14: *Τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὑτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἱρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν.*

werten. — Innerhalb der Moral ist die Politik der Oekonomik, diese der Ethik überzuordnen nach dem Grundsatz: Quanto communius est bonum, tanto diuinius. — Für die Anordnung der einzelnen spekulativen Wissenschaften sind verschiedene Gesichtspunkte maßgebend: ihre Gewißheit, oder auch der höhere Wert ihrer Objekte. Wenn eine Wissenschaft die andere nach beiden Seiten hin übertrifft, so ist sie schlechthin vorzuziehen. Übertrifft sie aber eine andere nur hinsichtlich ihres Objektes, nicht aber an Gewißheit, so geht sie jener simpliciter voran. Letzterer Grundsatz trifft zu in der Bestimmung des Verhältnisses der scientiae reales zu den scientiae rationales. Aus dem gleichen Grunde (wegen des vorzüglicheren Objektes) geht die scientia physica, die es mit Substanzen, der Mathematik, die es mit dem Accidens der Quantität zu thun hat, voran. Auf die gleiche Weise wird der Vorrang der subalternierenden mathematischen Wissenschaften (Arithmetik und Geometrie) vor ihren subalternierten (Astronomie, Musik, Perspectiua), jener der Arithmetik vor der Geometrie, der Astronomie vor der Perspectiua und Musica abgeleitet.

In der Naturwissenschaft haben die Bücher De anima den Vorrang vor denen De caelo u. s. f. — Die Logik steht hinter den spekulativen Wissenschaften zurück, obwohl sie dieselben an Sicherheit vielfach übertrifft. Innerhalb der Logik folgen sich die Schriften ebenfalls hinsichtlich der Dignität: allen voran geht De syllogismo, da die übrigen Teile zu diesem hingeordnet sind. Das Verhältnis der Dignität begründet eine gerade umgekehrte Reihenfolge, als jenes der pädagogisch-didaktischen Rücksicht. — Über allen anderen Wissenschaften steht mit königlichem Vorrang die Metaphysik: eo quod maxime est de deo et eam maxime deus habet, ut dicit Aristoteles, merito omnibus anteponenda est.

Savonarolas Einleitungsschrift ist die letzte uns bekannt gewordene Einleitung, die auf scholastischem Boden entstanden ist. Es kam die Zeit, die auf völlig veränderter Grundlage die Einteilung der Philosophie vornahm und die Einleitung in die Philosophie aufbaute, die Zeit, da ein Ludovicus Vives (1492

bis 1540) in seinem encyklopädischen Werke De disciplinis (1531) die scholastische Methode niederkämpfte, um dem Experiment Raum zu schaffen, und da ein Francis Bacon von Verulam (1561— 1626) sein auf empiristischer Grundlage ruhendes Nouum organum und seine Instauratio magna dem aristotelischen Organum entgegenstellte, indem er sein Wissenschaftsfachwerk auf dem rein empirisch-psychologischen Prinzip der Verschiedenheit der Seelenvermögen aufbaute.

Das führt uns noch kurz zurück auf den philosophischen Grundgedanken der Diuisio philosophiae Gundissalins und der philosophischen Einleitung im allgemeinen [1]). Alles, was sich in einer Einleitung in die Philosophie an philosophischem Gute vorfindet, ist schließlich verankert in den beiden Fragen: Was ist Philosophie und welches sind ihre Teile? Schwankungen oder Gegensätze in der Beantwortung dieser Fragen müssen darum notwendig zu gegensätzlichen Behandlungsweisen der Einleitung führen. Nun aber giebt es kaum zwei philosophische Fragen, die im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie in so widersprechendem Sinn beantwortet worden wären, als eben diese beiden. Kaum ein Begriffsinhalt und -Umfang hat im Lauf der Jahrhunderte so viele Schwankungen, Änderungen und Deutungen erfahren, als der der Philosophie. Der Grund hierfür liegt jedenfalls darin, daß für den Begriff Philosophie nicht so ohne weiteres und bedingungslos ein reales, eindeutig bestimmtes Objekt festgestellt werden kann. Der Begriff der Philosophie ist eigentlich doch mehr die Bestimmung einer Aufgabe, die Fixierung eines Zieles, dessen Bestimmung, Wahl und Ausdehnung von einer Reihe Vorfragen abhängig gemacht werden muß, die ihrerseits möglicherweise eine verschiedene Beantwortung erfahren:

---

[1]) Ich wollte ursprünglich noch in einem weiteren Teile die Einteilung der Philosophie und die Klassifikation der Wissenschaften in einem geschichtlichen Überblick behandeln. Da aber inzwischen das zwar lückenhafte, aber in dem thatsächlich behandelten Stoffe gut gearbeitete Schriftchen von Mariétan, Problème de la classification des sciences. Paris 1901. erschien, wäre dies zwecklos gewesen. da ich nur gewisse Ergänzungen hätte geben können. So begnüge ich mich mit der kurzen Hervorhebung der allgemeinsten philosophischen Grundlagen unserer Einteilung. Vgl. auch Max Limbourg in Ztschr. f. kath. Theol. V (1888), 222 ff.

Sie ist einmal bestimmt von gewissen metaphysischen Grundanschauungen, wie andererseits von dem jeweiligen erkenntnistheoretischen Standpunkt: Anders wird sie der Dogmatiker, anders der Positivist, anders der Agnostizist, anders der Idealist beantworten.

Sehen wir ab von den letzteren Systemen, indem wir uns beschränken auf die Grundlagen, auf denen die eben behandelten Einleitungen und Einteilungen stehen, so ist zu sagen: die antike und scholastische Philosophie war dogmatistisch. Sie ging ohne weitere Prüfung von dem Glauben aus, daß das Sein in seinem weitesten Umfang unserem Erkennen zugänglich sei. So war hier der Begriff der Philosophie ein ganz umfassender, ein alles, was Gegenstand des Wissens sein konnte, umspannender. Was immer durch die Sinne uns gegenständlich wird, was wir durch die Vernunft erschließen, m. e. W. alles Seiende ist Gegenstand der Philosophie. Sie schließt also alle Wissenschaften in sich. — Aber das philosophische Wissen ist von besonderer Art: es ist Erkennen aus Gründen heraus, Erfassung der Dinge aus ihren Prinzipien, das Zusammenschauen der individuellen Vielheit in der generellen Einheit des Wesens. — Es ist klar, daß die Konstatierung von Thatsachen, daß die Vielheit der Erscheinungen hierbei eine etwas nebensächlichere Rolle spielen mußte, die Hauptsache und der eigentliche Gegenstand des Wissens war das die Thatsachen innerlich verknüpfende Gesetz, das Wesen, das Bleibende, das die Eigenschaften verbindende „Ding an sich". Immerhin sind die Einzelwissenschaften Teile der Philosophie nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich, sachlich und durch die ganze Methode, insofern sie imstande sind und darauf ausgehen, Gründe, Wesensbestand und Zwecke des Seienden aufzudecken.

Diese Auffassung von dem Verhältnis der Gesamtphilosophie zu den einzelnen Wissenschaften beruht auf dem vollen Vertrauen in die spekulative Tragweite des menschlichen Geistes. Sie setzt voraus, daß es dem vernünftigen Geiste möglich sei, das reale Sein restlos intentional zu umspannen, durch dialektische Kunst hinter den Wesenseigenschaften den zusammenhaltenden Wesensgrund und von den Wirkungen aus das Wirkende aufzufinden.

Dieser Sachverhalt blieb im wesentlichen bestehen, so lange

man- von diesen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ausging, selbst dann noch, als insbesondere unter den Alexandrinern die einzelnen Wissenschaften (Mathematik, Geographie, Medizin u. a.) sich abzuzweigen begannen: die Philosophie als Ganzes genommen blieb die uniuersitas scientiarum, das universelle intentionale Abbild des universellen realen Seins. Dazu kam allerdings noch ein subjektiver Umstand, nämlich die Thatsache, daß der einzelne Philosoph, solange die Spezialisierung und Differenzierung der Wissenschaften noch nicht zu weit vorangeschritten war, noch den ganzen Wissenschaftskomplex beherrschen und zu einer Einheit verbinden konnte.

Für die Bestimmung der einzelnen Wissenschaften galt auf diesem Standpunkt als oberster Grundsatz: Es giebt so viele Teile der Philosophie und so viele Wissenschaftszweige, als es Teile des Seienden giebt. Ihre Ableitung selbst im Einzelnen hat die vorangegangene Untersuchung ergeben.

Anhang.

Die bei Vincentius Bellouacensis[1]) im Speculum doctrinale erhaltenen Fragmente einer Einleitungsschrift des Michaël Scotus.

I Fragment.

Definitio philosophiae.[2])

Vinc. Bellov., Spec. doctr. I, 13:

Philosophia secundum Aristotelem est omnis rei scientia. Dicit enim, quod scientia cuiusque rei quae inquiritur sub philosophia continetur, quae est omnis rei scientia.

II Fragment.

Diuisio philosophiae.

Vinc. Bellov., Spec. doctr. I, 16:

Philosophia uero diuiditur in theoricam et practicam. Nam testante Aristotele omne quod est, aut non est ex nostro opere et uoluntate sicut et intelligentiae, elementa quoque et elementata et ad ultimum omnia naturalia; et scientia de his uocatur theorica, quia finis eius est tantum ad speculandum: aut ex nostro est opere et uoluntate sicuti leges et institutiones, exercitus et bella et ad extremum omnia artificialia; et scientia de his uocatur practica, quia finis eius est tantum ad operandum. Vnde alibi dicitur quod duo sunt, quibus anima perficitur, scilicet scientia et operatione.[3])

Theorica diuiditur in tres partes scilicet naturalem, mathematicam et diuinam. Vna earum speculatur quod mouetur et corrumpitur scilicet naturalis; alia uero quod mouetur et non corrumpitur scilicet doctrinalis; alia uero quod nec mouetur nec corrumpitur scilicet diuina[4]).

---

[1]) Die Buchzahlen des Vincentius sind hier, wie unter dem Text des Gundissalin, nach den (zum Teil falschen) Seitenüberschriften der benutzten Venediger Ausgaben von 1494 und 1591 gegeben; die richtige Zählung ist jeweils in Klammern beigefügt. — [2]) Vgl. Gundissal. S. 5, 17 und 9, 21 f. — [3]) Vgl. Gundissalinus S. 10, 3 ff. 11, 20. — [4]) Gundissalinus S. 15, 12 ff.

Practica uero diuiditur in duo scilicet in ciuilem et uulgarem. Ciuilem intellige scientiam linguae, moralem, meditationem ceterasque scientias, quae pertinent ad ciuiles homines et honestos. Vulgarem uero autoriam, fabrilem ac ceteras artes, quae pertinent ad uulgus et uiles homines. Vnde potest intelligi, tres esse gradus scientiarum: quaedam enim sunt nobiles ut theoricae, quaedam ciuiles, quaedam uulgares.

Item practica philosophia diuiditur in tres partes. Quarum prima est, quae adinuenta est ad similitudinem naturalium: et quae pertinet ad naturalia sicuti medicina, agricultura, alkimia, scientia quoque de proprietatibus rerum, quae dicitur nigromantia, et scientia de significationibus rerum, quae dicitur scientia de indiciis, et etiam scientia de speculis, de nauigatione multaeque aliae, quae respectum habent ad illam partem theoricae quae dicitur naturalis[1]), et ad ipsam pertinent tanquam practica eiusdem. Secunda est, quae adinuenta est ad similitudinem doctrinalium, ut negociatio, carpentaria, fabrilis, cementaria, textoria, sutoria, et aliae huiusmodi multae quae spectant ad mechanicam et sunt quasi practica illius. Tertia est illa quae inuenta est ad similitudinem diuinorum et pertinet ad diuina, sicuti scientia moralis, quae quattuor habet partes, scilicet qualiter ciuitas debeat regi qualiter homo cum ciuibus debeat conuersari, qualiter cum familia se habeat et qualiter uitae suae modum ordinare debeat. Item scientia diuinae legis quae similiter duas habet partes: unam qualiter debeat credere, aliam qualiter debeat agere. Ad extremum autem omnes scientiae inuitantes ad pietatem et uirtutem, quae omnes tam ciuiles, quam uulgares ad diuinam scientiam spectant et sunt quasi practica eiusdem.

III Fragment.

De mathematica.

Vinc. Bellov., Spec. doctr. XVIII (XVI), 1:

Igitur mathematicae subiectum est quantitas continua et discreta i. e. magnitudo scilicet et multitudo. Multitudinem enim per se (ut Boëtius[2]) ait) speculatur arithmetica, relatam uero musica. Similiter magnitudinem immobilem declarat geometria, mobilem astrologia.

Intentio igitur mathematicae est dare certitudinem de omni ambiguitate proposita, quae pertinet ad suam quaestionem[3]).

Dicitur autem mathematica i. e. abstractiua. Mathesis enim graece est abstractio latine.[4]) Fit autem abstractio siue apprehensio quattuor modis. Abstrahit enim uel apprehendit sensus formam praesente materia et cum multis accidentibus, sicuti uisus abstrahit speciem uisibilis, et imaginatio etiam praesente materia, sed tamen ab omnibus accidentibus eam non secernit. Similiter abstrahit aestimatio formam non materialem quamuis ei accidit esse in materia, sicut amicitiam et inimicitiam, quae est in cane et lupo Abstrahit etiam intellectus i. e. apprehendit formas abstractione perfecta et nuda ab omni materia, quamuis et accidit ei esse in materia, sicut triangularitatem, circulationem; nec curat, in quo subiecto sint ista

[1]) Vgl. Gundissalinus S. 20, 14—18. Al-Farabi, De ortu scientiarum. — [2]) Boëthius. De arithm. I, 1; De Mus. II, 3. Gundissalinus S. 32. — [3]) Gundissalinus S. 34, 9. — [4]) Ebd. S. 34, 11.

uel cuius coloris aut situs et huiusmodi. Sed sic ea simpliciter considerat, ut omnes numeri et omnes trianguli pariter in una diffinitione conueniant, et ita de ceteris [1]).

Haec autem scientia dicitur doctrinalis uel disciplinalis, quia disciplinat et restringit hominem semper ad unam partem suppositi scilicet, ut unum tantum teneat, quod demonstratiue probatur Ob hoc etiam apud Arabes nominatur scientia domatrix, quia scilicet hac domantur arrogantes et superbi, sicut logici, qui solent habere uiam ad utramque partem propositi, dum id, quod dicitur per figuram subiectam oculis contemplantur [2]).

Haec scientia post naturalem legenda est, quia naturalis considerat formam prout est in materia; haec autem prout est abstracta scilicet intellectu. apprehensio enim sensus prior est quam apprehensio intellectus.

IV Fragment.

De metaphysica et eius excellentia.

Vinc. Bellov., Spec. doctr. XVIII (XVI), 56:

Dicitur etiam haec scientia diuina quia de rebus diuinis et spiritualibus tractat. Dicitur et prima philosophia quia ceteris philosophiae partibus altior est. Dicitur etiam metaphysica quia supra physicam est, id est scientiam naturalem [3]).

Legenda est autem post naturalem et doctrinalem quia multa de his in ista conceduntur, quae in illis approbata sunt [4]).

V Fragment.

De partibus metaphysicae.

Vinc. Bellov., Spec. doctr. XVIII (XVI), 57:

Diuina scientia diuiditur in quattuor partes. Quarum prima est de diuisionibus entis, secunda de principiis scientiarum, tertia de intelligentiis, quarta et ultima de Deo. Hae quattuor partes continentur in metaphysica Aristotelis et Auicennae et in Algazel et in Auicebronte.

VI Fragment.

De subiecto metaphysicae. [5])

Vinc. Bellov., Spec. doctr. XVIII (XVI), 59:

Huius scientiae subiectum est ens, non Deus uel quattuor causae, sicut quidam crediderunt. Teste enim Aristotele nulla scientia subiectum suum inquirit. In hac autem quaeritur de Deo quid sit et similiter de causis; et ideo non possunt esse subiectum eius. Materiam siquidem non oportet quaeri an sit uel quid sit, inconueniens enim est, ut aliqua scientia materiam suam stabiliat. Intentio tamen huius scientiae est dare certitudinem de rebus, quae continentur in praedictis quattuor partibus.

---

[1]) Gundissalinus S. 28 ff. — [2]) Ebd. S. 34, 18 ff. — [3]) Ebd. S. 38, 8. — [4]) Ebd. S. 39, 1. — [5]) Vgl. Gundissalinus S. 36 f.

Namenverzeichnis der Autoren [1].

[1] Die wichtigsten Stellen sind durch fettgedruckte Zahlen hervorgehoben.

Corrigenda.

S. 14 Z. 7 v. u. lies: distincte statt destincte.
„ 15 „ 12 „ o. „ Aristoteles statt aristoteles.
„ 15 „ 24 „ o. „ 12—15 statt lin. 12—15 Peiper.
„ 44 „ 12 „ o. „ actum statt artem.
„ 45 „ 26 „ o. ergänze: uel III, 8, 431 b 21.
„ 151 „ 12 „ o. lies: Farabi statt Farabl.
„ 243 „ 16 „ u. „ ed. statt cd.
„ 246 „ 8 u. 12 v. u. lies Assyrer statt Syrer.
„ 288 „ 14 v. o. lies: Plotin, Enn. I, 3, 5.
„ 299 „ 13 „ u. „ Epithoma statt Declaratio compendiosa.
„ 304 „ 1 „ o. „ ist statt bildet.
„ 308 „ 15 „ o. setze: 2) Die praktische Philosophie.
„ 312 „ 5 „ u. lies: Isaak statt Isak.
„ 313 „ 4 „ o. „ Distichon statt Distychon.
„ 315 „ 3 „ u. „ Daniel statt David (ebenso S. 345 Z. 17 v. u.)
„ 315 „ 13 „ o. „ éclectique statt eclectique.
„ 331 „ 6 „ o. „ aristotelischen statt aristotelisch.
„ 359 „ 7 „ u. „ édition statt edition.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND IV. HEFT 4.

DR. WILHELM ENGELKEMPER,
DIE RELIGIONSPHILOSOPHISCHE LEHRE SAADJA GAONS
ÜBER DIE HL. SCHRIFT.

MÜNSTER 1903.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE RELIGIONSPHILOSOPHISCHE LEHRE

SAADJA GAONS

Saadiah ben Joseph

ÜBER DIE HL. SCHRIFT.

AUS DEM KITÂB AL AMÂNÂT WAL I'TIQÂDÂT

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR. WILH. ENGELKEMPER,
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER.

MÜNSTER 1903.
DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Vorrede.

Wenn auch zunächst das Interesse für die Geschichte der Exegese den Anlaß zu der vorliegenden Arbeit gab, so steht sie doch sachlich dem Gebiet der Philosophie ebenso nah, als dem der Schrifterklärung. Gegenstand des hier behandelten III. Traktates der Amânât wal I'tiqâdât sind freilich durchweg Fragen, die man zur biblischen Einleitung im weiteren Sinne rechnen kann; aber die Methode Saadjas bei ihrer Erörterung ist ganz die der philosophischen Scholastik. Überdies ist der in Rede stehende Traktat ein integrierender Teil der großen Religionsphilosophie Saadjas, seines mit dem arabischen Titel schon erwähnten „Buches vom Glauben und Wissen", welches man mit Fug als den Grundstein der ganzen jüdisch-arabischen Philosophie bezeichnen kann. Die Notwendigkeit einer Übersetzung dieses Werkes hat schon Stöckl anerkannt (Gesch. der Philos. des M.-A., I, pag. 251). Für die beiden ersten Traktate ist diesem Bedürfnis Genüge geschehen durch die gute (freilich nur nach der hebräischen Version gemachte) Übersetzung von Phil. Bloch („Vom Glauben und Wissen Saadjas", I. Traktat, München, 1879) und durch die eingehenden Studien D. Kaufmanns über den II. Traktat (Gesch. der Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie, Gotha, 1877). Diesen Arbeiten schließt sich somit in passender Weise unsere Erklärung des III. Traktates an.

Über die äußere Anlage der Übersetzung ist am Ende der Einleitung das Nötige gesagt. Die eingehende Inhaltsangabe am Anfange dieser Schrift bezweckt eine übersichtliche Darstellung des Gedankenganges Saadjas und soll zugleich ein bei dieser Schrift wohl entbehrliches Sachregister ersetzen.

Münster, Pfingsten 1903.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

Von dem religionsphilosophischen Lebenswerke des großen Fajjumiten hat Moritz Steinschneider einmal gesagt, nicht eigentlich Philosophie sei der Inhalt der Amânât, „sondern eine Art philosophischer Hermeneutik“. In der That giebt Saadja seiner philosophischen Arbeit einen ausgeprägten exegetisch-apologetischen Charakter, und daß er dies mit bewußter Absicht that, geht aus folgenden Worten seiner Einleitung hervor [1]: „Wisse, Gott leite dich, o Forschender in diesem Buche, daß wir über die Angelegenheiten unserer Religion nur untersuchen und forschen aus zwei Absichten: die eine, auf daß bei uns feststehend werde der Thatsache nach, was wir wußten von den Propheten Gottes der Mitteilung [2] nach; und die zweite, damit wir den widerlegen können, der uns beschimpft in Sachen unserer Religion“.

Wenn uns diese Worte zeigen, daß Saadja als Philosoph unter einem theologischen, und zwar dem biblisch-apologetischen Gesichtspunkte verstanden werden will, so lehrt uns ein Blick in das andere große Gebiet seiner Geistesthätigkeit, in seine Kommentare zur hl. Schrift, daß manche Eigentümlichkeiten Saadjas als **Exegeten** erst aus seiner Eigenschaft als scholastischer **Philosoph** begreiflich werden. Insbesondere die herme-

---

[1]) In Landauers Ausgabe des Kitâb al Amânât pag. 22.

[2]) Ph. Bloch, (Vom Glauben und Wissen Saadjahs. München, 1879. S. 36, Anm. 1) hat das Wort bei Ibn Thibbon: במדע nicht verstanden und will dafür בקבלה = Überlieferung lesen. Dieser Emendationsversuch ist ganz überflüssig, da der gegebene Text einen sehr guten Sinn ergiebt: die von den Propheten erfahrene und somit „gewußte“ Wahrheit soll auch durch Vernunftforschung, بنظر, klar, wie eine „Thatsache“ bewiesen werden.

neutischen Ausführungen in den Einleitungen oder Vorreden seiner exegetischen Übersetzungswerke empfangen erst volles Licht, wenn man sie mit der spekulativen Hermeneutik der Amânât zusammenhält.

In dem letztgenannten Werke bietet nun der III. Traktat („Vom Gebot und Verbot“) ein ziemlich abgeschlossenes System der wichtigsten Fragen, die für die richtige Wertschätzung Saadjas als Exegeten in Betracht kommen; man könnte diesen Traktat geradezu Saadjas „systematische Einleitung in das Studium der hl. Schrift“ nennen.

Die darin enthaltenen Erörterungen sind um so interessanter, als es sich dabei bezüglich der jüdischen Exegese um den ältesten Versuch einer spekulativen Behandlung solcher theologischen Fragen handelt. Man hat Saadja Gaon schon seit alter Zeit mit Recht den „Ersten“ jüdischen Philosophen genannt [1] ראש המדברים בכל מקום, und das ist nicht nur von seinem bedeutenden Einfluß auf die spätere jüdische Philosophie zu verstehen, — princeps ubique übersetzt Steinschneider jene Worte, — sondern auch der Zeit nach als primus ubique aufzufassen. Allerdings besitzen wir eine etwas frühere Schrift Isḥaq b. Suleiman al Israeli's كتاب الحدود والرسوم (bei Ḥadji Khalfa V. n. 10043), über die Definitionen und Beschreibungen [2];

---

[1] So Ibn Esra (bei Dukes in Ewald-Dukes Beiträgen z. Gesch. der ält. Spracherklärung etc., Stuttgart 1844 p. 10) und Salomo Parchon (bei Taubeles, Saadia Gaon, Halle 1888 Note 27).

[2] Isak Israeli † ca. 940; sein arabischer Name ist Isḥaq b. Suleimân; über ihn und seine Schriften vgl. Ibn Abi Useibia, hrsgb. v. Aug. Müller Kairo 1884. II, 36 ff. Er war ein Arzt, dessen medizinische Schriften (s. Graetz, Gesch. d. Juden, V p. 283) für jene Zeit ausgezeichnet sind, während seine theologischen (Commentar zu Genesis cap. I, wovon ein Fragment im „Orient“ 1850) und philosophischen Arbeiten keinen Wert haben. Das oben genannte philosophische Werkchen ist nur in lateinischer Übersetzung erhalten, und in Isaaci opera omnia (Leyden 1515/16) ediert. Maimonides in seinem Briefe an Iehuda ibn Thibbon (Briefsammlung ed. Berlin 1763 p. 13 a) läßt an seiner Philosophie kein gutes Haar. Die interessante Stelle lautet: וכן ס' הגבולים וס' היסודות שחבר יצחק הישראלי גם הם כלם הזיות ורוחות והבלים כי יצחק הישראלי גם הוא רופא (Erdichtungen, Windigkeiten und Eitelkeiten) בלבד.

auch hatten die Karäer und selbst unter den Rabbaniten schon manche sich philosophischen Studien gewidmet. Das beweisen die, freilich spärlichen, Nachrichten, die wir über Saadjas eigenen Lehrer Abu Kethir besitzen, der mit arabischen Philosophen disputierte[1], das beweisen ferner Saadjas Worte in der Einleitung[2] seines Werkes über die Verwirrung, die das kritiklose Lesen so vieler alter und neuer philosophischen Werke in den Köpfen seiner Glaubensgenossen angerichtet habe, sodaß manche in dem Widerstreit der verschiedenen Ansichten schon an der Wahrheit verzweifelt hätten und einem trostlosen Skepticismus anheimgefallen seien. Leute also, die sich mit philosophischen Studien befaßten, gab es unter den Juden schon vor Saadja, aber sie alle haben entweder, wie Abu Kethir keine Schriften hinterlassen, oder minderwertige, die nicht einmal als wesentliche Vorarbeiten für Saadjas Amânât, geschweige denn als Inauguration der glänzenden Epoche jüdischer Philosophie des Mittelalters gelten können, sodaß also Saadjas Ehrentitel ראש המדברים unbestritten bleibt.

Der Titel des von Saadja im Jahre 933[3] (nach Chr.) geschriebenen كتاب الأمانات والإعتقادات[4] wird von den neueren Judaisten in verschiedener Weise übersetzt. Nach der Wortbedeutung einerseits und nach dem Gegenstande des Buches andererseits empfiehlt sich am meisten die Fassung: Buch von

[1] S. de Sacy, Chrestomathie arabe, Paris 1806, II p. 487.

[2] Amânât ed. Landauer p. 4.

[3] Am Ende des I. Tractates der Amânât (ed. Landauer pag. 72) führt nämlich Saadia folgenden Einwand gegen den biblischen Schöpfungsbericht an: „Wie soll die Vernunft es annehmen, daß die Zeitdauer der Welt nur viertausend und 693 Jahre sei?“ Die Zahl 693 ist aber erst ein Ergebnis der Textverbesserung Landauers (vgl. ibid. pag. V). Dieselbe Jahreszahl hatte aber schon de Rossi durch Emendation aus verschiedenen Codices gefunden (693 לפ״ק; ausführlich bei Steinschneider Cat. Bodl. col. 2174). (Landauer citiert irrtümlich als seinen Vorgänger in dieser Emendation nur Rappoport, Bikkûrê haïttim IX p. 25.) In seiner Hebr. Bibliographie, Jahrgang XIII p. 69 und XV p. 52 sucht Steinschneider nachzuweisen, daß die Amânât Saadias letztes Werk gewesen seien, was aber durchaus nicht wahrscheinlich ist.

[4] Über den betreffenden Titel bei Ibn Isḥâk (Fihrist ed. Flügel [Rödiger] Leipzig 1872 I p. 32) s. meine Dissertation De Saadiae Gaonis vita, bibliorum translatione, hermeneutica, Münster 1897, p. 26.

1*

den Glaubenslehren [1]) und den Überzeugungen [2]), oder kürzer: Buch vom Glauben und Wissen. Wenn Steinschneider meint, letztere Fassung rechtfertige sich zwar aus dem Inhalt des Werkes, aber nicht als Übersetzung der Worte Amânât und I'tiqâdât, so ist demgegenüber doch wohl zu sagen, daß eine freiere Übersetzung, wenn irgendwo, dann sicher bei der Wiedergabe von Büchertiteln gestattet ist, und daß sein Vorschlag [3]): „die Religionen und die Glaubenslehren“ erst recht nicht befriedigt. Kaufmann's Übersetzung: „Buch der Glaubenssätze und philosophischen Lehren“ [4]) deckt sich im Wesentlichen mit unserer obigen, übrigens fast allgemein gebräuchlichen „Vom Glauben und Wissen“; nur kennzeichnet der in diesen letzteren Stichworten ausgedrückte Gegensatz besser und prägnanter die Tendenz des Buches, — die es ja mit der ganzen mittelalterlichen Philosophie gemein hat, — die Übereinstimmung zwischen Dogma und wahrer Vernunft zu beweisen. Denselben Sinn ergeben auch die Titelworte von Ibn Thibbon's ausgezeichneter Übersetzung der Amânât: ספר האמונות והדעות.

Aus zwei arabischen Handschriften verschiedener Recension [5]) hat Landauer, unter Zuziehung der hebräischen Version Thibbons, den Kitâb al Amânât wal-I'tiqâdât herausgegeben [6]). Daß die Zahl der erhaltenen arabischen Codices so gering ist, hat seinen Grund (nach meinem Dafürhalten) darin, daß die

[1]) أمانة bei Dozy (Supplément aux dictionnaires arabes, Leyde 1881) = symbole, formulaire qui contient les articles de la foi.

[2]) Der Definition, die Saadja in seiner Einleitung zu den Amânât (ed. Landauer p. 11 lin. 4) von dem philosophischen Begriff اعتقاد giebt, entsprechend, ist wohl auch das Titelwort als „natürliche Überzeugung von einer Wahrheit“ aufzufassen.

[3]) Vgl. Steinschneider im Sabbatblatt 1846 n. 16 p. 61 und im Catal. Bodl. col. 2173.

[4]) Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie, Gotha 1877 p. 250.

[5]) Cod. Pococke 148 der Bodleiana (bei Landauer mit m bezeichnet) und Ms. Firkowitsch 127 der Petersburger Bibliothek (mit M bezeichnet).

[6]) Leiden 1880 bei E. J. Brill. Nur ein kleiner Teil, der Anfang des VIII. Traktates war schon vorher arabisch (mit französ. Übersetzung) ediert von Munk Notice sur Saadja Gaon, Paris 1838, p. 20–29.

glänzenden Arbeiten der auf Saadja fußenden späteren Philosophen, besonders Maimûni's دَلالة الحايرين (Führer der Verirrten), die Amânât überflüssig machten und verdrängten, dann aber namentlich darin, daß die jüdischen Leserkreise, für die doch in erster Linie Saadjas Buch bestimmt war, die hebräischen Übersetzungen den Amânât vorzogen. Letzteres ist um so weniger zu verwundern, als gerade seit Saadjas hebräisch-grammatischen Arbeiten das Interesse für die bis dahin mißachtete Sprache immer weitere jüdische Kreise ergriff, und die hebräische Sprachwissenschaft und Sprachbehandlung (Poesie) einen ungeahnten Aufschwung nahm. In der That sind denn auch die Codices der Emûnôth we Deôth in unsern Bibliotheken gar nicht selten.

Der Kitâb al Amânât wal I'tiqâdât ist zweimal ins Hebräische übersetzt worden. Die ältere dieser Übersetzungen ist eher eine Paraphrase, die durch Häufung synonymer Ausdrücke und einen gekünstelten Stil die spezifische Klarheit und Einfachheit der Sprache Saadjas gänzlich untergräbt. Schon der Titel verrät den paraphrastischen Charakter: פתרון ס׳ האמונות וחרצב הבינות מפלצות מפענח צפונות [1]). Der Verfasser dieser Version ist unbekannt; lange Zeit hat man mit Unrecht den Fabeldichter des XIII. Jahrhunderts Berachja ha-Naqdan [2]) dafür gehalten, und

---

[1]) d. h. „Erklärung des Buches Emunoth, des festen Bandes der Einsicht und des Offenbarens der Geheimnisse dunkler Sprüche".

[2]) Daß Berachja die Amânât übersetzt habe, behauptete zuerst Rappoport (l. c. n. 25) auf Grund des Cod. Rossi 482, in welchem Berachja sich als Interpreten des Saadianischen Werkes bezeichnet. In Wirklichkeit enthält dieser codex aber nur einen von Berachja veranstalteten Auszug aus dem Pithrôn S. ha-Emûnôth, dessen Verfasser uns noch so unbekannt ist, daß man nicht einmal weiß, ob er dem Morgenlande oder dem Abendlande angehöre. Für ersteres s. Monatsschrift f. Gesch. und Wiss. des Judentums 1870 p. 401 seq. und Zunz-Geigers Jüdische Zeitschrift f. Wissensch. und Leben, Breslau 1872; letzteres behauptet Steinschneider in der Hebraeischen Bibliographie XXI 1881/82; vgl. XIII p. 182 derselben Zeitschrift und Magazin f. d. Wissensch. d. Judentums (ed. Berliner), Berlin 1876, III p. 151, wo die Haltlosigkeit der Autorschaft Berachjas nachgewiesen wird. Sicher ist bisher nur, daß der Autor der Version schon um die Mitte des XII. Jahrhunderts gelebt hat, (da Jakob b. Ruben ca. 1170 ihn benutzte), und daß Berachja ihn excerpierte. Vgl. Steinschneider, Catal. Bodl. col. 2175–78, und S. G.

das ist der Grund, weshalb man heute, nachdem dieser Irrtum gehoben, der Version den Namen der pseudo-berachjanischen giebt. Aus ihren zahlreichen Codices manuscripti [1]) sind der V. [2]), VII. [3]) und VIII. [4]) Traktat wiederholt ediert, und viele kürzere Excerpte in den Schriften zu finden, die Saadjas Werk in kritischer Weise behandeln [5]).

Die andere, im Jahre 1186 vollendete Übersetzung mit dem Titel Sefer ha-Emûnôth we-ha-Dêôth verdanken wir Jehuda ben

Stern bei Dukes, Zur rabbin. Spruchkunde p. 74. Über den textkritischen Wert der Pseudo-berachjanischen Version handelt Landauer in der Einleitung seiner citierten Edition. (Es ist nach dem, was oben über Jakob b. Ruben bemerkt wurde, unkorrekt, wenn Landauer l. c. p. V diese Version um dieselbe Zeit oder gar nach der Thibbonschen entstanden sein läßt.)

[1]) In der Münchener Staatsbibliothek (Catal. von Steinschneider): cod. hebr. f. 42 [3] und (fragm.) 120 [4]; in Paris: cod. hebr. 669 (ein Auszug); in Oxford: cod. Oppenh. 1185 Q.; in Rom: Vatic. cod. 266 [5] und 269; ferner cod. (Wolf-) Heidenheim 1 und cod. Rossi 769 und 482. (Zu letzterem vgl. p. 5, Anm. 2.)

[2]) Der V. Traktat erschien unter dem Titel מאמרים מס׳ התשובה, „Aussprüche aus dem Buch von der Reue“, in Iehuda des Frommen (ca. 1200) ס׳ חֲסִידִים, ediert zu Bologna 1503, § 612/13.

[3]) Ein Auszug des VII. Traktats mit dem Titel ס׳ הַתְּחִיָּה וְהַפְּדוּת Buch von der Auferstehung und Erlösung, Mantua 1856 und Warschau 1841. Die Recension dieser Ausgabe weicht allerdings von Pseudoberachja ziemlich ab nud ist daher vielleicht eine spätere Überarbeitung seiner Übersetzung. Ein Teil des VII. Traktates mit dem Titel תְּשׁוּבוֹת שְׁאֵלוֹת לר׳ סעדיה הַגָּאוֹן findet sich im cod. Paris. hebr. 416 (der Catal. des Mss. hébreux de la Biblioth. impériale bemerkt dazu: „Réponses à 10 questions, que lui avaient addressées ses disciples au sujet de la résurrection“), und ist ediert ad calcem Midrasch Schemuêl, Constantinopel 1517. Derselbe Teil nach Ibn Thibbons Version wurde von Bislichis mit den Anmerkungen Benseebs ediert ad calcem des ס׳ הַנֶּפֶשׁ (Buch v. d. Seele) Schemtob ibn Palqueras, Lemberg 1835.

[4]) Dieser messianische Traktat mit dem Titel ס׳ הַפְּדוּת וְהַפּוּרְקָן (so wird er auch an der betreffenden Stelle in codd. Vatic. 266 uud 269 genannt), Buch von der Erlösung und Befreiung, erschien in Mantua (teilweise) 1556, in Prag (ohne Jahr. ca. 1590), in Lublin 1596, in Amsterdam 1658, in Altona 1769; außerdem mit deutscher Übersetzung in Joh. Salomons „Drey Blumen aus dem orientalischen Garten“ etc., Danzig 1675. Als Convertit schrieb Salomon später eine Widerlegung zu diesem Teile: Die zertheilte Finsternis, Danzig 1681. Wolff (III p. 859) hielt das unter obigem Titel Edierte irrtümlich für ein besonderes Werk Saadias. — Ewald giebt eine Inhaltsangabe des Abschnittes (in Ewald-Dukes Beiträgen etc. p. 18—23).

[5]) S. besonders Zunz, Gesammelte Schriften, III p. 231, und צִיּוֹן, Ephemerides etc. (Jost u. Creizenach) I, 1841/42, p. 79.

Saul ibn Thibbon, einem Mitgliede der durch ihre ausgedehnte Übersetzungsthätigkeit im Mittelalter berühmten spanischen Familie der Ibn Thibbons. Er folgt im Allgemeinen der durch den oben (pag. 4 Anm. 5) genannten cod. arab. Firkowitsch uns erhaltenen Recension des Saadjanischen Textes. Wenn Landauer in der Einleitung zu seiner arabischen Edition der Amânât meint, die Recension des cod. Firkowitsch sei minderwertig, (woraus dann auch die Unbrauchbarkeit der Übersetzung Ibn Thibbons folgen würde), so tritt dieser Ansicht, soweit die Wertschätzung der arabischen Recensionen in Betracht kommt, schon Goldziher [1]) durchaus entgegen, der für die Recension des cod. Firkowitsch mindestens die gleiche Güte, wie für die andere in Anspruch nimmt. Was aber die Qualität der Übersetzung Ibn Thibbons angeht, so muß man freilich zugeben, daß sie, — auch wenn wir die Korruption der uns erhaltenen Manuskripte in Betracht ziehen, und daß die bisherigen Editionen leider noch schlechter sind, als die Manuskripte, — doch noch viele Fehler enthält, die namentlich dem Mangel genauer Kenntnis der arabischen Sprache und Schreibweise sowie einem übergroßen und ängstlichen Streben nach Wörtlichkeit der Übersetzung entspringen. In diesem wörtlichen Wiedergeben des arabischen Originals geht Ibn Thibbon soweit, daß Munk, allerdings etwas übertrieben, bemerkt, seine hebräischen Übersetzungen könnten nur von solchen verstanden werden, die auch des Arabischen mächtig wären. Aber gerade diese Wörtlichkeit seiner Übertragung giebt dem Werke Ibn Thibbons einen großen von Landauer unterschätzten Wert für die Textkritik des arabischen Originals [2]). Über die vorhandenen Codd. Mss. dieser Übersetzung berichtet eingehend Steinschneider in seinem Catalogus Bodleianus [3]). Trotz der zahlreichen Editionen besitzen wir bis heute eine gute, den

[1]) Goldziher, Anzeige von Kitâb al Amânât etc. ed. Landauer, in Z. D. M. G. 1881 XXXV, p. 773 seq.

[2]) Darauf ist in den Anmerkungen zu meiner Übersetzung wiederholt hingewiesen; die Ausgabe der Version Thibbons, die ich dabei benutzt habe, ist die von Amsterdam 1653.

[3]) Catal. Bodl. 2174. Zu bemerken sind namentlich codd. Vatic. 255 u. 270, Parma (de Rossi) 83 u. 437.

kritischen Anforderungen genügende [1]) Ausgabe der Thibbonschen Übersetzung nicht [2]). Die älteste ist von Constantinopel 1562; eine weitere von Rabbi Leo ben Jeminis (= Löw Benseeb) mit ziemlich wertlosen hebräischen Noten (עם באורים) in Berlin 1789 edierte Ausgabe führt zuerst eine Kapitel-Einteilung in den Text ein, die aber, weil oft unzutreffend, von den folgenden Editionen [3]) nicht aufgenommen ist.

Außer diesen beiden hebräischen Versionen giebt es keine Übersetzung der Amânât, dagegen ist von Ibn Thibbons Emûnôth die Einleitung und der erste Traktat von Bloch [4]) recht gut ins Deutsche übersetzt, während die ebenfalls deutsche Übersetzung Fürsts [5]) zu den neun ersten Traktaten unbrauchbar

---

[1]) Für die Herstellung eines besseren Textes der Ibn Thibbonschen Emûnôth sind folgende Arbeiten von Wert: M. Wolff, Bemerkungen zu dem Wortlaut der Emunot we Deot, in Z. D. M. G. XXXII 1878 p. 694 seq; die Fortsetzung dieser Bemerkungen, die sich auf alle Traktate mit Ausnahme des VII. erstrecken, erschien im Magazin f. d. Wissensch. d. Judentums, VII. 1880, p. 73—100. (Bei Benutzung dieser Arbeit ist jedoch Vorsicht geraten, da Wolffs Emendationen dem Oxforder Codex des arabischen Originals entnommen sind, während Ibn Thibbon die etwas andere Recension des jetzigen Ms Firkowitsch vor sich gehabt hat, wie oben p. 26 bemerkt wurde.) Die Arbeit desselben Verfassers in Z. D. M. G., XLIV 1890: „Ein Wort über Religion und Philosophie nach Auffassung Saadja Alfajj's" enthält gleichfalls einige Textemendationen, aber nur zur Einleitung Saadias (sowohl für den hebräischen als den arabischen Text). Weitere Korrekturen, die zum Teil gegen Wolffs Aufstellungen gerichtet sind, bringt David Kaufmann in Z. D. M G. XXXVII 1883, p. 230—49 („Saadias Einleitung zum Kitâb al-Amânât in Ibn Thibbons Übersetzung"), sowie im Jüdischen Literaturblatt, 1878, p. 65. Auf Landauers arabischer Ausgabe beruhen die hebräischen Emendationen von S. H. Margulies im Magazin f. d. Wissensch. d. Judentums, 1888, p. 123—33 und XVII, 1890, p. 280—88 („Kritische Bemerkungen z. Wortlaut d. Emûnôth")

[2]) Vgl. Guttmann, Religionsphilosophie des Saadia, 1882, pag. 27/28.

[3]) Den im Catal. Bodl. genannten sind hinzuzufügen die Editionen von Firschl, Leipzig 1859, von Slucky, Warschau 1864, die von Krakau 1880, sowie das bei Fürst (Bibliotheca Judaica, Leipzig 1863) aufgeführte Specimen novae editionis libri ha-Emunoth von Joh. Gagner, Oxonii 1717.

[4]) Phil. Bloch, Vom Glauben und Wissen Saadiahs, München 1879.

[5]) Jul. Fürst, Emunot we Deot von Saadia Fajjumi, Leipzig 1845. Sogar Guttmann (l. c. p. 28) sagt von dieser „Übersetzung", „dieselbe hat, weil mit bedauernswerter Leichtfertigkeit ausgeführt, anstatt das Verständnis des Buches zu fördern, nur dazu beigetragen, die weniger kundigen Leser irre zu leiten".

ist, weil Fürst das Thibbonsche Hebräisch oft gar nicht verstanden und überhaupt ungenau übersetzt hat [1]).

Nach diesen bibliographischen Vorbemerkungen beginnen wir mit der Wiedergabe des III. Traktates. Es muß noch bemerkt werden, daß die Einteilung in Kapitel und Paragraphen von mir herrührt; sie ergiebt sich meines Erachtens mit solcher Klarheit aus dem Inhalte, daß ihre Richtigkeit wohl im Wesentlichen außer Zweifel steht. Diese Richtigkeit vorausgesetzt zeigt die Einteilung, daß Saadja seinen Stoff sorgfältig und genau vor der Ausarbeitung disponierte. Die arabischen Ziffern am Rande geben die Paginierung in der Edition Landauers wieder. In der

[1]) Man könnte bezgl. des VII. Traktates noch hierhin rechnen die — von Steinschneider im Catal. Bodl. vergessene — Diatribe, qua Judaeos de resurrectione mortuorum sententiâ errasse explicatur etc., Wittenberg 1675. Steinschneider hat wie er im Catal. Bodl. p. 2175 mitteilt, im Verein mit Dr. Borrasch eine deutsche Übersetzung der hebräischen Emûnôth nebst einem Kommentar ausgearbeitet, deren Erscheinen er aber, bis eine bessere hebräische Edition vorhanden sei, verschieben wolle. Bis jetzt ist davon ebensowenig weiteres bekannt geworden, als wie von einer Erfüllung des Landauerschen Versprechens, eine Übersetzung aus dem Arabischen zu edieren (s. seine Einleitung pag. XXI und Kaufmann in Z. D. M. G. XXXVII, 1883). Das verdienstliche Werk „Die Religionsphilosophie des Saadia, dargestellt von Dr. J. Guttmann, Göttingen 1882“ enthält keine Übersetzung der Amânât, sondern die Angabe ihres Inhalts als Grundlage der wertvollen Untersuchungen Guttmanns, aus welchen literarischen Quellen Saadja seine Kenntnis der griechischen und arabischen Philosophie geschöpft habe. Durch diese Untersuchungen hat Guttmann, obschon bei ihm noch vieles unaufgeklärt bleibt, wesentlich dazu beigetragen, die dunkle Quellengeschichte der älteren orientalisch-semitischen Philosophie zu erhellen. Bezüglich der Stellungnahme Saadjas zu den theologischen Richtungen seiner Zeit ergeben jene Untersuchungen das Resultat, daß Saadja die meiste Ideengemeinschaft mit den freisinnigen Mu'taziliten hat, aber auch manche Lehrsätze der muslimisch-orthodoxen Asch'arijja verteidigt, und überhaupt als Eklektiker das Gute nimmt, woher es kommt. Eigentümlich ist (worauf auch Guttmann l. c. p. 31 hinweist), die fast wörtliche Übereinstimmung mancher Stellen in den Amânât mit den „Lauteren Brüdern“. Da die Ihwân es-Safâ, wenigstens in ihrer jetzigen Composition nach Dieterici (Die Philosophie der Araber etc., Einl. u. Makrokosm., Leipzig 1876, pag. 143) höchstens bis etwa 970 n. Chr. zurückversetzt werden können, so muß man die Übereinstimmung entweder durch eine gemeinsame ältere Quelle, oder dadurch erklären, daß Teile der Ihwân älteren Ursprungs sind. — Ich habe in den Anmerkungen nur selten, und fast nur da auf literarische Quellen Saadias hingewiesen, wo ich Guttmanns Angaben ergänzen konnte.

Übersetzungsart habe ich statt einer freieren Wiedergabe der Gedanken des Autors den schwierigeren Weg gewählt, dem arabischen Wortlaut und Satzbau den deutschen Ausdruck soweit anzupassen, als es die Verständlichkeit der Übersetzung gestattete. Nur eine peinlich genaue Übersetzung kann dem des Arabischen Unkundigen den Gedankengang sowie die nationale und persönliche Eigenart des Autors in ziemlich vollständiger Weise enthüllen und so den originalen Text ersetzen. — Längere Parenthesen im saadjanischen Texte sind zuweilen durch runde ( ) bezeichnet; meine eigenen erklärenden Einschaltungen sind durch eckige [ ] kenntlich gemacht.

Dritter Traktat. 112

Vom Gebot und Verbot.[1])

[Kapitel I.]

[Die Arten der Gebote.]

1. Das was ich als Anfang dazu [zu dem Traktat] voranschicken muß, ist, daß die Erschaffung der Dinge von seiten des Schöpfers — Preis und Ehre[2]) —, Güte von Ihm und Wohlthat war, weil es feststeht, daß Er von Ewigkeit ist ohne daß ein Ding mit ihm war[3]), und daß Er (wie wir am Ende des

§ 1. Vorbemerkung: Erschaffung u. Gebote sind Gottes Gnade.

[1]) Saadja teilt seinen Kitâb al-Amânât wal-I'tiqâdât in zehn Traktate ein. Zu Anfang werden in einer längeren Vorrede allgemein-einleitende Fragen (über die philosophische Forschung, ihren Nutzen, ihre Notwendigkeit und ihre Art und Weise) mit noëtischen Materien (über Ursachen des Zweifels und Mittel der Wahrheitserkenntnis) verbunden. Die zehn Traktate haben folgende Überschriften: I. „Darüber, daß alle Dinge geschaffen sind." — II. „Darüber, daß der Schöpfer der Dinge einer ist." — III. „Über das Gebot und Verbot." — IV. „Über den Gehorsam und die Widersetzlichkeit, und den (Willens-)Zwang und die Gerechtigkeit." — V. „Über die guten und bösen Handlungen." — VI. „Über das Wesen der Seele, und den Tod, und was darauf folgt." — VII. „Über die Wiederbelebung der Toten in dieser Welt." — VIII. „Über die Erlösung." — IX. „Über den Lohn und die Strafe im anderen Leben." — X. „Über die beste Art der Lebensführung der Menschen in dieser Welt."

[2]) Solche parenthetische Doxologien fügt Saadja nach rabbinischem und arabischem Gebrauch dem Namen Gottes oder heiliger Personen hinzu.

[3]) Der in dem Kausalsatze (بـ) ausgedrückte und richtige Gedanke ist folgender: Die Aseität ist der Grund der Selbstgenügsamkeit Gottes; diese aber schließt ohne weiteres die Möglichkeit eines zu erreichenden Vorteils für Gott bei der Schöpfung aus. Also kann Gott nur aus freier Liebe ge-

I. Traktates [1]) in Bezug auf das Motiv des Schöpfers der Dinge erwähnt haben und wie sich auch in den [hl.] Schriften findet), der Allergütigste ist [2]), wie die Schrift sagt: „Gut ist der Herr für alles, und Seine Gnade ist auf all' Seinen Werken." (Ps. 145, 9.) Seine vorzüglichste Wohlthat nun gegen die Geschöpfe ist die Gabe ihres Daseins, ich meine damit, daß Er sie erschuf, während sie vorher nicht da waren, wie Er auch spricht zu den Vornehmsten von ihnen [3]): „Alle die genannt werden mit Meinem Namen, zu Meiner Ehre habe ich sie erschaffen." (Isai. 43, 7.) Sodann hat Er ihnen ein Mittel gegeben, mit dem sie zum vollkommenen Glück und zur vollendeten Seligkeit gelangen [4]), wie er [sc. النّصّ, der hl. Text] sagt: „Du wirst mich

---

schaffen haben. — Die Erklärung Guttmann's (l. c. p. 131/32): „Da Gott ... von Ewigkeit her und ohne einen Genossen existiert hat, so konnte er auch von niemandem gezwungen werden zur Schöpfung" ist den Worten Saadjas zuwider, der von einem شَرِيك بائِن gar nicht redet; هو أزلىّ لم يكن معه شى ist vielmehr identisch mit der scholastischen Definition der Aseität: ens a se et non ab alio.

[1]) Am Schluß des I. Traktates (ed. Landauer pag. 72–73) beantwortet Saadja die Frage: „Zu welchem Zweck hat der Schöpfer dieses Alles erschaffen?" dahin, daß dieser Zweck einerseits die Offenbarung Seiner Weisheit nach außen, إظهار الحكمة (= finis operis primarius), anderseits die Beglückung der Geschöpfe sei, نفع المخلوقين (= finis operis secundarius), letzteres dadurch, daß sie Ihm dienten.

[2]) Die Konstruktion des Satzes ist diese: أقدمُ أنّ الخالق كان اختراعُهُ جودًا وأنّه جوادٌ مجيد; der Gedanke erfährt so eine Steigerung: die Schöpfung ist ein Akt der Güte, der Schöpfer selbst ist die Güte.

[3]) Zu den Vornehmsten von den Geschöpfen, d. i. zu den Menschen.

[4]) Denselben Gedanken wiederholt Saadja in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Pentateuch, wo er die dreifache Art und Weise beschreibt, wie die hl. Schrift Gottes Gebote den Menschen mitteile und anempfehle (durch Gebot und Verbot, Lohn- und Strafverheißung, Erzählung guter und abschreckender Beispiele; vgl. unten § 15). Nach der diesbezüglichen Erklärung fährt er nämlich fort: „Er sandte dieses Buch mit der Absicht, seine Diener durch diese 3 Arten zu beseligen". In dieser theologischen These Saadjas vermißt man die psychologische Verbindung zwischen den Geboten

wissen lassen den Weg des Lebens, Sättigung mit Freuden vor Deinem Antlitz, Seligkeit zu Deiner Rechten in Ewigkeit." (Ps. 16, 11.) Und dies [Mittel] ist **das was Er ihnen befiehlt** und ihnen **verbietet**. 113

Einwand: Größere Gnade wäre doch die Beseligung ohne Gebote.

Zuerst wenn der Verstand diesen Satz beachtet, sinnt er darüber nach und sagt: Er ist doch imstande sie zu beseligen mit vollkommener Seligkeit und sie zu beglücken mit ewigem Glück ohne ihnen zu befehlen und ohne ihnen zu verbieten. Aber [der Verstand] sieht doch ein, daß Seine Gnade in dieser Hinsicht besser ist [1]) für sie, wegen dessen was [2]) Er an beschwerlichen Dingen von ihnen fernhält. Ich sage zur deut-

---

als objektivem Mittel der Seligkeit und der Erreichung des Zieles der subjektiven Seligkeit. Was hier noch fehlt, ist der Gedanke an die **nächste** Wirkung der Beobachtung der Gebote, nämlich die innere Heiligung, die sie im Menschen selbst bewirken. Um diesen Gedanken hat Bachja ibn Pakuda die jüdische Religionsphilosophie bereichert, indem er als den Zweck des Schöpfers bei der Erschaffung des Menschen die Erziehung, Prüfung und Läuterung der Seele bezeichnet, die auf solche Weise das Wesen der heiligen Engel erlange. So in Bachja (Bechai) b. Josef b. Pakuda, Choboth halebaboth (ed. J. Fürstenthal, Breslau 1836 und Ad. Jellinek, Leipzig 1846) Buch (שער) IX, Kp. 1. Der arab. Titel dieser jüdischen Ethik lautet كتاب الهداية الى فرائض القلوب (Buch der Leitung für die Pflichten der Herzen), in der hebr. Übersetzung Jehuda ibn Thibbons תורת חובות הלבבות (Buch der Pflichten der Herzen). Es ist das älteste jüdische **System** der Moral, welches für die Entwicklung der jüd. Religionsphilosophie von großer Bedeutung wurde. Bachja behandelt seinen Gegenstand allerdings der äußern Darstellung nach mehr homiletisch als philosophisch, geht aber trotzdem, wie Jellinek in seiner Einleitung richtig bemerkt, „im Sinne rationeller Wissenschaft zu Werke ... indem er seine Lehren in ihrer wechselseitigen Verkettung und inneren Entwicklung vorträgt".

[1]) Besser, sc. als die Beseligung ohne Gebote. Er will sagen: Gott konnte zwar die Menschen zur ewigen Seligkeit führen, ohne ihnen im Leben gesetzliche Pflichten aufzuerlegen; aber er hat in seiner Gnade und Güte durch die Auflegung derselben den besseren Weg gewählt.

[2]) Man erwartet eigentlich zu يسقط eine Negation: بما لا; aber auch Ibn Thibbon hat an dieser Stelle nur die wörtliche Übersetzung: בַּעֲבוּר מה: sodaß der Text, obschon schwer verständlich, nicht anzuzweifeln ist. Der Sinn ist wohl dieser: Wenn Gott Seine Gebote nicht gegeben hätte, so müßte der Verstand selber über seine Pflichten gegen Gott nachdenken (vgl. p 15, [3]); vor diesem „beschwerlichen Geschäfte" hat Er uns nun in Seiner Gnade bewahrt durch Offenbarung Seiner Gebote.

lichen Auseinandersetzung dieses Gegenstandes: Sicherlich, wenn Er als Mittel, um sie hinzuführen zur ewigen Seligkeit, ihre Thätigkeit in der Erfüllung Seiner Gebote bestimmt, so ist dies das Vorzüglichere, indem der Verstand das Urteil fällt, daß, wenn einer ein Gut erreicht hat mit Mühe, die er darum gehabt, es ihm das Doppelte gilt von dem Gut, welches erreicht hat, wer gar keine Mühe hatte und nur eine Gunst empfing; und nicht erkennt der Verstand auf Gleichschätzung zwischen beiden [1]. Da nun das Gebot derart ist, so neigte sich unser Schöpfer in Bezug auf uns zum vollkommeneren Teile [2], damit unser Gewinn bei der Vergeltung doppelt so groß sei, als der Gewinn dessen, der keine Mühe gehabt hat, wie er [sc. der hl. Text] auch sagt: „Siehe Gott der Herr kommt mit Macht, und Sein Arm herrschet für Ihn; siehe sein Lohn ist mit Ihm, und seine Vergeltung ist vor Seinem Antlitz“ [3]. (Isai. 40, 10.)

§ 2. Das ethische Verhältnis Gottes u. der Menschen nach der Vernunft.

2. Da ich nun diese Vorbemerkung vorangeschickt, so sage ich zum Beginn: Unser Herr — Preis und Ehre — hat uns durch die Stimme Seiner Propheten wissen lassen, daß Er für uns eine Religion bestimmt hat, in der wir Ihm gläubig seien, welche Gesetze enthält, die Er uns auferlegt hat, die wir bewahren und erfüllen müssen aufrichtig; so ist Sein Ausspruch: „An diesem Tage hat der Herr dein Gott dir befohlen zu er-

---

[1] D. h., das vernünftige Denken sagt uns, daß das subjektive Glück der beiden supponierten Menschen nicht gleich groß sein werde: wer sein Glück mit eigener Mühe sich erwirbt, findet eine größere Befriedigung in der Erlangung desselben.

[2] Die „Teile“ sind wiederum die beiden supponierten Fälle. Da die Gebote solche beseligende Folgen haben, so zog Gott vor, sie uns zu geben, anstatt uns ohne positives Gesetz selig werden zu lassen.

[3] פְּעֻלָּה (Vulgata = opus) ist mit „Vergeltung“ zu übersetzen, denn dafür spricht nicht nur die größere Klarheit des Parallelismus: יָבוֹא בְחָזָק || וּזְרֹעוֹ מֹשְׁלָה + שְׂכָרוֹ || פְּעֻלָּתוֹ, sondern auch, was Saadjas Auffassung anbetrifft, seine arabische Übersetzung des Buches Isaias (ed. Hartw. Derenbourg u. Mayer-Lambert, Oeuvres complètes de Saadia, vol. III, Paris 1896): [illegible] يأتي بشدة امره وقدرته بسلطنه ، هوذا اجرهم عنده وثوا[illegible] بين يديه. [illegible] rses dürfte für Saadja darin liegen, daß durch die [illegible] Vergeltung“ auf den oben genannten „doppelten“ [illegible] ng hingewiesen sei.

füllen diese Gesetze und Rechte: du sollst sie bewahren und thun mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele.“ (Deut 26, 16.) Und Seine Propheten haben mit Bezug auf diese Gesetze Zeichen und Wunderthaten verrichtet; daraufhin haben wir sie sogleich bewahrt und danach gethan, dann [1] [aber] gefunden, auch die Vernunft verlange, daß uns Gesetze gegeben werden, und gestatte nicht, daß wir uns selbst überlassen werden [sc. ohne Gesetze]. Es ist nun angemessen, daß ich erkläre, was das vernünftige Nachdenken in dieser Beziehung an Dingen und Arten [sc. der Gesetze] als notwendig ergiebt, indem ich sage, die Vernunft fordere, daß jedem Wohlthäter entspreche entweder ein [wiedervergeltendes] Wohlthun, wenn er [sc. der erste Wohlthäter] 114
dessen bedarf, oder ein Danksagen, wenn er des Entgeltes unbedürftig ist. Da nun dies zu den allgemeinen Vernunftforderungen gehört, so ist es nicht geziemend, daß der Schöpfer — Preis und Ehre — sie [sc. die Vernunft] sich selbst überlasse [2]

[1]) Mit der Bemerkung, er habe die Offenbarung sogleich als wahr angenommen, und darauf durch Nachdenken sie begründet, beabsichtigt Saadja einen Gegensatz auszudrücken, den er an einer andern Stelle ausführlich bespricht. In seiner Einleitung nämlich zu den Amânât führt er gegen die Nützlichkeit der philosophischen Untersuchungen den Einwand an, daß doch die Weisen Israels davor gewarnt hätten mit den Worten (Chagiga fol. 11 b): „Wer über 4 Dinge nachdenkt, wäre besser nicht auf die Welt gekommen, und zwar was oben, was unten, was vorher und was nachher sei.“ Diesem Einwand stellt er dann Stellen der hl. Schrift entgegen (Isai. 40, 21; Job 34, 4) und löst die Schwierigkeit in der Weise, daß es allerdings sündhaft sein würde, mit Beiseitesetzung der Offenbarung sich auf seine eigene Spekulation zu verlassen; hingegen sei das Forschen nach der Wahrheit erlaubt und zu empfehlen, wenn die gläubige Annahme der Offenbarung vorangehe; der Zweck des Forschens sei dann, die geoffenbarte Wahrheit klarer zu erfassen und sie gegen fremde Angriffe zu verteidigen (s. Landauer's Edition pag. 21—22). Vgl. auch Traktat II (l. c. pag. 79), wo er von den göttlichen Attributen واحد, حىّ, قادر etc. handelt: „Wir haben es sogleich [als Offenbarung] angenommen, bis daß es uns auch durch die philosophische Untersuchung gewiß wurde“; ebenso Traktat IV (l. c. pag. 147): „Wir nahmen sie [sc. die Lehre von der Willensfreiheit] an, dann aber forschten wir durch die Kunst der philosophischen Forschung.“

[2]) Obschon auch das von Landauer gebotene يمهل (IV = lente et quiete egit) einen ähnlichen Sinn ergeben würde, so empfiehlt es sich doch

in Sachen Seiner eigenen Person [1]), sondern Er muß Seinen Geschöpfen gebieten, Ihm zu dienen und Ihm zu danken dafür, daß Er sie geschaffen. Die Vernunft verlangt ferner, daß der Weise nicht gestatte, Ihn zu lästern und zu schmähen, folglich verlangt die Vernunft auch, daß der Schöpfer dies verhindere bei Seinen Geschöpfen, daß sie Ihm damit begegnen. Weiter verlangt die Vernunft, daß Er die Geschöpfe abhalte, daß einige von ihnen anderen Unrecht thun in irgend einer Art des Unrechtthuns, folglich verlangt sie auch, daß der Allweise ihnen das nicht erlaube. Weiter erlaubt die Vernunft [2]), daß der Weise einen Arbeiter arbeiten lasse in irgend einer Sache, indem er ihm dafür seinen Lohn giebt [3]), mit dem Zweck, ihn seinem Vorteil entgegenzuführen, besonders wenn das nützlich für den Arbeiter und nicht schädlich für den ist, der arbeiten läßt.

يهمل zu lesen (statt يُهمَل): d. h. „sie, [die Vernunft] sich selbst zu überlassen", weil kurz vorher, p. 113 lin. 2 a. i. أهملنا an einer ganz analogen Stelle steht, und Ibn Thibbon beide Male das Wort עזב gebraucht.

[1]) Sinn: Gott kann seine Ehre und seine Ansprüche auf Dankbarkeit nicht dem Belieben der Menschen überlassen, sondern muß verlangen (und thut es eben durch die Stimme der Vernunft), daß die genannte allgemeine Vernunftforderung auch ihm gegenüber beobachtet werde.

[2]) Es ist ein Mißverständnis von Guttmann, wenn er meint, daß in diesem vierten Satze schon von der II. Klasse, den „gehörten" oder Offenbarungs-Geboten, die Rede sei, denn Gottes Lohn ist nach Saadia nicht auf diese beschränkt, sondern wird ebensosehr dem Gehorsam gegen die Vernunftgebote zuteil. Saadia giebt hier vielmehr eine Partition des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nach folgendem Schema:

Verhältnis des Menschen zu Gott: { I. positive Pflichten der Gottesverehrung,
II. negative „ „ „

„ der Menschen zu einander: III. Gebot der Nächstenliebe (hier negativ aufgestellt, pag. 115 lin. 4 aber auch positiv als Liebe des Gläubigen zu seinem Bruder).

„ Gottes zum Menschen: IV. die Belohnung des Gehorsams.

Die Rücksicht auf die Klassifizierung der Gebote in Vernunft- und Offenbarungsgebote beginnt daher nicht, wie Guttmann will, schon an dieser Stelle (bei IV), sondern erst weiter unten, pag. 114 lin. 3 a. i.

[3]) D. h. es entspricht der Vernunft, daß Gott den Menschen für seine Leistungen in der Erfüllung der Vernunftgebote belohne.

Wenn wir nun diese 4 Arten zusammenfassen, so ergiebt sich: ihre Summe sind die Gebote, die uns unser Herr befohlen hat, und zwar: Daß Er uns verpflichtet, Ihn kennen zu lernen, Ihm zu dienen und Ihm aufrichtig ergeben zu sein, wie der Prophet sagt: „Und du mein Sohn Salomo, erkenne den Gott deines Vaters und diene ihm mit ganzem Herzen und mit willfähriger Seele“ [1]. (I Chron. 28, 9.) Dann verbietet Er uns, Ihm zu begegnen mit gemeiner Schmähung, obgleich sie Ihm keinen Schaden zufügt, sondern weil es nicht Sache des Weisen ist, sie zu gestatten, wie es heißt: „Jeder, der fluchet seinem Gott, wird seine Sünde büßen.“ (Lev. 24, 15.) Und Er gestattet nicht den Einen von uns ungerecht zu sein gegen die Anderen und sie zu unterdrücken, wie er sagt: „Ihr sollet nicht stehlen und sollet nicht lügen und sollet nicht täuschen, niemand seinem Nächsten gegenüber.“ (Lev. 19, 11.)

§ 3. Die erste Klasse der Gebote: Vernunftgebote.

3. Diese 3 Arten [2]) und was mit ihnen zusammenhängt sind die erste Klasse von den beiden Klassen [3]) der Gebote. Zu

[1]) Dieselbe Stelle zieht auch Bachja als Schriftbeweis an, nachdem er zuvor aus der Vernunft bewiesen, daß jeder nach dem Grade seiner geistigen Fähigkeiten Gottes Wesen und Eigenschaften philosophisch betrachten und erforschen müsse. Er fügt dann noch eine der thalmudischen Exegese entnommene Mahnung hinzu und schließt mit den Worten: „So ist denn aus der Vernunft, Schrift und Überlieferung bewiesen, daß wir die Pflicht haben, über alles nachzusinnen, was unser Verstand erkennen kann (l. c. Buch I, Kap. 3, ed. Fürstenthal, p. 7 b—8 b). — Auch Joseph ibn Zaddik benutzt die Stelle I Chron. 28, 9, mit der er sein Werk ס׳ עולם הקטן (Mikrokosmos) einleitet: Auf dem biblischen Gebote, Gott zu erkennen und ihm zu dienen baue sich das Streben nach dem höchsten Gute auf. (Ed. Jellinek, Leipzig 1854. p. 1.)

[2]) Wenn Saadja hier nur von 3 Arten spricht, während er soeben 4 genannt hat, so rührt das daher, daß er das eine Mal die (3) Arten der (Vernunft-) Gebote meint, während er das andere Mal erörtert, was die Vernunft über das ethische Verhältnis Gottes und der Menschen lehrt, wobei natürlich auch das Verhältnis Gottes zum Menschen (als „vierte Art“) zur Sprache kommt.

[3]) Die „Vernunftgebote“ und die „gehörten“ (Offenbarungs-)Gebote sind bei Saadja konstante termini und bilden eine Division der Gebote, die jede dritte Klasse ausschließt. In seinem (verlorenen) großen Commentar zur Thora hat er speziell über die zweite Klasse ausführlich gehandelt, wie aus einer Bemerkung in seiner kürzeren Einleitung zur Thora erhellt (s. m. Abhandlung: Die Vorrede Saadja Gaons zu seiner arab. Übersetzung des Penta-

der ersten [1]) gehört, demütig zu sein gegen Ihn, Ihm zu dienen und vor Ihm zu beten [2]) und was dem ähnlich ist und alles gemäß der Schrift [3]). Zur zweiten gehört, keinen [Gott] neben
115 Ihn zu setzen, und daß man nicht lügnerisch bei Seinem Namen

---

teuch, in der Tübinger Quartalschr. 1901, S. 537). Über denselben Gegenstand hat Saadja noch ein besonderes Buch geschrieben, von dem sich aber nur der Titel (ذنب التعبد على الشرائع السمعية) in einem cod. ms des Saadjanischen Jezirâ-Kommentars erhalten hat (s. m. Schrift De Saadiae vita etc., p. 26 27). Daß die Unterscheidung dieser 2 Klassen und die bezgl termini durch Saadja in die jüdische Philosophie eingeführt sind, s. bei Guttmann (l. c. p. 135, 2.), der zugleich den Ursprung der termini als mu'tazilitisch bezeichnet. Unter den späteren jüdischen Philosophen, die diese Einteilung aufgenommen haben, ist besonders Bachja zu nennen, der ihre Begründung nach einer Seite hin vervollständigt, die Saadja nicht berührt. Er stellt zunächst die Thatsache fest, daß die hl. Schrift, also das positive Gesetz, auch eine große Zahl von Vernunft-Geboten enthalte. Diese gelten, und das sagt auch Saadja, für den ungebildeten Teil der Menschen als Schriftgebote; sobald aber der gebildete, denkende Mensch sie als natürliche Postulate der Vernunft erkannt hat, haben sie bei Saadja ihren Charakter als Schriftgebote für den denkenden Menschen, den Philosophen, verloren, während Bachja ihnen eine doppelte Verbindlichkeit zuerkennt, eine natürliche und eine auf der Auktorität des positiven Gesetzes beruhende. S. Bachja, Choboth halebaboth, Buch III, Kap. 3, ed. Fürstenthal, p. מה a. Über die muslimische Einteilung der Gesetze in عقليات und سمعيات s. Schreiners Arbeit (Z. D. M. G. 1888, Bd. XXXXII) „Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern", p. 635, Anm. 3.

[1]) Ergänze: „jener 3 Arten". Das Suffix in منهم ist auf فنون zu beziehen, obwohl Saadja pag. 115 lin. 1 die dritte Art mit dem Ausdruck القسم الثالث einleitet, wo man الفنّ erwarten sollte. قسم und فن sind aber nicht korrelative Termini von fester Bedeutung, wie etwa genus und species in der Scholastik, (wohl قسم in Relation zu نوع und صنف, s. Ġorgânîs Ta'rifât, ed. Fluegel, Leipzig 1845, pag. 182), sondern ihre Bedeutung muß sich aus dem Zusammenhang ergeben. Wenn Saadja freilich hier fast noch in ein und demselben Satze die beiden Wörter promiscue gebraucht, so dient das durchaus nicht der Klarheit und dürfte auf einen Schreibfehler zurückzuführen sein.

[2]) Vgl. Dozy l. c. II, p. 425: تهجد الليل, passer la nuit en prières; so namentlich: passer les nuits du mois رمضان en prières.

[3]) Wie es in der Schrift enthalten ist, d. h. alle einzelnen Vernunftgebote werden nach Saadja in der hl. Schrift aufgeführt.

schwöre, und daß Er nicht mit niedrigen Eigenschaften geschildert werde, und was dem ähnlich ist, und alles gemäß der Schrift. Mit der dritten Art ist verbunden die Übung der Wahrheit, des Rechten und Billigen und der Gerechtigkeit, den Menschenmord zu unterlassen, das Verbot des Ehebruchs, des Diebstahls, des Betruges, der Täuschung, und daß der Gläubige seinen Bruder liebe, wie er sich selbst liebt [1], und alles was mit diesen Dingen zusammengehört, und alles gemäß der Schrift. Und jede dieser Arten, welche geboten ist, — es ist unserer Vernunft eingepflanzt, sie schön zu finden; und jede der Arten, die Er verboten hat, — es ist unserer Vernunft eingepflanzt, sie häßlich zu finden, wie die Weisheit sagt, die den Verstand bedeutet: „Denn Wahrheit redet meine Kehle, und meiner Lippen Abscheu ist das Böse“. (Prov. 8, 7.)

4. Die andere Klasse [2]) sind Dinge, über deren inneres Schönsein und inneres Schlechtsein die Vernunft kein Urteil

§ 4. Die zweite Klasse der Gebote: Schriftgebote

[1]) Während Saadja die Reihe der Pflichten, die sich aus dem Verhältnis der Menschen zu einander ergeben, mit der Nächstenliebe schließt, stellt Abraham ben David, einer der größten jüdischen Scholastiker, das Gebot der Liebe an die Spitze und leitet alle anderen Pflichten gegen die Mitmenschen daraus ab. Er sagt darüber (Emunah Ramah, ed. Simson Weil, Frankfurt a. M. 1852, S. 130): „Was das Gemeinwohl betrifft, so erteilt die Thora zur Beförderung desselben die allerzweckmäßigsten Vorschriften, als erstens: den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Dazu gehört: Aufrichtigkeit im geschäftlichen Verkehr, redliches Maß und Gewicht, keine Zinsen zu nehmen, den Armen nicht zu pfänden, Verlorenes zurückzugeben, die Kranken zu besuchen, die Toten zu begraben, . . . dem Taglöhner am Tage seiner Arbeit zu zahlen, den Fremdling zu lieben und ihn zu ernähren“ u. s. w. Er fügt noch eine Reihe weiterer biblischer Gebote hinzu über das Verhalten gegenüber dem Notleidenden, den Schuldnern, den Sklaven, und schließt: „Wenn man diese und ähnliche Stellen genau prüft, so wird man kein Ergebnis der Philosophie darin vermissen, denn alles, was die praktische Philosophie lehrt, ist in der Thora am vollkommensten enthalten, denn von ihr gingen die Philosophen aus und zu ihr kehren sie wieder zurück.“

[2]) Den bei Saadja durch die Bezeichnung der Schriftgebote als „Zweite Klasse“ angedeuteten Gedanken hat Jehuda ha-Levi in seinem Buch Kusari Buch II § 47—48 eingehend begründet. Er läßt in dem Dialog zwischen dem König von Kusar und seinem jüdischen Lehrer ersteren den Gedanken aussprechen, daß es für die rechte Frömmigkeit nicht auf Ceremonialgesetze, sondern nur auf die ethischen Forderungen der Vernunft ankomme. Selbst Deut. 10, 12 sage: „Was verlangt dein Gott von dir, als ihn zu fürchten,“ und ähnlich Micha 6, 8: „Was fordert der Ewige von dir, als daß du Recht

giebt; unser Herr hat uns zu ihnen ein Gebot und Verbot hinzugegeben, um unsern Lohn und unsere Glückseligkeit dadurch zu vermehren, wie er sagt: „Dem Herrn gefiel es um Seiner Gerechtigkeit willen. Er machte groß das Gesetz und machte herrlich.“ (Isai. 42, 21.) Darum ist das Gebotene davon schön und das Verbotene davon schlecht unter dem Gesichtspunkt, daß Gott damit gedient wird: indem sie [aber, sc. die Dinge der zweiten Klasse,] im zweiten Zustand mit der ersten Klasse zusammenhängen [1].

übest und Gnade liebest?“ Darauf erwidert der jüdische Meister: Es gebe ein Vernunftgesetz und ein göttliches Gesetz Ersteres sei älter und verpflichte alle Menschen, auch Israel; letzteres gehöre Israel als dem auserwählten Volke allein, und stelle somit ein höheres Gesetz dar. Das Vernunftgesetz sei die notwendige „Vorbereitung und Grundlage des göttlichen Gesetzes, und somit setze auch die Beobachtung des positiven Gesetzes die des Vernunftgesetzes voraus. In jenen Schriftstellen habe Gott dem von ihm geistig abgefallenen Volke sagen wollen: Israel möge nicht glauben, daß die rechte Beobachtung der Opfergesetze möglich sei, so lange die Vernunftgesetze mißachtet würden; denn „wer an diesen nicht hält, wie wird er an Opfern und andern (Vorschriften) halten, die die Vernunft ebensowenig notwendig findet, als verwirft?“ Und umgekehrt: „Ist es wohl denkbar, daß der Israelit bloß Recht übe, Gnade liebe (Micha 6, 8), aber die Beschneidung, den Sabbat, die Gesetze des Pesach und andere vernachlässige — und glücklich sei?“ Kusari ed. David Cassel, Leipzig 1853, p. 152—154.

[1] Die etwas schwierige Stelle ist von Guttmann l. c. p. 136 unrichtig aufgefaßt, und auch die von ihm in der Anmerkung angeführte Übersetzung seines Kollegen Simonsen, (der für Guttmanns Werk den arab. Text verglich), ist nicht zu empfehlen, da man في الحال الثاني wohl kaum mit „indirekt“ übersetzen kann. Die Grundbedeutung von حال = Zustand ist umsomehr festzuhalten, als Saadja hier und später (s. u. § 7) eine doppelte Zuständlichkeit der positiven Gebote ausdrücklich unterscheidet (sc. die Indifferenz des gebotenen Dinges an sich und die moralische Spezifizierung desselben durch das Gebieten Gottes) Die ganze Stelle hat demnach folgenden Sinn: Die an sich, في الحال الأوّل, indifferenten Dinge werden dadurch, daß Gott sie zu Seinem Dienste fordert oder verbietet, gut oder schlecht, und treten so في الحال الثاني. In diesem zweiten Zustand nun stimmen sie mit der ersten Klasse (d. h. mit den Vernunftgeboten) darin überein, daß alle unter den Begriff *mandatum* fallen. Wie nun die Vernunftgebote sub ratione mandati von der Vernunft begründet und bewiesen werden können, so müssen auch die „gehörten Gebote“, mandata positiva, von der Vernunft begründet werden können. Da diesen aber nur secundum quid die ratio mandati zukommt (nämlich erst في الحال الثاني), so ist auch ihre Begründung nur eine solche secundum quid, nämlich جزئيّة.

so ist es trotzdem [1]) unbedingt notwendig, daß jenen [gebotenen und verbotenen Dingen der zweiten Klasse] beim Nachdenken eine teilweise Nützlichkeit zukomme und eine geringfügige Begründung auf dem Wege der Vernunfterkenntnis, ebenso wie der ersten Klasse eine große Nützlichkeit und eine starke Begründung auf dem Wege der Vernunfterkenntnis zukommt.

§ 5. Nähere rationelle Begründung (einiger Gebote) der ersten Klasse.

5. Es ist geziemend, daß ich als Erstes voransetze die Besprechung über die Vernunftgebote. Ich sage nun, die Verhinderung des Blutvergießens zwischen den vernünftigen Wesen gehört zu den Vernunftforderungen [aus dem Grunde], daß man sich das nicht erlaube, und [daß nicht] infolgedessen die Einen die Andern vernichten; ferner liegt darin [sc. im Blutvergießen] dadurch daß sie Schmerz empfinden eine Beseitigung dessen, was der Allweise mit ihnen im Sinne hatte, und somit trennt das Töten sie von der [Erreichung] des Zweckes, wozu Er sie geschaffen und wozu Er sie verwendete. Und das Verbot des Ehebruchs gehört zu den Vernunftforderungen [aus dem Grunde], damit die Menschen nicht wie die Tiere werden, sodaß der Einzelne seinen Vater nicht kennt; ferner damit er ihm vergeltend wohlthue dafür, 116
daß er [sc. der Vater] ihn erzogen hat, und damit der Vater ihn zum Erben dessen, was er für ihn als Lebensunterhalt vorgesehen hat, machen möge, wie [der Sohn] von ihm das Sein [schon] geerbt hat; und damit er seine übrigen Verwandten kennen lerne, Vaters- und Muttersbrüder, und sich entschließe, was er für sie an zärtlicher Liebe thun könne. Auch gehört zu den Vernunftforderungen das Verbot des Diebstahls, weil, wenn er erlaubt wird, einige Menschen sich ganz verlassen würden auf den Diebstahl des Vermögens der andern, und [weil sie somit] das irdische Gut nicht in gutem Stand erhalten und kein Vermögen erwerben würden; sondern wenn jeder sich darauf verließe, würde sogar der Diebstahl [als solcher] aufhören, weil das Besitztum aufgehört hätte, da durchaus kein

[1]) مَعَ ذٰلِكَ = trotzdem, sc. obwohl sie nicht an sich und der Vernunft nach, sondern nur بِمَوْضِعِ ٱلتَّعَبُّدِ und durch positive Bestimmung gut oder schlecht sind.

Ding zum Stehlen sich fände. Und es gehört zu den Vernunftforderungen, ja zu ihren Grundlagen, die Wahrheitsaussage und die Unterlassung der Lüge: denn die Wahrheit ist die Aussage über eine Sache so, wie sie ist und gemäß ihrem Zustand, und die Lüge ist die Aussage über eine Sache nicht, wie sie ist und nicht gemäß ihrem Zustand; wenn nun die Sinneserkenntnis sich darauf [sc. auf eine Sache] richtet, und sie irgendwie beschaffen findet, und die Seele eine andere Beschaffenheit davon aussagt, so stehen sich die beiden Aussagen in der Seele widersprechend gegenüber, und sie [die Seele, d. h. die Vernunft] erkennt aus der gegenseitigen Ausschließung der beiden das Verbotensein.

§ 6. Einwand der Epikuräer.

6. Dann sage ich, ich habe Menschen gesehen, die glaubten, daß diese vier Hauptarten der Verbote nicht verboten seien, sondern das Verbotene ist bei ihnen das, was ihnen Schmerz und Kummer macht, und das Sittlich-Gute ist bei ihnen das, was ihnen Vergnügen macht und sie besänftigt. Ich habe nun gegen diese Sentenz eine weitläufige Widerlegung zu geben im IV. Traktat, beim Kapitel von der Rechtschaffenheit [1]); aber ich will hier einen Hauptpunkt davon anführen, indem ich sage, daß der, welcher diese Ansicht hat, alles was ich hier zum Beweise beigebracht habe, aufgiebt, und wer das aufgiebt, der ist ein Unwissender, und seine Belästigung hört für uns auf. Trotzdem will ich mir nicht genügen lassen, bis ich ihn genötigt habe zu sich-widersprechenden und sich-ausschließenden [Konsequenzen]. Ich sage also, daß die Tötung des Feindes zu dem

[1]) Zu Anfang des IV. Traktates stellt Saadja die These auf, daß der Mensch über alle andern geschaffenen Wesen erhaben, und der Mittelpunkt und Pol der sichtbaren Welt sei (wozu er 1. Sam. 2, 8 und Prov. 10, 25 anzieht; s. Landauers Edition p. 147). Bei der Widerlegung der diesbezüglichen Einwände kommt er auf die Unvollkommenheiten, die der menschlichen Natur zeitweilig oder dauernd anhaften, zu sprechen, und erklärt z. B., daß die Krankheiten den Zweck haben, uns zur Reue und Unterwerfung unter Gottes Willen anzuleiten (Job 33, 19: ed. Landauer pag. 149); daß ferner das Schmerzgefühl dazu diene, uns die Strafen der Ewigkeit lebhaft zu vergegenwärtigen (so lehre erst der irdische Schmerz des Brennens die Furchtbarkeit der ewigen Feuerstrafe, Malach 3, 19, ed. Landauer ibid.); und daß die Begierden und Triebe der Natur von Gott eingepflanzt seien, damit er sie durch seine Vernunft beherrsche. (Landauers Edition ibid.)

gehört, was den Tötenden ergötzt und dem Getöteten Schmerz bereitet; und daß das Wegnehmen irgend eines Eigentums und irgend einer Ehefrau zu dem gehört, was den Nehmenden ergötzt, und dem darum Beraubten Schmerz bereitet. Also müßte nach der Meinung dessen, der jene Ansicht hat, jede von diesen beiden Handlungen Vernunft und Unvernunft zugleich sein: Vernunft, weil sie ergötzt den Tötenden und den Stehlenden und den Ehebrecher, und Unvernunft, weil sie dem Gegner davon Schmerz bereitet. Jede Ansicht aber, die auf Gegensatz und innern Widerspruch stößt, die ist hinfällig. Ja dieser innere
Widerspruch kann sich über die beiden [Gegensätze] in einer 117
Person vereinigen, wie Honig, in den etwas Gift gefallen ist; dann gehört das Essen desselben zu dem, was ergötzt und tötet, und das ist dann notwendigerweise Vernunft und Unvernunft zugleich.

§ 7. Nähere rationelle Begründung einiger Gebote der zweiten Klasse

7. Danach sage ich, daß die zweite Klasse das ist, was nach der Vernunfterkenntnis indifferent ist, und erst das Gesetz bringt mit sich das Gebotensein des Einen und das Verbotensein des Andern, und läßt das Übrigbleibende als indifferent in seinem Zustande[1]); das ist zum Beispiel die Auszeichnung eines Tages

[1] In der Einleitung seines Kommentars zu den Proverbien (ed. J. Derenbourg, Paris 1894) definiert Saadja diese Klasse der Gesetze so: الشرايع التى جاء بها الرسول [i. e. Moses] . . . من ضرورة [illegible] Vgl. Steinschneider, Catal. Bodl. 2166/67. — Saadja unterscheidet also 3 Arten menschlicher Handlungen: 1. Indifferente Handlungen, 2. Naturgesetzliche Handlungen (den Vernunftgeboten oder -Verboten entsprechend), 3. Schriftgesetzliche Handlungen (den ausschließlich positiven Geboten oder Verboten entsprechend). Vom ethisch-philosophischen Standpunkte aus ist diese Division vollständig; in biblisch-exegetischer Hinsicht ist aber, der späteren jüdischen Spekulation zufolge, dabei übersehen, daß die Bibel auch ausdrücklich erlaubte Handlungen kennt, daß also die dritte Klasse zweiteilig sei: Schriftgesetzliche ge- oder verbotene und erlaubte Handlungen umfassend. Diese Gedanken hat Bachja ausgeführt, indem er neben der ethischen Einteilung, die oben pag. 17. Anm. 3 erwähnt wurde, eine exegetische Einteilung der gesetzlichen menschlichen Handlungen hergehen läßt. Danach „zerfällt die hl. Schrift bezüglich der menschlichen Handlungen in 3 Teile“: 1) Gebotene Handlungen, die ihrerseits sich teilen in Ausübung innerer und äußerer Pflichten. 2) Verbotene Handlungen, mit derselben Untereinteilung. 3) Erlaubte Handlungen, bei denen Dreierlei zu unterscheiden ist: das Genügende, das Zuviel und das Zuwenig. So Bachja l. c. Buch III, Kap. 4, ed. Fürstenthal, p. [illegible] b ff.

unter Tagen, z. B. des Sabbats und der Feste, und die Auszeichnung eines Menschen unter den Menschen, z. B. des Propheten und des Priesters, und das Verbot des Essens einiger Speisen, und das Verbot sich einigen Personen zu nähern, und das Ausscheiden aus der Gemeinschaft sogleich nach einigen Ereignissen wegen Unreinheit. [Was] diese Grundprinzipien [angeht] und was von ihnen abgeleitet wird und was mit ihnen zusammenhängt, so fand ich, — obgleich der größere Grund [zu ihrem Gebotensein] darin liegt, daß sie als Gebot unseres Herrn angenommen werden, und daß wir dadurch [1]) unserm Nutzen entgegengeführt werden, — doch für die Mehrzahl von ihnen teilweise Nützlichkeitsgründe [2]). Und so will ich denn einige davon begründen, während ich zugleich bekenne: die Weisheit dessen, der gepriesen und erhaben ist, geht über dieses hinaus [3]).

---

[1]) Sc. durch das gehorsame Annehmen des Gebotes.

[2]) Nach Josef ibn Zaddik beruht es nur auf der Schwäche unserer Vernunft, wenn die Begründung der Schriftgebote nicht immer klar erkannt wird; denn, sagt er, „es giebt keines unter ihnen, in welchem nicht ein tiefes Geheimnis und ein feiner Gedanke liege", (שאין אחת מהן שאין לה סוד דק וענין דק); vid. Mikrokosmos etc., IV. Abschnitt (מאמר), ed. Jellinek, p. 61.

[3]) Der hier ausgesprochene Gedanke, daß der Mensch trotz allen Nachdenkens nicht den ganzen Umfang der göttlichen Absichten, die den Geboten zu Grunde liegen, erforschen könne, wird durch eine bei Maimonides erwähnte Legende des Midrâsch illustriert, wonach Salomo aller Gebote Grund und Zweck durchschaut habe mit Ausnahme des auf die Rote Kuh bezüglichen Gebotes. (S. Maimûnî im Führer der Verirrten, III, cp. 26, in der Edition von Munk, pag. נח: und 205). Maimonides selbst widmet der Frage nach dem Zweck der Gebote einen größeren Teil seines genannten Werkes. Nach ihm ist die Unterscheidung zwischen Geboten mit Zweck, משפטים, und solchen ohne erkennbaren Zweck, חקים, eine rein subjective, sofern *wir* nämlich den Zweck davon einsehen oder nicht (l. c. III, cp. 26). Es gebe freilich geistesschwache Menschen, die gerade in dem Fehlen des Zweckes die Göttlichkeit der Gebote erkennen wollten, indem sie in folgender Weise argumentierten: Wenn die Gebote einen sichtlichen Zweck und Nutzen hätten, so wäre es leicht denkbar, daß sie von Menschen gegeben wären; wenn sie aber ohne erkennbaren Zweck sind und keinen Vorteil enthalten, so ist es klar, daß sie nur von Gott kommen können, da die menschliche Reflexion nicht zu so etwas gekommen wäre. Zur Widerlegung der Vertreter dieser Ansicht bemerkt Maimonides: Also hielten sie den Menschen für vollkommener, als seinen Schöpfer, da sie nicht dem Menschen, wohl aber Gott ein Handeln ohne Zweck zusprächen

Rücksichtlich des Nutzens der Auszeichnung einiger Zeit durch Unterlassung der Arbeiten, so liegt darin zunächst ein Gewinn der Ruhe von den zahlreichen Mühen; dann, daß man [es] erreiche, Anteil [zu nehmen] am Wissen und am öfteren Gebet, und daß die Menschen freie Zeit haben, einander zu treffen, indem sie zusammenkommen und sich dabei besprechen über Dinge ihrer Religion, und öffentliche Bekanntmachungen betreffs derselben ausrufen [1]), und was sonst dahin gehört. Zum Nutzen der Auszeichnung eines besonderen Menschen gehört, daß die Mitteilung [einer Lehre] sicherer von ihm angenommen werde, und daß er um seine Fürsprache angegangen werde, und daß die Menschen [durch ihn] im Thun guter Werke ermuntert werden, auf daß sie eine ähnliche Stufe erreichen, wie er [2]), und daß er sich bekümmere um die Vervollkommnung der

---

(l. c. III, cp. 31, ed. Munk, pag. סח und 247). Seine eigene Ansicht, die er dann weitläufig erklärt und begründet, geht dahin, daß man wohl den Zweck eines Gebotes in seiner Allgemeinheit (جُمْلَة) ergründen könne, z. B. den Zweck eines Opfers, daß dagegen die Einzelbestimmungen bezüglich der Zeit, der Beschaffenheit (Farbe u. s. w.) des Tieres rein zufälliger Natur seien.

[1]) Noch jetzt werden in manchen Gegenden (besonders in Polen) in den orthodoxen Synagogen alle Gemeinde-Angelegenheiten öffentlich bekannt gemacht. Ibn Thibbons Übersetzung כָּרוֹז hat zwar außer der Bedeutung des Bekanntmachens auch noch die des Predigens, und so fassen es auch einige jüdische Autoren an dieser Stelle auf, aber mit Unrecht, da das arabische Wort diesen Sinn wohl nicht hat.

[2]) Eine ähnliche Stufe, nämlich in der sittlichen Vollkommenheit. Daß letztere nicht nur im Thalmud, sondern auch bei allen jüdischen Religionsphilosophen als eine notwendige Vorbedingung für die Berufung zum Prophetenamte angesehen wurde, erwähnt auch Maimonides, der überhaupt drei Vorbedingungen aufstellt, (nämlich eine gut veranlagte Phantasie, vortreffliches Erkenntnisvermögen und hervorragende sittliche Güte, l. c. II, cp. 32, bei Munk pag. עג b und 259 seq.), und über die Ansichten Anderer berichtet, daß selbst die, welche die beiden ersten (natürlichen) Vorbedingungen leugneten, doch ausnahmslos die Notwendigkeit der ethischen Güte zugaben (l. c. ibid., bei Munk pag. עג und 260). Worin letztere hauptsächlich bestehen müsse beim Propheten, erörtert Abraham ben David in der Ha-Emuna ha-rama ed. Weil, pag. 94: „Die Haupttugenden aber, die vor allem von einem Propheten gefordert werden, sind Rechtlichkeit und Demut. Beide zeigten sich in dem Charakter des ersten der Propheten (Moses) sogleich beim Anfange seines Auftretens. Die Rechtlichkeit wird bestätigt in jenen Worten: Und er sprach zu dem Bösewichte: Warum schlägst du deinen Nächsten?

Menschen, weil er dazu geeignet ist; und was [sonst] nach dieser Richtung geht. Und zum Nutzen des Verbotes, einige Tiere zu essen [1]) gehört, daß er [sc. der Mensch] sie nicht gleichsetze [2]) dem Schöpfer, da es nicht angehen würde, daß Er frei gäbe ein Essen dessen, was Ihm gleich ist, und nicht [angehen würde], daß es [sc. das Essen dessen, was Gott gleich ist] ihn [den Menschen] verunreinigte; und aufdaß der Mensch nicht etwas davon anbete, da er doch unmöglich anbeten kann, was Er ihm als Nahrung gegeben hat, und was Er für ihn als verunreinigend bestimmt hat. Und betreffs der Nützlichkeit des
118 Verbotes, gewissen Frauen beizuwohnen: was die Frau eines

(Exod. 2.) Von seiner Demut aber legt folgende Stelle Zeugnis ab: Der Mann Mose war demütiger, als jeder andere Mensch. Überhaupt, wenn man den Psalm Davids prüft: „Herr, wer darf in deinem Zelte wohnen?", so wird man finden, daß sämtliche dort geforderte Eigenschaften auf Rechtlichkeit und Demut abzielen."

[1]) Dadurch, daß der Genuß einiger Tiere verboten wurde, waren eo ipso alle übrigen Tiere zum Essen freigegeben: eine dritte Art von Tieren giebt es dann nicht. Saadja unterscheidet nun einen doppelten Grund oder Zweck für jenes Verbot: 1. damit die Menschen sich Gott nicht in Tiergestalt vorstellten, لئلّا يشبّهوا; 2. damit sie nichts derartiges anbeteten, لئلّا يعبدوا. Wenn man sich diese Gedanken vor Augen hält, so ergiebt sich das Argument Saadjas sehr leicht:

Alle Tiere sind entweder gesetzlich unrein oder gesetzlich eßbar.

Das Unreine und das Eßbare kann nicht gottähnlich oder anbetungswürdig sein.

Ergo: Kein Tier kann gottähnlich oder anbetungswürdig sein.

Der Text bietet nur insofern eine Schwierigkeit, als das Subject zu يعبدوا nicht gleich in die Augen fällt. — Geradezu unglaublich ist es aber, was Fürst in seiner „Übersetzung" daraus macht (l. c. p. 203): „Der Zweck, daß manches von den zum Essen erlaubten Tieren, wie gewisse Fettstücke, verboten wurde, liegt darin, damit die Menschen nicht Gott gleich sein sollen und das genießen, was Ihm geopfert wurde, denn Gott kann nicht gestatten, das zu genießen, was nur Ihm auf den Altar gehört: ebensowenig das Unreine, damit es den Menschen nicht verunreinige. Es liegt darin auch eine mittelbare Untersagung des Tierdienstes" etc. — Von all dem steht auch bei Ibn Thibbon, der ja sehr wörtlich übersetzt, garnichts. Julius Fürst aber fügt in einer Anmerkung hinzu: „Im Original hat diese Stelle viele Schwierigkeiten, die durch diese tiefeingehende Übersetzung nun gehoben sind"!

[2]) Das zum Verständnis notwendige Objects-Suffix muß im arabischen Text ergänzt werden; Ibn Thibbon fügt es ausdrücklich hinzu: שידמוהו. Ein schweres Mißverständnis ist es aber bei Thibbon, daß er statt „freigeben" das Wort יכריח — zwingen setzt.

[andern] Mannes angeht, so verhält sich das gemäß dem, was wir vorausgeschickt; und was die Mutter und die Schwester und die Tochter angeht, so würde, indem ja die Notwendigkeit dazu führt, mit ihnen abgeschlossen zu leben, das Freigeben ihrer Verehelichung begierig machen in der Unzucht mit ihnen; ferner [ist ein Grund dieses Verbotes], damit nicht wegen einer schönen Gestalt Verführung von seiten ihrer Verwandten stattfinde, und daß nicht wegen einer häßlichen Gestalt in diesem Fall Verstoßung stattfinde mit Rücksicht darauf, daß ihre Verwandten keine Neigung zu ihr haben. Und zum Nutzen des Unreinen und der Reinheit gehört, daß der Mensch sich verdemütige bei sich selber[1]); und damit das Gebet bei ihm an Ehrfurcht gewinne, nachdem es ihm eine Zeit lang versagt war; und damit das Heiligtum bei ihm an Ehrfurcht gewinne, nachdem es ihm eine Zeit lang unzugänglich war; und damit sein Herz sich sammele in der Gottesfurcht. Wenn man nach diesem Beispiel den meisten dieser gehörten (= positiven) Gebote nachgeht, findet man für sie vielerlei an teilweiser Begründung und nützlichem Anlaßgeben; die Weisheit des Schöpfers aber und Sein Wissen ist höher als alles, was die vernünftigen Wesen erreichen können, wie Er sagt: „Denn so hoch, wie der Himmel über der Erde ist, so sind hoch Meine Wege über euren Wegen." (Isai. 55, 9.)

[1]) Die Konjektur Landauers hierzu: من هيبة = „aus Ehrfurcht" ist sehr kühn und gar nicht notwendig. Die Lesart des cod. m. מנהו ובה ist zwar schwer verständlich; ich möchte für sie als Konjektur empfehlen: مِنْ نحو وبهِ (vgl. in Landauers Edition pag. 142 lin. 11 die ähnliche Konstruktion: يَعْنِى مِنْ نحو جَوانِبِهِ. Wahrscheinlicher ist es aber, daß hier der cod. M die bessere Lesart hat: מנה ובה, und daß Saadja damit eine der thalmudischen und rabbinischen Terminologie angehörige Formel angewandt hat: מִנֵּהּ וּבֵהּ = von selbst, aus sich heraus. Diese Annahme wird auch durch Ibn Thibbons Auffassung bestätigt, der den Sinn jener Formel genau durch die erklärenden Worte wiedergiebt: מעצמו ומבשרו.

[Kapitel II.]

[Von der Mitteilung des göttlichen Gesetzes.]

§ 8. Notwendigkeit der Propheten.

8. Da ich nun dieses Kapitel von den beiden Klassen der Gebote, nämlich der Vernunft- und der gehörten Gebote besprochen habe, so ist es am Platze, daß ich erkläre, was für ein Bedürfnis zu Gesandten und Propheten vorliegt, weil ich gehört habe, daß Leute sagten[1], kein Bedürfnis liegt bei den Menschen vor zu Gesandten, indem ihr Verstand für sie genügt, daß sie sich auf dem rechten Wege halten mittelst dessen, was in ihm [sc. dem Verstande] betreffs des Gut und Böse enthalten ist. Darum wandte ich mich zum Prüfstein der Wahrheit, und erkannte dadurch, daß, wenn die Sache wäre, wie sie sagen, der Schöpfer es doch ist, der es besser weiß [= es besser wissen müßte], und der keine Propheten schicken würde, da Er nichts thut, was keinen Zweck hat. Danach betrachtete ich aufmerksam den Gedanken, daß die Geschöpfe der Propheten dringend bedürfen, nicht nur wegen der gehörten Gebote, damit sie ihnen dieselben mitteilen, sondern wegen der Vernunftgebote, weil das Handeln danach nicht vollkommen möglich ist ohne Gesandten, welche die Menschen dazu anhalten. Dahin gehört,
119 daß die Vernunft zwar ihr Urteil zu Gunsten Gottes abgiebt bezüglich der Dankbarkeit für Seine Gnade; aber sie determiniert für diese Dankbarkeit nichts Bestimmtes an Worten und Zeit und Art und Weise; darum waren Propheten notwendig, die es dann determinierten und Gebet benannten, und dafür Zeiten und bestimmte Worte und bestimmte Umstände und das Nehmen einer bestimmten (Gebets-) Richtung festsetzten. Dahin gehört, daß die Vernunft den Ehebruch mißbilligt, aber keine genaue

---

[1] Guttmann (l. c. pag. 139/40 und Anm. 1 auf pag. 140) weist mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit nach, daß Saadja hier die später von ihm ausdrücklich genannten Brahmanen meine. In der That scheinen die Lehren derselben den arabischen — und damit auch den jüdischen — Philosophen durchaus nicht unbekannt gewesen zu sein, da Schahrastani sehr eingehend über sie berichtet, und dabei im Besonderen auch (pag. 445, Haarbr. II, p. 355/56) die Leugnung des Prophetenamtes erwähnt.

Bestimmung angiebt, wie die Frau mit dem Manne fest verbunden wird, so daß sie seine rechtmäßige Frau werde, ob das geschieht nur durch Worte oder nur mit Geld, oder nur durch ihre Einwilligung und die ihrer Eltern, oder durch Zeugenschaft von zwei oder zehn, oder durch Erklärung darüber vor dem gesamten Volke des Ortes, oder durch Abgeben einer auf sie bezüglichen Unterschrift [1]), oder durch Einprägung eines Zeichens mit einem eisernen Werkzeug. Darum gaben die Propheten das Gebot von Morgengabe, Ehekontrakt und Zeugen [2]). Dahin gehört, daß der Verstand den Diebstahl verwirft, aber nicht bestimmt, wie bei den Menschen das Vermögen entsteht, sodaß es ihr Eigentum werde, ob vermittelst der Kunst[fertigkeit] oder vermittelst des Handels oder nach Art der Erbenden oder von seiten der allen zustehenden Dinge [3]), z. B. Jagd zu Lande und zu Wasser, und ob durch Zahlung des Preises der Kauf verpflichtend [geworden] ist oder durch Besitzergreifung der gekauften Waren, oder durch Worte allein; und die übrigen Zweifel, die bei diesem Gegenstande vorkommen, und das ist in der That ein Langes und Breites. Darum geben die Propheten in all' diesen Punkten einen gerechten Entscheid. Dahin gehört [ferner] das Wiedergutmachen des Verbrechens, und daß die Vernunft einsieht, daß jeder Verbrecher sein Vergehen wieder gut machen muß, aber sie determiniert das Wiedergutmachen nicht, ob das durch bloßen Tadel geschehe, oder zugleich durch Beschimpfung, oder auch noch durch Schläge, und wenn durch

---

[1]) Vgl. Dozy, l. c. II, p. 164. علم II en parlant du Sultan: mettre son apostille sur un diplome; علامة: signature, souscription, qui sert à rendre valides les documents.

[2]) Es ist ungenau, wenn Saadja hier שְׁטָר Dokument, עֵדוּת Zeugnis, und מֹהַר Morgengabe als prophetische (biblische) Gebote bezeichnet, da sie thalmudischen Ursprungs sind, und nur indirekt, zum Teil durch bloße Analogie (גְּזֵירָה שָׁוָה) aus der hl. Schrift hergeleitet werden. — Bei dem Zweifel über die „Zeugenschaft von 2 oder 10" hatte Saadja jedenfalls Deut. 19, 15 und Ruth 4, 2 im Sinne, wo es an ersterer Stelle heißt: In ore duorum aut trium testium stabit omne verbum, während nachher, wo es sich um die Heirat mit Ruth handelt, Booz 10 Zeugen nimmt: Tollens autem Booz decem viros de senioribus civitatis etc.

[3]) D. h., durch Occupation derselben.

Schläge, wie viel ihr Maß, — und ebenso das Beschimpfen und der Tadel, — oder ob es nur durch den Tod [Hinrichtung] genügende Sühne findet; und ob die Strafe aller, die ein Vergehen begangen haben, eine ist, oder ob einige derselben [Strafen] verschieden sind von andern. Darum legten die Gesandten für jedes Vergehen eine Sühneleistung je nach seinem Wesen auf, faßten einige derselben [Vergehen] mit anderen zusammen nach bestimmten Umständen, und setzten für einige einen Zwang, Geld zu bezahlen, fest.

Wegen dieser Dinge nun, die wir aufgezählt haben und ähnlicher bedürfen wir der Sendung der Propheten, weil wenn wir darin [sc. in jenen Dingen] unseren Meinungen überlassen wären, unsere Bestrebungen verschieden wären und wir in keiner Sache einig würden. Dann was die gehörten Gebote betrifft, [so ist das] gemäß dem, was wir erörtert haben [1]).

[1]) Sc. daß diese Gebote überhaupt nicht aus der Vernunft allein hergeleitet werden können; vgl. oben pag. 23 seq. Übrigens giebt Saadja in seiner Einleitung noch einen weiteren allgemein gültigen Grund für die Notwendigkeit des Prophetenamtes bezw. der Offenbarung. Auf die Frage nämlich, weshalb Gott die durch die Vernunft erkennbaren Wahrheiten der Religion auch noch durch prophetische Offenbarung uns mitteile, erwidert er, daß der menschliche Intellekt zur Erforschung der Religionswahrheiten ohne die Offenbarung längere Zeit nötig haben würde, und nun doch inzwischen nicht ohne Religion leben dürfe: auch sei nicht jeder zu derartigen Forschungen genügend begabt, mancher auch aus andern Gründen nicht dazu geeignet, wie z. B. Frauen und Kinder, mancher gerate dabei in Irrtum, wieder andere ermangelten der Ausdauer und ließen die langwierige Untersuchung auf halbem Wege fallen. Um nun all' diesen Übelständen vorzubeugen bezw. ihre schädlichen Folgen zu verhüten, sei die prophetische Belehrung notwendig gewesen (s. Landauers Edition p. 21). Diese Begründung der moralischen Notwendigkeit eines geoffenbarten Gesetzes hat später Bachja wieder aufgenommen, indem er sie auf die thatsächliche Geschichte der Offenbarung anwandte. In den Chobot etc., Buch III, Kap. 3 (ed. Fürstenthal, p. פח a) sagt er von der hl. Schrift: „Zwar enthält sie auch Vernunftgebote; dies geschah aber deshalb, weil das Volk, dem das Gesetz damals gegeben wurde, in tierischen Lüsten versunken war, und zu wenig Einsicht besaß, um viele Vernunftgebote zu ergründen". Die vollständige Durchführung dieses Gedankens mit Bezug auf die Heilsgeschichte Israels findet sich im IX. Buche der Chobot, Kap. 7 (ed. Fürstenthal, p. רעט seqq.), wo er in der historisch fortschreitenden Vermehrung der religiösen Gesetze und Einrichtungen ein pädagogisches Gegengewicht gegen die zunehmende Verweltlichung des Volkes sieht. Wir führen die hauptsächlichen Marksteine dieser Entwicklung an: „Da bei

§ 9. Die Beglaubigung der Propheten bei den Menschen geschieht durch Wunder.

9. Da ich nun erklärt habe, wie die Notwendigkeit fordert, daß Er Propheten schicke, gehört es sich, daß ich diesem [Gegenstande] die Darstellung folgen lasse, wie ihre Sendung bei den übrigen Menschen Glauben fand. Ich sage nun, da die Menschen wissen, [wie weit] ihre Macht und Fähigkeit [geht], nämlich daß die Unterwerfung der Elemente [1]) und die Verwandlung der Substanzen [2]) ihnen nicht möglich ist, daß sie vielmehr zu schwach dafür sind, weil das Thaten sind, die nur ihrem Schöpfer [zukommen], da Er die verschiedenartigen Elemente zwingt, sodaß Er sie in eins zusammenschafft, (während ihre Natur gegenseitige Abneigung ist), und ihre einfachen Wesenheiten so verändert, daß nach ihrer Vereinigung keine ungemischte Natur von ihnen [sc. den Elementen] mehr existiert [3]),

---

Henoch, Noah, Abraham, Hiob und seinen Freunden die klare Vernunft vorherrschte, die sinnlichen Begierden aber nur schwach waren, . . . so waren bei ihrem starken Glauben an Gott wenige Gebote hinreichend. Als später ihre Nachkommen nach Ägypten zogen . . ., verstärkte sich ihre Sinnlichkeit; sie bedurften daher einer Absonderung, die dem entgegengesetzt war . . . Als sie später Kanaan erobert hatten, ergaben sie sich den Annehmlichkeiten des Lebens, und je kultivierter der Boden, desto öder ward der Verstand (Deut. 8, 12). Sie bedurften daher einer starken Absonderung, um ihren Begierden zu widerstehen, z. B. der Lebensart des Nasiräers und der Prophetenschüler; und so nahm in den folgenden Generationen die Vernunft immer mehr ab, und die Leidenschaft immer zu." Ein innerer Fortschritt gegenüber dem in Rede stehenden saadjanischen Gedanken liegt freilich nicht in diesen Ausführungen Bachjas: nicht in philosophischer Beziehung, weil der richtige allgemeine Gesichtspunkt Saadjas in der Beurteilung der Notwendigkeit positiver Gesetze durch die historische Spezialisierung nur verengt wird; und nicht in exegetischer Hinsicht, weil die Entwicklung der Offenbarung auf einseitige, moralisch-praktische Begründung zurückgeführt wird. Aber in diesem letztgenannten Punkte ist Bachja ein getreuer Schüler Saadjas, der ja auch die hl. Schrift nur als Moralbuch aufgefaßt wissen wollte. (Vgl. die Einleitung Saadjas zu seinem Psalmenkommentar.)

[1]) Vgl. Ibn Thibbon an dieser Stelle: הַטְּבָעִים = Naturkräfte.

[2]) Vgl. Ibn Thibbon: עֲצָמִים = Stoffe, Substantiae.

[3]) Nach aristotelischer (und scholastischer) Physik sind Feuer, Wasser, Erde, Luft chemisch einfache Elemente (*στοιχεῖα*), aus deren Mischung die übrige Körperwelt entstand. Der Inhalt dieser langen Satzperiode ist: der Mensch beherrscht die Elemente nicht, aber Gott beherrscht sie, wie er gezeigt hat durch die Erschaffung bezw. Bildung der Welt. Die Einzelwesen der Körperwelt, z. B. Mensch, Pflanze, sind nämlich aus den an und für sich einander widerstrebenden Elementen von Gott harmonisch zusammengesetzt. Aus diesem Gedanken wird dann in dem kleinen Nachsatz der Periode der

sondern ein anderes Ding erscheint, welches den ungemischten Naturen äquivalent ist, (ich will sagen, was den Menschen angeht und die Pflanze oder dem ähnliche Körper), so [1]) ist es notwendig, daß dieses bei ihnen [sc. den Menschen] als Zeichen schöpferischen Wirkens gelte. Jedem Propheten nun, den der Schöpfer für Seine Botschaft auserwählt, hat Er seinen Weg so angeordnet, daß Er ihm eines von diesen Zeichen mitgiebt, sei es eine Unterwerfung von Elementen, — wie das Behindern des Feuers, daß es brenne, und das Zurückhalten des Wassers, daß es fließe, und das Anhalten der Himmelskörper in ihrem Laufe, und was dem ähnlich ist, — oder eine Verwandlung des Wesens, wie das Belebte umgewandelt wird zu Unorganischem und das Unorganische zu Belebtem, und das Wasser zu Blut und das Blut zu Wasser. Wenn Er also ihnen [sc. den Propheten] verleiht, eines von diesen Zeichen [zu thun], so müssen die Menschen, die es sehen, ihn als überlegen betrachten, und dem, was er zu ihnen spricht, Glauben beimessen, weil der Allweise ihm Sein Zeichen nicht verleihen würde, wenn er nicht vertrauenswürdig vor Ihm wäre.

Diese Darlegung beruht nun [zunächst] darauf, daß sie im Vernunfterkennen begründet ist; sodann ist sie auch in den Texten der hl. Bücher enthalten, gemäß dem, was du weißt von der Geschichte unseres Rabbi Moses und der Wunderzeichen, welche ihm gegeben wurden, — worüber ich mich kurz fasse, ohne es hier zu erwähnen, — und gemäß dem, was erklärt ist im Text des Buches וא״ ש״ [Exodus] und andern Texten und ihrem Commentar, und wie er zu seinem Volke
121 sagt: „Die großen Wunderthaten, welche deine Augen sehen". (Deut. 7, 19.) Darum sind die Diener [Gottes], welche es [2]) für wahr halten und ihm Glauben schenken, die Tugendhaften, wie er [d. hl. Text] sagt: „Er that die Zeichen vor den Augen des Volkes, und das Volk glaubte" (Exod. 4, 30); und die,

Schluß gezogen, daß „dieses (sc. die Beherrschung der Elemente) als Zeichen schöpferischen, göttlichen Wirkens" gelten müsse. Der folgende Satz enthält dann die Anwendung auf die prophetischen Wunder.

[1]) Beginn des Nachsatzes!

[2]) Sc. die göttliche Offenbarung.

welche es nicht für wahr halten und keinen Glauben schenken, sind die Irrenden; und gemäß dem, was du weißt über die Geschichte derer, von denen gesagt wird: „Denn sie glaubten nicht an Gott“ [1]). (Ps. 78, 22.)

10. Es ist nun notwendig, daß ich hier ein Wort hinzufüge, um die Wahrheitsbeweise [der Propheten] ganz zu umfassen, nämlich daß der Schöpfer — Preis und Ehre — kein Wesen verwandelt, ehe Er das Volk aufgefordert hat, seine Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß Er es verwandeln werde. Der Grund davon ist, daß sie Seinem Propheten Glauben schenken sollen, und was den Fall angeht, daß ein [solcher] Grund nicht vorhanden ist, so liegt auch keine Ursache vor, irgend eine Wesenheit zu verwandeln. Denn wenn wir das glaubten [2]), würden die Wahrheitsbeweise für uns verderblich, indem ein jeder von uns, wenn er in seine Wohnung und zu seiner Familie zurückkehrte, nicht [davor] sicher wäre, daß der Allweise das Wesen der beiden

§ 10. Gott muß das Wunder vorher ankündigen.

[1]) Auch Bachja giebt als Zweck der biblischen Wunder an die Bestätigung der Propheten, insbesondere des Moses (nach Exod. 14, 13). Von besonderem Interesse ist es aber, daß er auch moralische Wunder als beweiskräftig anerkennt und ein solches Wunder in der gegenwärtigen Lage des Judentums sieht, welches überall hin zerstreut, und doch eine religiöse und nationale Einheit geblieben sei. Die Stelle lautet (Chobot II. Buch, Kap. 5, ed. Fürstenthal. p. כב b): „Wenn aber einer in jetziger Zeit zu einer ähnlichen Überzeugung gelangen will, so braucht er nur unsere Lage unter den Nationen seit dem Exil mit den Augen der Wahrheit zu betrachten und unsere geordneten Zustände mitten unter ihnen, obwohl wir mit ihnen bekanntermaßen gar nicht übereinstimmen, gemäß der Versicherung unseres Schöpfers Lev. 26, 44 . . .“ etc. — Gründlich und für die jüdische Scholastik wertvoll ist die ausführliche Erörterung über den Zweck, die Notwendigkeit des Wunders und die dem Propheten übertragene Wundermacht bei Abraham ben David in seiner Emuna Rama, II. Teil, Grundlehre 5, Abschnitt 1, ed. Weil, p. 73 des hebräischen und p. 91—92 des deutschen Teiles; ferner ibid. Abschnitt 2, pag. 80 bezw. 101 f. und Grundlehre 6, Abschnitt 1, pag. 92 bezw. 117—118.

[2]) D. h.: Wenn wir glaubten, daß Gott eine Umkehrung der Naturordnung vornehme ohne den Grund, die Prophetie zu bestätigen, und daher auch ohne vorherige Ankündigung des Wunders, so würde sogar in den wichtigsten Familien- und Rechtsverhältnissen Unsicherheit Platz greifen, da man bei Personen und Sachen jeden Augenblick mit der Möglichkeit einer Wesensverwandlung rechnen müßte. Um eine solche Unsicherheit zu verhüten, kündige Gott seine Wunder vorher an.

verändert hätte, und daß sie beide etwas anderes wären, als was er verlassen hatte; und ebenso, wenn er ein Zeugnis über jemanden abgelegt, oder ein Rechtsurteil gegen ihn ausgesprochen hätte. Aber wir müssen im Gegenteil glauben, daß der Herr die geschaffenen Wesen in ihrem gegenwärtigen Zustande nicht verwandeln werde außer nach einer Aufforderung, die Aufmerksamkeit darauf zu richten.

§ 11. Die Propheten müssen den anderen Menschen gleich sein.

11. Dann sage ich, der Vernunft zufolge ist es unzulässig, daß die Gesandten an die Menschen Engel seien, weil die Menschen den Umfang des Könnens der Engel nicht kennen betreffs dessen, was ihnen möglich ist und wozu sie zu schwach sind[1]; wenn sie daher Wunderzeichen thäten für die Menschen, so würden [diese] vermuten, daß die Natur aller Engel so beschaffen sei, und infolge dessen würde es ihnen nicht authentisch gewiß, daß jenes Zeichen von seiten des Schöpfers herkäme. Aber wenn die Propheten Menschen sind, uns gleich, und wir finden, daß sie vollführen, wozu wir zu schwach sind, und was nur von einer That des Schöpfers herkommen kann, dann haben sie die Botschaft von Seinem Worte authentisch bewiesen. Und ich füge hinzu: Wahrlich, aus diesem Grunde hat er mit dem Tode keinen Unterschied gemacht zwischen den Gesandten und den übrigen Menschen, damit die Menschen nicht vermuten, daß es jenen, wie es ihnen möglich sei, immerfort am Leben erhalten zu bleiben im Gegensatz zu ihnen [sc. den Menschen], ebenso möglich sei, Wunderzeichen zu thun im Gegensatz zu ihnen [sc. den Menschen]; und aus demselben [Grunde] hat Er sie nicht ausgenommen vom Essen und Trinken und Heiraten,
122 damit kein Zweifel auf ihre Zeichen falle und die Menschen nicht denken, dieses Ausgenommensein gehöre zu ihrer Natur, und wie [das Ausgenommensein] ihnen zur Verfügung stehe, so ständen ihnen auch die Zeichen zur Verfügung. Ebenso ver-

[1]) Die Angelologie ist bei Saadja noch nicht entwickelt. Eingehend wird sie — vor Maimuni — behandelt von Abraham ben David in der Emuna Rama, im II. Hauptteil, Grundlehre 4, Abschnitt 1 (:das Dasein der Engel wird bewiesen durch ihren Einfluß auf die Denkthätigkeit des Menschen.) und Abschnitt 2 (:Das Dasein der Engel wird bewiesen aus der Bewegung des Himmels); in der Ausgabe von Weil S. 57—62 des hebräischen, 72—7 des deutschen Teiles.

bürgt Er ihnen ferner nicht die immerwährende Gesundheit des Leibes, und nicht vieles Hab und Gut, und nicht Nachkommenschaft, und nicht den deckenden Schutz vor Unterdrückung durch solche, die gegen sie gewaltthätig sind mit Schlägen oder Schimpfen oder Töten; denn wenn er das thäte, wäre es möglich, daß die Menschen dieses zurückführten auf eine besondere Eigentümlichkeit in ihrem Körperbau, wegen deren sie hervorragten aus der Sphäre der übrigen Menschen, indem sie [sc. die Menschen] sagen würden: Wie sie wegen dieses Zustandes notwendigerweise [1]) hervorragen, ebenso notwendigerweise haben sie Macht über das, wozu wir zu schwach sind. Deshalb sage ich, — und Seine Weisheit ist über alle Worte [erhaben] —, Er hat sie in all' ihren Zuständen gelassen gleich wie die übrigen Menschen, läßt sie aber hervorragen aus ihrer Gemeinschaft, insofern er ihnen Macht giebt über das, wozu alle Menschen zu schwach sind, damit Seine Zeichen authentisch gewiß seien, und Seine Botschaft auf festem Grunde stehe. Ich füge hinzu: Deswegen hat Er ihnen auch nicht verliehen immerfort Wunder zu thun, und das Abwesende stets zu wissen, damit das gewöhnliche Volk nicht vermute, es sei in ihnen eine besondere Eigenschaft, die das notwendig mit sich bringe; sondern Er hat ihnen nur verliehen, solches zu gewissen Zeiten zu thun und solches in gewissen Augenblicken zu wissen, sodaß dadurch offenbar wird, daß es ihnen von seiten des Schöpfers gegeben wurde, und nicht von seiten ihrer selbst herrührt; darum dem Allweisen Lobpreis und Heiligkeit.

Das aber nun, was mich zur Darlegung dieser subtilen Dinge an dieser Stelle veranlaßte, war [der Umstand], daß ich Leute und die Gedanken derselben kennen lernte, die auf Grund ihrer Ansichten diese Dinge ableugnen, sodaß einige von ihnen sagten: „Ich leugne, daß der Prophet sterbe, wie die übrigen Menschen“, und andere leugnen, daß er Hunger und Durst habe, und andere leugnen, daß er die Ehe vollziehe und zeuge, andere leugnen, daß ihn Gewaltthat und Unrecht treffe, andere leugnen,

---

[1]) D. h. konsequenterweise; das Hervorragen ist die Konsequenz ihres besonderen Zustandes.

daß ihm etwas von den geschaffenen Dingen unbekannt sei. Infolgedessen fand ich, daß alles, was jene sagen, Unrecht und eitel und ungerecht sei; und es wurde mir im Gegenteil gewiß, daß die Weisheit in dem, was der Schöpfer bezüglich Seiner Propheten gethan hat, ebenso groß ist, wie Seine übrigen Werke,
123 wie er[1]) spricht: „Denn gerade ist das Wort des Herrn und alle Seine Werke in Treue“ (Ps. 33, 4), und er sagt [ferner]: „Sie aber wissen nicht die Gedanken des Herrn und verstehen nicht Seinen Ratschluß“. (Mich. 4, 12.)

§ 12. Woran erkennen die Propheten selbst ihre Inspiration?

12. Ich dachte auch darüber nach, daß der Prophet gewiß ist [darüber], daß das Wort, was er hörte, von Gott kommt, ehe er es vor dem Volke auf Seinen Herrn zurückführt. Das geschieht [dadurch], daß Er ihm irgend ein Zeichen erscheinen läßt, welches anfängt zugleich mit dem Anfang der Offenbarungsrede, und aufhört bei dem Aufhören derselben; und das ist entweder eine Feuersäule oder eine Wolkensäule oder glänzendes Feuer, verschieden von den gewöhnlichen Leuchtkörpern[2]). Wenn daher der Prophet dieses in der Weise sieht, so weiß er sicher, daß die Rede von Gott kommt[3]). Und oft sah es auch

[1]) Sc. أَلنَّصُّ, der hl. Text.

[2]) Was Saadja hier mit dem „glänzenden Feuer, verschieden von andern Leuchtkörpern“ meint, erhellt aus einem Abschnitte des II. Traktates. Dort wendet er nämlich die zehn aristotelischen Kategorien — negativ oder positiv — auf das Wesen Gottes an, und stellt bei Besprechung des *ποσόν* den Einwand aus der hl. Schrift auf, daß doch Gott in menschen-ähnlicher Gestalt mit einem Throne von Licht sich den Propheten gezeigt habe: also müsse Gott Körperlichkeit und Quantität zukommen. Darauf erwidert Saadja, daß sowohl jene Gestalt, als der Thron und die übrige glänzende Umgebung von Gott aus Licht, من نور, geschaffen sei, eigens zu dem Zweck, um den Propheten von der Wahrheit und Göttlichkeit der Offenbarung zu überzeugen. Bei den Propheten wurde diese Gestalt כבוד ה׳ und bei den Weisen [des Thalmud] שכינה genannt (S. Landauers Edition pag. 99.) Bei der Kategorie des *κεῖσθαι* kommt Saadja nochmals darauf zurück und erklärt, daß die Worte der hl. Schrift, wo von einem Herabsteigen (Exod. 34, 5) oder Weggehen (Gen. 18, 33) Gottes die Rede sei, von der שכינה verstanden werden müßten.

[3]) Der Prophet ist also rein passiv und receptiv bei dem Akte der Offenbarung oder Inspiration. In dieser Lehre weicht Saadja ab von der thalmudischen Doktrin, der sich die späteren Philosophen, namentlich Abraham ben David (in der Emuna rama, II. Teil, V. Grundlehre, I. Abschnitt, ed. Weil,

das Volk; wie das Volk des Moses — wenn er sich von ihnen trennte, um an den Ort der Offenbarung zu kommen — zu stehen und in die Luft zu schauen pflegte (indem ihre Augen auf Moses [gerichtet waren]), und sie war rein von jeglichem

---

pag. 73 des hebräischen und pag. 92 des deutschen Teiles) und Maimûnî bei der Erklärung der Prophetie wieder enger anschließen. Sie geben nämlich dem Propheten beim Schauen der Offenbarung einen weiten Spielraum zur Bethätigung seiner persönlichen Eigenart und Fähigkeiten. Was Maimonides angeht, so erhellt das schon aus den von ihm aufgestellten (oben genannten) Vorbedingungen, die ein Prophet haben muß: Vortrefflichkeit der Phantasie und des Verstandes. Bezüglich der thalmudischen Lehre aber braucht man zum Beweise nur auf zwei oft erwähnte Aussprüche hinzuweisen: חֲלוֹם אֶחָד מִשִּׁשִּׁים לִנְבוּאָה (Thalm. Babl., Berâchôth, fol. 57 b) und נוֹבֶלֶת נְבוּאָה חֲלוֹם (Rabba bar Nachmânis Berêschith. sect. 17 u. 44); d. h.: „Der Traum ist ein sechzigster Teil der Prophetie“, und „Eine unreif abgefallene Frucht der Prophetie ist der Traum“; zwei Vergleiche, die Maimonides (l. c. II cap. 26, bei Munk pag. עח und 283) so commentiert: „In der That ist die unreife Frucht dieselbe, wie die Frucht selbst, außer daß sie gefallen ist vor ihrer Vollendung und vor ihrer Ausreifung; ebenso ist die Thätigkeit der Phantasie während des Schlafes dieselbe, wie im prophetischen Zustand, nur daß sie noch nicht hinreichend und noch nicht zu ihrem Ziele gelangt ist“. Man kann nicht umhin, die Auffassung des Maimonides von der Prophetie rationalistisch zu nennen, da er das übernatürliche Moment derselben gänzlich verkennt. Er weist zwar die Ansicht der arabischen Peripatetiker zurück, welche die Prophezeiung für eine natürliche Folge der Entfaltung intellektueller und moralischer Eigenschaften erklärten — (oder, wie Maimonides es l. c. II, cap. 32, bei Munk pag. עב u. 261 ausdrückt: Die Prophetie sei nach jenen eine durch Übung gewonnene Umsetzung der natürlichen Fähigkeit aus ihrer Potentialität in den Akt) —, gleich darauf aber sagt er, daß seine Ansicht nur in einem Punkte davon verschieden sei, sofern nämlich Gott diese natürliche Entwicklung oft nicht zum Zielpunkt kommen lasse, sondern ein Hindernis entgegenstelle, und zwar ähnlicherweise, wie er die Soldaten des syrischen Königs (II Reg. 6, 18) gehindert habe, den Elisäus zu suchen. — Während Saadja das objektiv-übernatürliche Moment der Prophetie einseitig ins Auge faßte, Maimonides aber das menschlich-subjektive zu sehr betonte, versucht Jehuda ha-Levi beide miteinander zu vereinigen. Er vergleicht die Prophetie mit der Seele, dem Lebensprinzip, das als forma substantialis das Wesen und die Thätigkeit der vegetativen, animalischen und rationalen Geschöpfe bestimmt. „Der göttliche Geist, sagt er, erschaut sich gleichsam den, der würdig ist, daß er sich auf ihn niederlasse und ihm Gott sei, nämlich den Propheten; ähnlich wie der Verstand sich diejenigen erschaut, deren körperliche und seelische Beschaffenheit von der Art ist, daß er in ihnen im vollkommensten Maße als in Philosophen zur Erscheinung komme, wie die (animalische) Seele sich diejenigen Körper erschaut, deren Beschaffenheit sie zu einer höheren Stufe befähigt, sodaß sie in ihnen als Tieren zur Erscheinung komme; wie endlich die Vegetation sich eine Mischung von der Art

Gewölk; wie er nun ankommt am Orte der Offenbarung, steigt die Wolke in der Säulengestalt herab und verweilt, redet an und erhebt sich; darauf kehrt er zu ihnen zurück, wie es heißt: „Und es geschah, wie Moses hinausging zum Zelte, standen alle Leute und stellten sich jeder an die Thüre seines Zeltes“. (Exod. 33, 8.) Wenn er nun zurückkehrte zu ihnen und die Botschaft mitteilte, sagten sie: Du hast wahr gesprochen; wir haben aufmerksam die klare Luft vor deinem Hingelangen betrachtet, und das Herabsteigen der Wolkensäule bei deiner Ankunft, und ihr Verweilen dauerte so lange, als du diese Rede hörtest, die du uns sagst, ja![1])

erschaut, daß sie in ihr als in einer Pflanze zur Erscheinung komme.“ So Jehuda ha-Levi im كتاب الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل, welches bekannter ist in der hebräischen Übersetzung Ibn Thibbons unter dem Titel Sefer ha-Kuzari. Nach dieser Übersetzung ist oben zitiert und zwar nach der Ausgabe von Dav. Cassel, Leipzig 1853; erst während des Druckes wurde ich durch die Freundlichkeit des Herrn Prof. Cl. Baeumker mit der arabischen Ausgabe von Hartw. Hirschfeld bekannt, der den arabischen und hebräischen Text (Leipzig 1887), und schon vorher eine deutsche Übersetzung nach der (einzigen) arabischen Handschrift herausgegeben hat (Leipzig 1885).

[1]) Saadja nimmt hier als Beispiel die Offenbarung an Moses, ohne seine Sonderstellung unter den Propheten zu erwähnen. Daraus darf man aber nicht folgern, daß er ihn wirklich mit den andern Propheten auf eine Linie stellen wolle, denn auch gegen Ende des II. Traktates (ed. Landauer pag. 106—107) bei Erklärung der Stelle Exod. 33, 18 ff. („Laß mich sehen deine Herrlichkeit“ . . . (v. 23) „Du wirst Meinen Rücken sehen, aber Mein Angesicht kann nicht gesehen werden“) weist er auf die oben genannte Schöpfung des " כבוד hin und übergeht die besondere Auszeichnung des Moses, obschon er diese kurz vorher ausdrücklich erwähnt hatte im Anschluß an Deut. 34, 10 („Es wird in Zukunft kein Prophet aufstehn, wie Moses“; s. Landauers Edition pag. 100). Ausführlich läßt er sich aber in der Einleitung zu seinem größeren Psalmenkommentar (noch nicht ediert, aber übersetzt von John Cohn im Magazin f. d. Wissensch. des Judentums, Berlin 1881, p. 1—19, 61—91) über die Sonderstellung des Moses aus. Er erklärt dort (l. c. pag. 62) die Worte der hl. Schrift „Gott sprach zu Moses und Aron“ dürften nicht so verstanden werden, als ob Gott zu beiden gemeinsam gesprochen hätte; vielmehr habe der Herr nur mit Moses geredet, und zwar von Angesicht zu Angesicht (Exod. 33, 11); Moses habe dann die Offenbarung dem Aron mitgeteilt, der auf diese Weise — durch Vermittlung des Moses — inspiriert worden sei. Moses habe also hier die Rolle eines Engels; bei den andern Propheten empfingen nämlich zunächst und direkt nur Engel das Wort Gottes, um es dann den Propheten (in der Schechînâ) mitzuteilen, d. h. sie zu inspirieren. (Das-

Ich fand auch einige Propheten, in deren Geschichte nicht berichtet wurde, daß ihnen in der Wolkensäule Offenbarung geworden sei, bezüglich deren es [aber] in einem andern Buche offenbar ist, daß ihnen in solcher Weise Offenbarung zuteil wurde, denn Samuel wird zusammengenommen mit Moses und Aron, und von allen heißt es: „Moses und Aron sind unter Seinen Priestern, und Samuel . . .; in einer Wolkensäule redete Er zu ihnen" (Ps. 99, 6—7); und da ich es nun in der Weise bei Samuel fand, so müssen notwendig viele der Propheten ihm 124
[darin] gleich sein.

§ 13. Einwand von den Wundern der ägyptischen Zauberer.

13. Wenn nun einer fragt, wie es kam, daß die Zauberer dem Moses in seinen Zeichen entsprechend gegenüber standen, so sagen wir, daß die Zeichen, die er that, zehn waren, die Verwandlung des Stabes und die neun andern; die Thora erwähnt nun nur, daß sie ihm in dreien entsprechend gegenüberstanden, und [was] ferner die drei [angeht]: nicht sagt die Thora, daß sie [sc. die Zauberer] ihm entsprechend gegenübergestanden hätten, um zwischen ihm und ihnen Gleichheit zu statuieren, sondern sie erwähnt dies nur, um einen Gegensatz auszusprechen zwischen ihrem und seinem Thun; und das geschieht in der Weise, daß sie deutlich erklärt, daß Moses eine offenkundige Thatsache bewirkte, „wie der Herr ihm befohlen", und daß sie etwas Geheimes, Verborgenes bewirkten, nach dessen Aufdeckung die List zum Vorschein kommt, wie es betreffs der drei Zeichen heißt: „Und die Zauberer thaten so mit ihren verborgenen Künsten" (Exod. 8, 7). Dieser Ausdruck bedeutet nämlich in der Sprache lediglich die verborgene und verschleierte und verhüllte Sache, wie es heißt: „Sieh, es [sc. das Schwert Goliaths] ist umhüllt mit einer Decke" (1 Sam. 21, 10); „[Er wird wegnehmen] den vorhängenden Schleier, den

---

selbe lehrt Saadja auch in den Amânât ed. Landauer p. 100.) Die so inspirierten Propheten, auch Aron, hätten dann aber nicht weiter, eine dritte Person, inspirieren können, sondern hätten nur die Vollmacht gehabt, dem Volke ihre Botschaft zu verkünden. — Bemerkenswert ist, daß auch Maimonides trotz seiner stark rationalistischen Auffassung von der Prophetie die Inspiration des Moses scharf von der aller übrigen Propheten scheidet (l. c. II cp. 39, bei Munk pag. פב b u. 301, und II cp. 35, pag. עו b u. 277).

Schleier, der auf allen Völkern liegt" (Isai. 25, 7); „Und er verhüllte sein Antlitz mit seinem Gewande" (1 Reg. 13, 13); „Und der König verhüllte sein Antlitz" (2 Sam. 19, 5); „Sprechet zu David im Geheimen" (1 Sam. 18, 22); „Ein Wort, das verborgen ist bei dir" (Job 15, 11). Nachdem nun die Thora sich in dem Worte בלהטיהם deutlich ausgedrückt hat, ist es klar, daß es [dazu dienen soll], um jene [sc. die Zauberer] zu widerlegen [1]), nicht um die Wahrheit davon zu bestätigen. Das ist wie, wenn du sagst: Ruben hat ein zutreffendes Wort gesprochen, und Simeon ein verkehrtes, oder du sagst: Levi hat eine gute That gethan und Zabulon hat eine böse That gethan: dann intendierst du doch nur die Unterscheidung zwischen den beiden Worten und den beiden Thaten, nicht die Gleichsetzung.

Da ich nun diesen Hauptpunkt hingestellt habe, so werde ich mich damit begnügen, ohne deutlich hervortreten zu lassen, wie es möglich war, daß sie bei einigen wenigen Teilen des Wassers List anwandten, indem sie es mit Farben umwandelten, und wie sie in einiges Wasser etwas hinwarfen, und die Frösche daraus vertrieben; nur [will ich hervortreten lassen], daß dies einzelne Kleinigkeiten waren, deren gleichartiges [Hervorbringen] bei großen Körpern nicht möglich war. Was das aber angeht, was Moses that, so verwandelte sich das Wasser des Nils insgesamt, und seine Länge hat eine Entfernung von 40 Parasangen, von Allâqi [2]) bis Mariût [3]); und ebenso ließ er

---

[1]) Eigentlich: Damit sie, sc. die Thora, jene widerlege.

[2]) 'Allâqi liegt unmittelbar am Nil, südlich von Assuân, auf dem 23. Breitegrade. S. darüber das Geograph. Wörterbuch (كتاب معجم البلدان) von Jaqût (ed. Wüstenfeld, Leipzig 1868, Bd. III, pag. 710): العلاقي حصن في بلاد البجة في جنوبي أرض مصر به معدن التبر بينه وبين مدينة أسوان في أرض فياحة يحتفر الانسان فيها فان وجد فيها شيئا فجزء منه للمحتفر وجزء منه لسلطان العلاقي etc.

[3]) Dem Namen Mariût begegnet man in jedem Reisehandbuch über Aegypten; die Bahn von Alexandrien nach Kairo berührt in ihrem Anfange

die Frösche emporsteigen aus dem ganzen Nil, wobei keine List 125
und keine Geschicklichkeit möglich war, sondern es war die That des Erhabenen, Weisen, Mächtigen, wie es heißt: „Dem, der große Wunder thut allein“ (Ps. 136, 4).

§ 14. Einwand von dem Ungehorsam des Jonas.

14. Und wenn einer weiter frägt: Wie kam es denn, daß Jonas zum Prophetenamt erwählt wurde, und ihm dann entfloh? Der Weise wird doch keinen erwählen, der ihm nicht gehorcht! Ich erwidere, daß ich mir die Geschichte des Jonas ins Gedächtnis gerufen habe, und keine Stelle fand, welche aussagte, daß er die erste Botschaft nicht mitgeteilt hätte; und obgleich ich auch nicht fand, daß er sie mitgeteilt habe, so sehe ich mich dennoch zu dieser Annahme gezwungen gemäß der Analogie aller Propheten, und gemäß dem, daß der Weise keinen zu seinem Prophetenamt erwählt, der [die Botschaft] nicht mitteilt. Auch fand ich, daß sie [sc. die hl. Schrift] immer sagt: „Sprich zu den Kindern Israels“, während die Erklärung, daß es [den Israeliten] mitgeteilt worden sei, nur bei einigen Stellen [sich findet], welche sagen: „Und Moses sprach also“. Und Jonas floh nur wegen der Möglichkeit, daß Er ihn zum zweiten Male senden würde, weil es ihm feststand, daß das erste Mal nur eine Warnung gewesen sei, das zweite aber eine erschreckende Androhung [sein werde]; und daher fürchtete er sich, daß sie, wenn er ihnen mit Etwas schrecklich drohte, sich reuig bekehren und infolgedessen die Drohungen aufhören würden, und ihm Lüge vorgeworfen werden würde; darum ging er fort aus dem Lande, in welchem, wie der Schöpfer ihnen verheißen hatte, das Prophetentum bestehen sollte[1]), und das ist deutlich

---

den Mareotischen See, بُحَيْرَة مريوط. Jaqût l. c. Bd. IV pag. 517 sagt darüber: etc. مريوط قرية من قرى مصر قرب الاسكندرية ساحلية

Es ist bezeichnend für die Leichtfertigkeit von Jul. Fürst, wenn er in seiner „Übersetzung“ l. c. p. 218 bemerkt: „Die Namen ‘Alak und Mariot weiß ich nicht zu finden; vielleicht sind sie auch, wie so viele Wörter im Texte, corrumpiert Möglich, daß für ersteres Asrak und für das andere Damiat zu lesen ist“ etc.

[1]) Saadja spricht hier die Ansicht aus, daß Gott einzig das Land Kanaan dazu ausersehen habe, um sich den Menschen zu offenbaren in der Prophetie; ein Gedanke, den später namentlich der Philosoph und Dichter

ausgesprochen in einem andern Worte desselben Textes: „Ach, Herr, ist's nicht das, was ich sagte, als ich noch in meinem Lande war? Darum kam ich zuvor nach Tarsis zu fliehen“ [1]) (Jon. 4, 2). Und nicht that er damals eine Sünde, weil sein Herr [noch] nicht zu ihm gesagt hatte: Ich sende dich zum zweiten Mal; sondern es [2]) war nur etwas, was ihm in seinen Sinn gekommen war, und er suchte fernzuhalten, was möglicherweise eintraf oder nicht eintraf. Und so führte ihn unser Herr

---

der Sehnsucht nach dem gelobten Lande, Jehuda ha-Levi, wiederholt und in überschwänglichster Weise zum Ausdruck brachte. In seinem ס׳הכוזרי (Buch Kusari, ed. Kassel, I, § 95) nennt er Palästina die אדמת הנבואה , הארץ המסגלת (das Land der Prophetie, das Land, das Gottes Eigentum ist); ibid. II § 10: Wie manche Gewächse, Mineralien, Tiere nur in gewissen Ländern vorkämen und leben könnten, so sei es auch mit der Prophetie in Palästina; ibid. II § 12: „Wer da geweissagt, der that es nur in oder in Bezug auf Palästina“ (כל מי שהתנבא לא התנבא כי אם בה או בעבורה). Wegen mancher Ausnahmen (Moses, Daniel, Jeremias etc.) rechnet er bald den Nil und Euphrat mit zum hl. Lande, bald schreibt er den betreffenden Männern besondere Geistesstärke zu. Noch enger zieht Abraham ben David die äußeren Grenzen des Prophetentums. Er beschränkt es der Zeit nach unter Berufung auf 1 Sam. 3, 1, ferner dem Orte nach auf Palästina, und in nationaler Hinsicht auf Israel. In der Emuna rama (im II. Hauptteil, Grundlehre 5, Abschnitt 2, ed. Weil S. 92) bespricht er zunächst die inneren, moralischen Erfordernisse, und fährt dann fort: „Jedoch bei allen erfüllten Vorbedingungen ist der Prophetismus 1) an eine bestimmte Zeit gebunden. Das geht aus einer Erzählung unserer Rabbinen hervor. Einst, so berichten sie, saßen die Weisen zusammen; da kam eine Himmelsstimme (Bath-qôl, wörtlich: Tochter der Stimme, = Schall), und rief: Es ist ein Mann unter euch, der so würdig wie Mose ist, daß die Schechina auf ihm ruhe; aber sein Zeitalter paßt nicht dazu. Da richteten sie ihre Blicke auf Hillel den Greisen. Die Schrift selber sagt (1 Sam. 3, 1): „Das Wort Gottes war teuer in jenen Tagen und kein Gesicht erschien.“ 2) Größtenteils an einen bestimmten Boden, nämlich an das Land Israels. Eben darum, weil nur das Land Israel für die Prophetie geeignet ist, entfloh Jonas, um sich von seinem Auftrage zu befreien, aus diesem Lande. 3) An eine bestimmte Nation, nämlich die israelitische, denn nur unsere Nation ist dazu tauglich. Unsere Rabbinen sagen, unser Lehrer Mose habe Gott gebeten, daß die Schechina nicht auf anderen Nationen ruhe, damit „wir ausgezeichnet seien, ich und dein Volk vor allen Völkern auf dem Erdboden“. — Abraham ben David erkennt aber die Möglichkeit von Ausnahmen an, und führt als Beispiel dafür Balaam und den Traum Nabuchodonosors an.

[1]) Die Fortsetzung der Stelle lautet: „Weil ich wußte, daß Du ein gnädiger Gott und ein barmherziger, langmütiger bist, und von großer Güte, und Dich gereut des Übels“.

[2]) sc. die zweite Sendung

zwangsweise zurück in das bestimmte Land, bis Er ihm ausgesandt und Seinen Weisheitsbeschluß vollkommen ausgeführt hatte.

[Kapitel III.]

[Von der Überlieferung des Gesetzes.]

§ 15 Der wesentliche Charakter der hl. Schrift.

15. Danach will ich erklären das Wesen der hl. Bücher, und sage, daß Er uns von allem, was in der vergangenen Zeit [geschehen] ist, in Kürze Nachrichten gegeben hat, auf daß wir dadurch rechtschaffen würden im Gehorsam gegen Ihn. Er hat sie [sc. die Nachrichten] eingefügt in Sein Buch, und Seine Gebote damit verbunden, und danach folgen lassen, was Er dafür vergelten wird, sodaß daraus ein bleibender Nutzen für alle Zeiten wurde. Diese [Anordnung] besteht darin, daß alle Bücher der Propheten und die Bücher der Weisen eines jeden Volkes 126
— obgleich es wahrlich viele sind — doch nur drei Elemente umfassen [1]: Das erste in der Reihenfolge ist Gebot und Verbot, und diese beiden bilden das eine Hauptstück; das zweite ist Lohn und Strafe, und beide sind die Frucht von den beiden [ersteren]; und das dritte ist die Erzählung von solchen, die gut waren im Lande und darum Glück erreichten, und solchen, die darin verdarben [übel handelten] und infolgedessen zu Grunde gingen. Die vollkommene Erziehung nämlich zu einem guten Zustand ist nur möglich in der Vereinigung dieser drei [Elemente]. Als Beispiel sage ich: wie einer, der zu einem Fieberkranken geht, und nun erkennt, daß die Ursache seiner Krankheit der Überfluß an Blut ist; wenn er dann zu ihm sagt: „Iß kein Fleisch und trinke keinen Wein“, so hat er ihn schon in guten Zustand zu bringen gestrebt, aber nicht vollkommen; und wenn er ihm hinzusetzt und sagt: „damit dich nicht Kopfschmerz treffe“, so hat er schon ein Mehreres gethan in dem Bestreben, ihn in guten Zustand zu bringen und ist nicht weit entfernt

[1]) Denselben Gedanken führt Saadja in seiner kürzeren Pentateuch-Einleitung weiter aus. S. Engelkemper, die Vorrede Saadja Gaons zu seiner arabischen Übersetzung des Pentat., in der Theol. Quartalschr. 1901 pag. 529 ff.

vom Vollkommenen; bis er ihm sagt: „wie es den und den getroffen hat“; wenn er das gethan hat, so ist sein Bestreben, ihn in guten Zustand zu bringen, vollendet. Und deshalb fassen die hl. Bücher diese drei Elemente zusammen [1]. Ich breche in Kürze ab, ohne etwas davon [durch Beispiele aus der Schrift] zu beweisen, wegen ihrer Häufigkeit.

§ 16. Natürliche Begründung des Auktoritätsglaubens.

16. Danach sage ich, weil der Weise — Preis und Ehre — wußte, daß Seine Gebote und die Berichte Seiner Zeichen auf die Länge der Zeit der Überlieferer bedürften, damit sie authentisch gewiß wären für die letzten [Menschen], wie sie es für die

[1] Auch Bachja beschäftigt sich in seinen Choboth mit der Einteilung der Thora und kommt dabei zu einem vom saadjanischen abweichenden Resultate, obwohl er gerade bei dieser Gelegenheit Saadjas Werke dem Leser empfiehlt. Man darf freilich nicht seine Einteilung der „Thora-Wissenschaft“ (חכמת התורה), die er am Anfang seiner Einleitung in die Choboth (l. c. p. ט seq.) giebt, als Inhalts-Einteilung der Thora auffassen. In dieser Thora-Wissenschaft unterscheidet er 1) die Kenntnis der äußeren Pflichten, die teils in Vernunft-, teils in Offenbarungsgeboten bestehen, und 2) die Kenntnis der inneren Pflichten, die, mögen sie auch in der Thora stehen, doch ausnahmslos Vernunftgebote sind. Diese Einteilung steht der saadjanischen nahe; sie umfaßt aber thatsächlich nur das Gesetzliche in der hl. Schrift, und daß Bachja darin nicht, wie Saadja, den ganzen Inhalt der Thora erschöpft sieht, beweist seine dreifache Gliederung dieses Inhaltes, die er am Schlusse seiner genannten Einleitung giebt (l. c. p. כה seq.). Danach enthält die Schrift 1) solche Dinge, „die in die Wissenschaft des Inneren einführen, und zu den Pflichten des Herzens und den Sittengesetzen der Seele gehören“. 2) „Die Wissenschaft der äußeren Pflichten in ihrer Abhängigkeit von Zeit und Ort.“ 3) Geschichtliches im weiteren Sinne, mit Einschluß der „Sprüche und Rätsel“, von denen der fromme und verständige Mensch Gebrauch macht, um aus ihnen durch Anwendung logischer Folgerungen religiöse Wahrheitserkenntnisse zu gewinnen. Bemerkenswert ist es, daß Bachja, anknüpfend an den zuletzt genannten Teil der hl. Schrift, vor einem schlechten Gebrauch derselben warnen zu müssen glaubt. Im Gegensatz zu dem verständigen Leser, sagt er, „benutzt sie der Thörichte und Leichtsinnige, um (aus bloßer Neugier) die Rätsel der Vorzeit und die Sprüche der Alten zu erfahren; er sucht sich dadurch weltlichen Genuß zu verschaffen, nimmt sich Beispiele daraus, den Lüsten nachzujagen, nach dem Gefallen der Leute zu leben und sich nach der Meinung und dem Wunsche jeder Art von Menschen in seinem Wandel zu richten“. Bachja ermahnt dann, man möge nicht solche Thoren nachahmen, sondern der Leser solle „von dem Buche der göttlichen Lehre den vernünftigen Gebrauch machen, und sich als Hülfsmittel, es zu begreifen des fleißigen Lesens in den Werken des Gaon R. Saadja bedienen, welche den Verstand erleuchten, den Scharfsinn üben, den Einfältigen belehren und den Trägen thätig machen“ (l. c. pag. כה b seq.).

ersten waren, so hat Er im Intellekt [der Menschen] einen Ort bestimmt für die Annahme der wahrhaften Erzählung, und in der Seele einen Platz, wohin sie sich in Ruhe zurückziehe, damit in ihm Seine Bücher und Seine Berichte authentisch gewiß seien [1]. Ich will nun einige Momente bezüglich der authentischen Gewißheit der Erzählung erwähnen. Wenn die Seele nicht darin Ruhe fände, daß es in der Welt eine authentisch sichere Erzählung gebe, so würde der Mensch nicht hoffen, worauf er zu hoffen pflegt, auf das, wovon eine gute Nachricht ihn erfreut, auf das gute Gelingen der und der Handelsgeschäfte und den Gewinn bei der und der Thätigkeit, während doch die Kraft des Menschen und sein Bedürfnis auf das Streben nach Erwerb gerichtet sind; auch würde er ferner nicht fürchten, wovor er sich zu fürchten pflegt, z. B. betreffs der Verderblichkeit irgend eines Weges, und betreffs einer öffentlichen Bekanntmachung des Verbotes der und der Handlung [2]; so lange als er nicht hoffen und nicht fürchten würde, wären alle seine Beschäftigungen [3] verdorben [nichtig]. Und wenn in der Welt

[1] D. h. Gott hat den Menschen eine natürliche Geneigtheit eingepflanzt, den Berichten anderer über die Vergangenheit Glauben zu schenken.

[2] D. h.: er würde ferner nicht fürchten, wovor man sich doch in Acht zu nehmen pflegt, z. B. vor der und der gefährlichen Reise, und vor der und der Handlung, die durch öffentliche Bekanntmachung untersagt ist, denn er würde der Warnung seiner Mitmenschen vor jener Reise keinen Glauben schenken, und ebenso die Authentie der öffentlichen Bekanntmachung bezweifeln.

[3] Der arabische Text ist an dieser Stelle sehr korrumpiert; mit den Lesarten der beiden (einzigen) codd., die Landauer in der Anmerkung aufführt, ist nichts anzufangen, und im Texte selbst bietet Landauer nur ما لم يرج ويخف فسدت عليه, indem er dann das fehlendeSubiect zu فسدت durch Punkte andeutet. Im Gegensatz zum Arabischen ist Ibn Thibbons Text, wenn auch nicht ganz befriedigend, doch wenigstens verständlich: ما giebt er wieder durch אם (was mit der obigen Übersetzung des ما = „so lange als“ dem Sinne nach ziemlich übereinstimmt), und an Stelle der Landauerschen Lacuna hat er: בלי־עניניו. Ich glaube, es ist nicht unberechtigt, hier den Text Saadjas aus Ibn Thibbons Version zu rekonstruieren. Daß Landauer es nicht gethan hat, rührt her von seiner verkehrten und einseitigen Mißachtung der Thibbonschen Recension im allgemeinen (s. Landauer l. c. pag. X. vgl. ibid pag. VII/VIII), einem Fehler dieser sonst guten arabischen Edition, den schon Goldziher in der Z. D. M. G (s. oben pag. 7 Anm. 1) sehr getadelt hat

eine authentisch sichere Benachrichtigung nicht begründet wäre,
127 so würden die Menschen den Befehl ihres Herrschers und sein Verbot nur annehmen im Augenblick, wo sie ihn mit ihren Augen sehen, und seine Rede mit ihren Ohren hören, sodaß, wann immer er von ihnen abwesend ist, die Annahme seines Befehls und Verbotes bei ihnen abgeschafft wäre. Wenn dem aber so wäre, dann wäre das Regieren unmöglich und würden viele von den Menschen zu Grunde gehen. Und wenn es nicht der Fall wäre, daß es in der Welt eine authentisch sichere Erzählung gebe, so würde der Mensch nicht zu dem Resultat kommen, daß dies das Besitztum seines Vaters sei, und daß dieses [letztere] das Erbe von seinem Großvater sei; ja, der Mensch würde sogar nicht zu dem Resultat kommen, daß er der Sohn seiner Mutter sei, geschweige denn, daß er der Sohn seines Vaters sei. Dann würden die Angelegenheiten der Menschen sich ohne Aufhören in Zweifeln befinden, sodaß sie schließlich nur für wahr hielten, worauf ihr Sinneserkennen stößt und nur im Augenblick seines Daraufstoßens. Und diese Lehre kommt der Rede der Sich-dumm-stellenden nahe [1], die wir im I. Traktat erwähnt haben.

§ 17. Schriftbegründung des Auktoritätsglaubens.

17. Aber auch die Schriften sagen, daß der wahrhaften Erzählung eine authentische Gewißheit zukommt, wie die Gewißheit einer mit eigenen Augen erreichten Sache, mit folgenden Worten: „Denn gehet hinüber zu den Inseln der Inselbewohner und sehet, und nach Kedar sendet und habet genau Acht“ [2] (Jerem. 2, 10). Warum denn fügt [die Schrift] im Anfang der Erzählung bei: Habet genau Acht? Darauf antworte ich, daß bei der Erzählung eine Korruption eintreten könne, die nicht bei dem durch die Sinne Erkannten eintreten kann, von zwei Seiten her: die eine von beiden auf dem Wege des Meinens, und die

[1] Die Lehre der Skeptiker (Pyrrhonisten) bekämpft Saadja von andern Gesichtspunkten aus im I. Traktat, bei der XII. und XIII. Schöpfungstheorie (in Landauers Edition pag. 67—69).

[2] Die Beweiskraft dieser Stelle liegt für Saadja darin, daß das Sehen (= Sinneserfahrung) mit dem Durch-Boten-Erfahren (= mündlicher Bericht, Tradition) gleichwertig nebeneinander gestellt werde.

andere auf absichtliche Weise, und deshalb sagt sie: Habet genau Acht.

§ 18. Kriterium der Wahrheit jeder Überlieferung ist der consensus omnium.

18. Bei unserer Erwägung nun über diese zwei Dinge, auf welche Weise wir trotz beider der Erzählung trauen sollen, fanden wir durch die Vernunft, daß das Meinen und das absichtliche Thun nur vorkomme und verborgen sei vor Einzelnen; was aber die große Menge[1]) angeht, so stimmt ihr Meinen nicht überein, wenn sie aber absichtlich handelten und sich vereinbarten betreffs der Erdichtung einer Erzählung, so würde das nicht verborgen sein wegen der Menge von ihnen, vielmehr würde, wohin auch immer ihre Erzählung hinausginge, mit ihr hinausgehen die Kunde von ihrer Vereinbarung[2]). Wenn daher die Erzählung frei ist von diesen beiden, so giebt es keine dritte Art, die ihre Korruption notwendig zur Folge hätte; und wenn [einer] nun die Erzählung unserer Väter gemäß diesen Grundsätzen mustert, so findet sie der Musternde frei von diesen 128
Tadelsgründen, authentisch gewiß und unerschütterlich[3]).

---

[1]) Den Gedanken, den Saadja hier in allgemein gültiger Form aufstellt, hat Abraham ben David auf den Verlauf der biblischen Geschichte im Einzelnen angewandt. In seiner Emuna Rama, II. Teil, Grundlehre 5, Abschnitt 2, untersucht er die Frage, ob den prophetischen Wundern eine Täuschung der Zeitgenossen zu Grunde liegen könne, und die weitere Frage, ob die schriftliche Mitteilung der göttlichen Offenbarungen, die Thora, im Laufe der Zeit einer Fälschung unterzogen worden sei. Beides ist nach Abraham ben David wesentlich deshalb unmöglich, weil es sich nicht um einen vereinzelten Zeugen für die Wahrheit der Wunder und die Unversehrtheit der schriftlichen Offenbarungsurkunden handele, sondern um ein ganzes Volk mit Königen, Priestern und Gelehrten, unter denen in jeder Zeitperiode der Geschichte wenigstens einige waren, die eine derartige Täuschung oder Fälschung gemerkt und als solche gebrandmarkt haben würden (l. c. ed. Weil, pag. 98—103).

[2]) Saadja stellt also als Wahrheits-Kriterium der Überlieferung den consensus omnium hin. Bemerkenswert ist, daß er den Umstand, worauf die Thalmudisten das größte Gewicht legten, die שַׁלְשֶׁלֶת הַקַּבָּלָה (d. h. die ununterbrochene Kette der Traditionszeugen als Beweis für die Wahrheit der Überlieferung), gar nicht erwähnt.

[3]) Saadja hat mit dem in § 16, 17, 18 Gesagten einen Beweis liefern wollen, den er in seiner Einleitung angekündigt hatte, daß nämlich die (dort als viertes medium cognoscendae veritatis aufgeführte) Tradition begründet sei auf den 3 andern mediis, d. h. „auf der Sinneswahrnehmung, der Vernunfterkenntnis, und dem was sie zwingend folgert, wie ich es im III. Traktat dieses Buches ausführen werde" (s. Landauer l. c. pag. 14). Den Beweis der

[Kapitel IV.]

[Von der Dauer oder der Aufhebung des Gesetzes.]

§ 19. Positiver Beweis für die Unmöglichkeit der Aufhebung aus der hl. Schrift.

19. Nachdem ich nun diese Dinge vorausgeschickt habe, habe ich die Absicht, diesen Lehrsätzen die Abhandlung über

---

„Sinneswahrnehmung" führt er allerdings nur indirekt, indem er eine Stelle der hl Schrift in diesem Sinne auslegt (s. oben pag. 46 Anm. 2). Den Beweis aus der „Vernunfterkenntnis" bringt er in § 18. Die „Erkenntnis zwingender Notwendigkeit", علم الضرورة, definiert Saadja (Landauer l. c. pag. 13) als „das, was den Menschen, wenn er nicht daran glauben wollte, zum Aufgeben einer erkannten Vernunftwahrheit oder einer Sinneswahrnehmung zwingen würde"; darauf beziehen sich offenbar die in § 17 gegebenen Argumente. Wenn nun Guttmann l. c. pag. 147 nicht nur von der offenkundigen Dreiteilung des hier von Saadja gegebenen Beweises mit keinem Worte redet, sondern noch mit besonderem Nachdruck (aber ohne seine Gründe anzugeben) hervorhebt, der von Saadja in der Einleitung versprochene Nachweis sei an dieser Stelle nicht zu finden, so scheint er den Zusammenhang unseres Abschnittes und namentlich die Bedeutung des saadjanischen Schriftbeweises in § 17 nicht verstanden zu haben. — Allerdings sagt auch Bacher (Jüdische Bibelexegese vor Maimûnî etc., pag. 2), Saadja habe sein Versprechen nicht gelöst, obschon Bacher den Schriftbeweis § 17 richtig erklärt, und bezüglich des Beweises in § 18, ebenfalls richtig, bemerkt, daß „dieses Argument jenen Teil der vermißten Beweisführung enthält, der sich auf die zweite Erkenntnisquelle, die Vernunft, bezieht". Bachers Irrtum beschränkt sich also darauf, daß er den Beweis des علم الضرورة in § 16 (den er mit keinem Worte erwähnt), offenbar übersehen hat. — Bei der erwähnten Aufzählung der media cognoscendae veritatis in der Einleitung zu den Amânât (sinnliche Wahrnehmung, direkte Vernunfterkenntnis, indirekte Schlußfolgerung, Tradition) ist übrigens, wie Saadja ausdrücklich bemerkt, unter der „Tradition" auch die hl. Schrift mit einbegriffen. Im II. Traktat der Amânât (ed. Landauer pag. 102) modifiziert er diese Einteilung, indem er das vierte medium in zwei, Schrift und Tradition, zerlegt, die direkte und indirekte Vernunfterkenntnis dagegen in eins zusammenfaßt. Die 4 „Quellen der Wahrheit" sind also dort: Sinneserkenntnis, Vernunft, Schrift und Tradition. Auch in seiner Vorrede zum Pentateuch behandelt Saadja die media cognoscendae veritatis, die er dort „Gotteszeugnisse für die Menschen" nennt, zählt aber nur 3 als solche auf: Vernunft, Schrift und Tradition. Das steht indessen mit der Noëtik der Amânât nicht in Widerspruch, denn in der Vorrede zum Pentateuch handelt es sich nur um die Mittel religiöser Erkenntnis, für welche ja die Sinneswahrnehmung als solche keine Bedeutung hat. Die auf Saadja folgende Scholastik hat die letztgenannte Dreiteilung und Reihenfolge der media veritatis von Saadja übernommen. So sagt z. B. Bachja mit ausdrücklicher Berufung auf den Gaon: „Was die besonderen Quellen (wörtlich: Pforten) angeht, die der Schöpfer für

die Aufhebung des Gesetzes folgen zu lassen [1]). Denn hier ist der Ort dazu. Ich sage nun: Die Kinder Israels haben eine

---

die Kenntnis seiner Lehre und seines Gesetzes geöffnet hat, so sind es folgende drei: Der gesunde Menschenverstand, das Buch der Thora, die Mose dem Propheten gegeben ward, und die von unseren Lehrern empfangenen Überlieferungen, die diese hinwieder von den Propheten erhalten hatten. Und lange zuvor hat sie (sc. die drei Pforten) zur Genüge erörtert der große Lehrer, unser Rabbi Saadja gesegneten Andenkens." (Choboth, Einleitung, l. c. pag. ט.) Am Ende seiner Einleitung erklärt Bachja, daß sein ganzes vorliegendes Werk über die Herzenspflichten auf der Anwendung dieser 3 media cognitionis aufgebaut sei (l. c. pag. כד b); und wie geläufig ihm die Benutzung des dadurch gegebenen Beweis-Schemas war, zeigt z. B. der Umstand, daß er es allein in der Einleitung siebenmal verwertet und zugleich ausdrücklich darauf aufmerksam macht (vid. l. c. pagg. ט, א׳, ב׳, ג׳, כא, כד b, כה b).

[1]) Dieser Gegenstand wird von hier an in einer sehr eingehenden und genau disponierten (vgl die Inhaltsangabe) Abhandlung — der Wichtigkeit entsprechend, die derselbe für die jüdische Apologetik hatte — besprochen. Daß die Juden in dieser Hinsicht viel mit den Muhammedanern disputierten, können wir aus den diesbezüglichen Worten Schahrastanis schließen (l. c. pag. 124, Haarbr. I. S. 248 f.). Um ein Beispiel der muslimischen Argumentation gegen die Juden zu bieten, lasse ich hier die Übersetzung eines Abschnittes aus der Abhandlung von Abu Abdallah Muḥammed ibn Ḥazm über die „Aufhebung" folgen (dieselbe findet sich in dem Tefsîr-ul-Qur'âni von Es-Sujûti und El-Maḥalli [el-Djelalain], Kairo 1301, II, pag. 169, am Rande): „Die Juden verwerfen den nasḫ [= Aufhebung, sc. des Gesetzes], indem sie sagen, daß er [1)] den Irrtum [sc. des Gesetzgebers, Gottes] und [2)] den „Anfang" bekunden würde. Aber sie irren in der That, weil [1)] der nasḫ die Aufhebung eines Dienstes ist, von dem der Befehlende [Gott] erkannte, daß in ihm etwas Gutes liege, [von dem Er aber] ferner [erkannte], daß die schwere Verpflichtung zu demselben [Dienste] ein Ende habe, bis wohin sie sich erstrecke; und dann hebt Er die Pflicht auf. [2)] Und der „Anfang" besteht darin, daß man von dem Gebotenen entholen wird durch einen neuen Befehl, ohne daß ein Erkennen [sc. von diesem Ende der Verpflichtung, wie es bei 1) der Fall war,] vorherging; und [dieser soeben definierte „Anfang"] hindert nicht die Zulässigkeit des nasḫ, der Vernunft gemäß, aus zwei Gründen: Der eine ist, weil es dem Befehlenden zusteht, zu befehlen, was er will; und der zweite ist, daß die Seele, wenn sie sich an einen Befehl gewöhnt hat, ihn liebgewinnt, und wenn sie nun von ihm abgebracht wird zu einem anderen [Befehl], wird ihr [dieser] lästig wegen der liebgewonnenen Gewohnheit; und dann macht dieser andere [Befehl] offenbar von ihrer Seite das Sich-Fügen des Gehorchens dem Gehorsam gegen den Befehlenden [d. h. dann bekundet die Seele durch ihren Gehorsam eine desto vollkommenere Selbstüberwindung]. [Bis hierher geht die Widerlegung der beiden jüdischen Einwände; jetzt folgt ein selbständiges Argument des Arabers.] — Der nasḫ aber besteht zu Rechte, weil es feststeht, daß zur Religion des Adam — Heil über ihn — bei einem Stamme seiner Nachkommen die

allgemeine Tradition überliefert, daß die Propheten ihnen von den Gesetzen der Thora gesagt haben, sie würden nicht aufgehoben, und sie haben gesagt: Wahrlich, wir haben dies gehört in deutlichen Worten, vor welchen jeder Argwohn und jede Umdeutung verschwindet. Darauf habe ich die Schriften deutlich verstanden, und darin gefunden, was einen Beweisgrund für dieses abgiebt: Erstens, daß bei vielen der Gesetze geschrieben steht: „ewiger Bund“ und „für eure Geschlechter“, und ferner mit den Worten der Thora: „Gesetz hat uns gegeben Moses, einen Erbbesitz“ (Deut. 33, 4); und ferner, weil unser Volk der Kinder Israels nur mehr ein Volk ist in seinen Gesetzen, und da nun der Schöpfer gesagt hat, daß das Volk bestehen solle, so lange Himmel und Erde besteht, so müssen notwendig seine Gesetze bestehen, so lange Himmel und Erde besteht; die Stelle besagt nämlich: „So spricht der Herr, der da giebt die Sonne zum Leuchten bei Tage, die Gesetze des Mondes und der Sterne zum Leuchten bei Nacht, der aufregt das Meer, und seine Wellen brausen, Sabaoth ist Sein Name: Wenn diese Satzungen von Meinem Angesichte weichen — Spruch des Herrn —, dann soll auch Israels Same aufhören zu sein ein Volk vor Meinem Angesichte alle Tage.“ (Jerem. 31, 35 f.) Und ich sah, daß der Text [der hl. Schrift] am Ende der Prophetensendungen ausdrücklich erklärt, die Thora des Moses solle beobachtet werden bis zum Tage der Auferstehung und der Sendung des Elias vor ihm, mit diesen Worten: „Gedenket der Thora des Moses, meines Knechtes, die ich ihm aufgetragen habe auf Horeb über ganz Israel, Satzungen und Rechte: Siehe ich sende zu euch Elias, den Propheten“ [1]). (Malach. 3, 22 f.)

§ 20. Positiver Beweis für die Unmöglichkeit der Aufhebung aus der Vernunft.

20. Ich sah nun Leute aus unserem Volke, welche Beweise beibrachten für die Unzulässigkeit der Aufhebung des Gesetzes auf dem Wege der Allgemeinheit [= nach allgemeinen Gesichtspunkten], indem sie sagten: das Gesetz, nachdem Gott es ge-

Zulässigkeit der Heirat mit den Schwestern und denjenigen Personen, welche zu heiraten verboten ist, und der Arbeit am Sabbattage gehörte: darauf hat [der Befehlende] dieses aufgehoben durch das Gesetz des Islam.

[1]) Die Fortsetzung der Stelle lautet: „Ehe denn kommt der Tag des Herrn, der große und furchtbare“.

geben hat, fällt unter eine von vier Kategorien: Entweder ist
darin deutlich gesagt, daß es ewig dauernd sei, und das kann 129
dann nicht aufgehoben werden; — oder Er hat es für einen Teil der Zeit gegeben, wie [z. B.] daß Er sagt: Thut dies 100 Jahre; dann ist seine Auflösung im Verlauf der 100 Jahre nicht zulässig, und nach den 100 Jahren, dann ist es schon zu Ende und verfällt nicht mehr der Aufhebung; — oder es ist eingeschlossen in einen Ort [= örtlich begrenzt], z. B. daß Er sagt: Thuet dies in Ägypten; dann ist es in Ägypten nicht zulässig, daß Er es aufhebe, und wenn Er etwas Anderes befiehlt außerhalb Ägyptens, so ist das keine Aufhebung; — oder[1]) daß es mit einer Ursache begründet sei, z. B. daß Er sagt: Thut dies, weil das Wasser des Nils fließt; dann ist, bevor das Wasser des Nils steht, die Aufhebung davon nicht zulässig, und wenn Er etwas anderes befiehlt nach dem Stillstehen des Wassers, so geschieht das nicht durch Aufhebung von ihm [sc. dem ersteren Gesetz]. Und wenn ihnen [sc. den oben genannten „Leuten"] nun gesagt wird: „Es giebt hier noch einen fünften Teil, und das ist das Gesetz, welchem Er keinen Termin an Zeit gegeben hat, und dann hören die Menschen [nur so lange] nicht auf, danach zu handeln, bis ihnen etwas anderes befohlen wird", so erwidern sie: Auch dieses [Gesetz], wenn es [gegeben] wäre, wäre der Zeit nach begrenzt, weil die Dauer bekannt wäre entweder bei Gott — und dann gemäß ihrer [sc. der Dauer] Wirklichkeit[2]), oder [auch] bei den Menschen — und dann im Augenblick des zweiten Gebietens. Daher würde in allen beiden Fällen die Aufhebung wegfallen, indem die Zeitdauer des Gesetzes zu einer teilweisen werden würde im Verstande, vom Anfang des Befehlens an. Andere sagen, dieser fünfte Teil existiert nicht, denn die erklärende Unterscheidung zwischen allgemeinem und begrenztem Gesetz werde nur gemacht, damit nichts unbestimmt bleibe[3]).

[1]) Ergänze im arabischen Texte أَنْ يَكُونَ.

[2]) D. h. von Anfang an.

[3]) D. h.: Es widerspricht dem Wesen und Zweck des Gesetzes überhaupt, unbestimmt und unklar zu sein; deshalb darf der Gesetzgeber seine Gesetze nur so erlassen, daß sie entweder für immer („allgemein") gelten, oder irgendwie in bestimmter Weise begrenzt sind; also giebt es keine zeitlich unbestimmten Gesetze.

§ 21. Widerlegung von 7 Gegenbeweisen aus der Vernunft.

21. Und ich habe gesehen, daß die, welche die Aufhebung des Gesetzes für zulässig erklären, in dieser Hinsicht sieben Aussprüche haben, von denen sie behaupten, daß dieselben dem Vernunftdenken angehören, und daß sie alle die Aufhebung zulassen [1]). Ich beabsichtige daher, sie hierher zu setzen, und dabei zu setzen, was es an Widerlegungsgründen dagegen giebt. Ich sage nun, der erste derselben ist eine Analogie mit dem Leben und dem Tode; er besagt: Wie es zulässig ist, daß Er [sc. Gott] am Leben erhalte mit [einem Ratschluß Seiner] Weisheit und töte mit Weisheit, ebenso ist es zulässig, daß Er Gesetze giebt mit Weisheit und aufhebt mit Weisheit.

Es ist nun klar, daß zwischen beiden der größte Unterschied ist, denn Er erhält nur [deshalb] am Leben, um zu töten, da der Tod der Weg der Hinüberführung in das Jenseits ist, welches das Endziel ist; aber nicht giebt Er Gesetze, nur um aufzuheben, denn wenn Er das Gesetz nur gegeben hätte, um es aufzuheben, so müßte er jedes Gesetz aufheben, sodaß er das erste durch das zweite aufhöbe, und das zweite durch das dritte, bis ins Endlose, und das ist unmöglich. Überdies, wenn dem so wäre, so wäre ja im zweiten Gesetz immer ein [innerer] Gegensatz und Widerspruch. Die Erklärung davon ist, daß das zweite Gesetz etwas außerhalb seiner [Liegendes] bezweckt, weil es eben Gesetz ist, und die Ordnung [= der Charakter] eines jeden Gesetzes derartig ist; es würde aber [anderseits] selbst der Zweck sein, weil es das erste aufgehoben hat, und die Ordnung eines jeden Aufhebenden die Beschaffenheit hat, daß es der Zweck [des Aufgehobenen] sei, weil es eben das erste aufgehoben hat; und das ist eine subtile Begründung.

Der zweite [Ausspruch] ist eine Analogie des Aufhebens mit dem Sterbenlassen derer, denen ein Gesetz auferlegt ist, und dem Aufhören des Gesetzes bei ihnen, welches mit dem Tode verbunden ist. Ich sah nun, daß der Tod unbedingt das Gesetz

---

[1]) So nach Landauers cod. M. am Rande. Die jetzt korrumpierten Worte des Textes haben ursprünglich vielleicht eine Fassung gehabt, die den Sinn hatte: „Daß jeder Einzelne von ihnen die Aufhebung beweise".

von den Toten wegnehmen muß, da kein Gebot und kein Verbot sie treffen kann; daher kann das, was möglich [= contingens] ist, nicht verglichen werden mit dem, was unbedingt notwendig ist[1]). Wenn aber[2]) die Aufhebung unbedingt notwendig wäre, so würde abermals der Widerspruch zurückkehren, den ich erwähnt habe bei der Aufhebung für jedes Gesetz[3]).

Der dritte ist eine Analogie mit dem, der arbeitet an einem Tage und ruhet an einem anderen, und der fastet an einem Tage und Fasten bricht an einem anderen. Aber auch hier [liegt der Umstand der Notwendigkeit vor], denn da der Mensch

---

[1]) Mit dem Tode fällt ohne weiteres als Konsequenz und darum unbedingt die Gesetzesverpflichtung fort; zum Wesen des nasḫ gehört aber nach Saadja, daß er nicht eine unbedingt notwendige Konsequenz, sondern ein selbständiger, freier Akt des Gesetzgebers, und daher möglich-kontingent sei; infolge dessen ist die von den Gegnern supponierte Analogie nicht vorhanden. — Mit dieser saadjanischen Begriffsbestimmung des nasḫ ist nicht gesagt, daß ein Gesetz nicht unbedingt notwendig „aufhören" könne, wie das z. B bei dem Gesetz für 100 Jahre (bei Landauer S. 129) der Fall ist. Dies geschieht aber nicht durch „Aufhebung", sondern durch „Aufhören", ليس بنسخ له sondern بزوال. Wohl zu beachten ist die terminologische Genauigkeit, mit der Saadja نسخ einerseits und زوال (p. 130 lin. 7), ثم (p. 129, lin. 3). أمر بغيره (ibid. lin. 5) etc. andererseits gebraucht. Überall ist النسخ als eine positive That aufgefaßt, das „Aufhören" des Gesetzes aber als ein negativer Begriff, bei dem ein etwa hinzutretender نسخ ebenso überflüssig als logisch unmöglich ist: بطل النسخ.

[2]) Um den Zweck des hier mit فان ثم beginnenden Satzes klar zu erkennen, ist es gut, den ganzen Beweis Saadjas in Schlußform sich vorzuführen. Die Maior lautet: „Inter necessarium et contingens non est analogia". Minor: „Mors est necessaria; Abrogatio est contingens". Ergo: „Inter mortem et abrogationem non est analogia". Den bisher ausgelassenen zweiten Teil der Minor holt Saadja in dem mit „wenn aber" beginnenden Satze nach, indem er die Falschheit des kontradiktorischen Gegensatzes davon behauptet.

[3]) D. i. p. 130 bei Landauer; oben p. 52: „Überdies" u. s. w. Dieser Hinweis Saadjas ist eine Bestätigung des in Anm. 1) oben Gesagten, daß nämlich die „Aufhebung" bei Saadja kein negativer Begriff (= Aufhören des Gesetzes) ist, sondern ein positiver Akt, ein Gesetz für sich, und rücksichtlich des aufzuhebenden Gesetzes ein „zweites Gesetz".

nicht imstande ist, alle Tage zu fasten, noch auch alle Tage zu ruhen, so ist es unzulässig, daß der Weise ihm den Auftrag dazu erteile; das Gesetz [1]) aber ist derart, daß der Mensch danach handeln könne allezeit.

Der vierte ist eine Analogie damit, daß Er [sc. Gott] reich macht und arm macht, sehend macht und blind macht, sodaß Er jedes Einzelne von beiden thut zu der Zeit, die vollkommener dazu ist, daß Er es in ihr thue. Aber ich sah den Unterschied ein, der zwischen diesen Dingen ist, denn alle glücklichen Umstände giebt Er zum Lohn des Gehorsams, und alle Strafen giebt Er zur Vergeltung der Widersetzlichkeit; was aber das Gesetz angeht, so gab Er es nicht als Vergeltung weder für Gehorsam noch für Widersetzlichkeit. Und wenn [dennoch] jemand diese Behauptung aufstellt, so wird sie durch das erste Gesetz zu
131 nichte gemacht, da es absurd ist, daß es Vergeltung für eine vorangegangene Sache sei, während doch kein Gesetz vor ihm war.

Der fünfte ist eine Analogie mit dem Rotwerden der Dattel, nachdem sie grün gewesen, und Ähnlichem. Aber all' dieses, ich habe es aufmerksam betrachtet, und siehe, es ist etwas Notwendiges, entweder wegen der angeborenen Konstitution, oder infolge der Angewöhnung. Das Gesetz aber ist durchaus nicht derartig, denn wenn es derartig wäre, so wäre die Aufhebung eines jeden Gesetzes notwendig, und [dann] kehrte der Widerspruch zurück [2]).

Der sechste besagt: Wie die Arbeit am Sabbat der Vernunft nach erlaubt war, und dann das Gehörte [Offenbarungsgesetz] sie aufhob durch die Vorenthaltung [derselben], ebenso

---

[1]) Das hier Folgende ist der nachgeholte Obersatz des Argumentes, welches demnach lautet: Zu den wesentlichen Eigenschaften eines Gesetzes gehört die Erfüllbarkeit. Alle Tage fasten oder ruhen ist unerfüllbar. Also kann es nicht von Gott zum Gesetz gemacht werden. Da also das „Aufhören", Unterbrechen des Fastens und Ruhens durch Essen und Arbeiten notwendig mit dem Fasten- und Sabbatgesetze verbunden ist, kann es mit dem kontingenten Begriff des „Aufhebens" (النسخ — الذي بدّ لُ) nicht in Analogie gesetzt werden.

[2]) Vgl. oben S. 52 den mit „Überdies" beginnenden Abschnitt.

ist es zulässig, daß ein anderes Gehörtes [Gesetz] sie ihrem Erlaubtsein zurückgebe. Ich sage nun in dieser Sache: Nur dann wäre diese Analogie vollkommen, wenn die Vernunft die Arbeit am Sabbat zur Pflicht machte, und eines Tages gesagt würde, daß das Gehörte [Gesetz] diese Pflicht aufgehoben hätte. Was aber das Erlaubtsein [sc. der Vernunft nach] anbetrifft, so ist nicht [vollkommen die Analogie], weil der Mensch nicht aufhört, mit seiner Vernunft einzusehen, daß es ihm erlaubt ist, am Sabbat und anderen Tagen unthätig zu sein, sei es zur Ruhe seines Körpers, oder zu einem Nutzen, den er damit erwerbe, oder für beide zusammen; das Gehörte [Gesetz] nun macht das — seiner Vernunft nach — Erlaubte zum Gebot, und sagt ihm: „Der Sabbat ist eine Ruhe für deinen Körper, und damit du dadurch Nutzen und Belohnung erwerbest", ohne etwas aufzuheben, obwohl es denselben Ruhetag für alle Zeiten festsetzt: da es [doch auch] nach dem Verstande [des Menschen] zulässig ist, daß ihm ein Weiser befehle, an einem bestimmten Tage zu feiern, indem er ihm dann für jeden [gefeierten] Tag einen Denar giebt.

Der siebente besagt: Wie es zulässig ist, daß das Gesetz des Moses ein anderes als das des Abraham war, so ist es zulässig, daß es ein anderes als das Gesetz des Moses gebe. Aber wenn wir das Gesetz des Moses betrachten, so finden wir es in Wahrheit als [identisch mit dem] Gesetz Abrahams; nur hat Moses das ungesäuerte Brot und den Sabbat hinzugefügt wegen Ereignissen, die über sein Volk kamen; [ähnlich] wie einer, der gerettet wurde an einem Tage, denselben ewig zu fasten gelobt. Wenn also dies [letztere] für ihn in Ordnung ist aus eigenem Antriebe, so ist es auch in Ordnung, daß sein Herr es ihm [als Gebot] aufstelle. Und wenn die Hinzufügung eine Aufhebung
wäre, dann würde auch der, welcher mehr als seine Pflicht thut 132
im Gebet oder im Fasten oder im Almosengeben, Sein [sc. Gottes] Gesetz aufheben, und wenn der Gesetzgeber ihm jenes [1]) erlaubte, so würde Er ihm damit auch erlauben, Sein Gesetz aufzuheben; und eine notwendige Folgerung daraus wären die

[1]) Sc. die genannten opera supererogatoria.

ersten Analogien, ebenso wie diese [1]) [letzte]. So sind denn all' dieses, Gott erbarme sich deiner, zerstreuende Beschäftigungen [2]), von denen nichts in der Vernunft begründet ist.

§ 22. Einwand.

22. Nach diesen Sieben beabsichtige ich einen Ausspruch von ihnen anzuführen, über den des weiten und breiten geredet wird, und das ist, daß sie sagen: Wie die Ursache des Glaubens an Moses die ist, daß er Wunder und Zeichen aufführte, so ist es eine zwingende Ursache an einen Anderen zu glauben, wenn er [sc. der Andere] Wunder und Zeichen aufführt. Ich war außerordentlich erstaunt, als ich dies hörte, und das aus dem Grunde, daß der Grund unseres Glaubens an Moses nicht nur die Wunderzeichen sind, sondern der Grund unseres Glaubens an ihn und an jeden Propheten ist, daß sie uns zunächst zu Dingen berufen, welche statthaft sind; wenn wir daher seine Einladung hören und einsehen, daß es statthaft sei, verlangen wir Zeichen dafür von ihm, und wenn er dieselben aufgeführt hat, glauben wir an ihn; wenn wir aber hören, daß seine Einladung von ihrem Anfang an unstatthaft ist, so verlangen wir von ihm keine Zeichen, da es für Unmögliches keine Zeichen giebt. Es geht mit diesen beiden Fällen, wie mit Ruben und Simeon. Sie stehen vor einem Richter; wenn nun Ruben von Simeon etwas fordert, derart, wie es im Bereich des Möglichen liegt, z. B. daß er sagt: „Mir stehen von ihm 1000 Denare zu", dann ersucht ihn der Richter um einen klaren Beweis, und wenn der für ihn besteht, so steht ihm das Geld zu. Wenn er aber fordert, was unmöglich ist, z. B. daß er sagt: „Mir steht von ihm [sc. von seiten des Simeon] der Tigris zu", dann ist

---

[1]) Das Suffix in وتلزمه (= notwendig aus etwas folgen) habe ich in der Übersetzung auf den vorhergehenden Bedingungssatz bezogen, und der Sinn ist demgemäß: Wenn die Hinzufügung eine Aufhebung wäre, so würde daraus folgen, daß nicht nur die siebente, sondern auch die sechs vorhergehenden Analogien auf Wahrheit beruhten. — Man kann jenes Suffix auch auf صاحب الشرع beziehen; der Sinn wäre dann, daß die Analogien dem Gesetzgeber (Gott) „unzertrennlich anhaften", d. h. er müßte sie notwendig als wahr anerkennen.

[2]) So auch Ibn Thibbon: טְרָדוֹת von טרד = beunruhigen, zerstreuen.

sein Anspruch von Grund aus hinfällig, weil niemand Eigentümer des Tigris ist, und der Richter darf ihn nicht um einen Nachweis dafür ersuchen. Ebenso geht es mit jedem, der Prophetenwürde beansprucht. Wenn er uns sagt: „Mein Herr befiehlt Euch, daß ihr den Tag fastet“, so ersuchen wir um das Wahrzeichen der Botschaft, und wenn er es uns zeigt, nehmen wir an und fasten; wenn er aber sagt: „Wahrlich, mein Herr befiehlt euch den Ehebruch und den Diebstahl“, oder „Er teilt euch mit, daß Er die Sündflut herbeiführen werde“, oder „Er 133
läßt euch wissen, daß Er den Himmel und die Erde in Schläfrigkeit geschaffen habe ohne Gedanken“ [1]), dann ersuchen wir ihn nicht um ein Zeichen, da er uns zu etwas beruft, was der Vernunft oder [wahrhaften] Berichten nach unzulässig ist.

Aber einige von jenen, [die den zuletzt erwähnten „Ausspruch“ anführten], fügten diesen Worten hinzu und sagten [2]): „Ich sah nun, daß er [sc. ein Prophet] sich nicht um uns kümmerte und uns zum Zeugnis Zeichen und Wunder vorführte, und wir mußten sie dann gezwungen ansehen: Was sollen wir ihm dann sagen?“ Ich antwortete ihnen darauf, daß wir ihm sagen würden ebenso, wie wir alle sagen würden, wenn einer Augenzeuge wäre von Wundern und Zeichen für das Aufgeben unserer vernünftigen Erkenntnis von der sittlichen Güte der Wahrheit und der sittlichen Schlechtigkeit der Lüge, und was dem ähnlich ist. Da nahm er seine Zuflucht zu der Behauptung, daß das Häßlichfinden der Lüge und das Gutfinden der Wahrheit nicht auf dem Wege der Vernunfterkenntnis [gewonnen würden], sondern daß sie von seiten des [geoffenbarten] Gebotes und Verbotes [herkämen], und ebenso die Mißbilligung

---

[1]) So faßt es wenigstens Ibn Thibbon auf: בְּשֵׁנָה בְּלִי מַחֲשָׁבָה.

[2]) Das Folgende (der Rest dieses §) giebt nicht nur den Inhalt, sondern auch die dialogische Form einer Disputation wieder, die Saadja mit einem Gegner hatte. Was seine Beweisführung betrifft, so ist hier derselbe „Rationalismus“ zu tadeln, welcher auch seiner hermeneutischen „Regel von der Vernunft“ zu Grunde liegt, deren verderbliche Folgen für die Exegese Saadjas in meiner oben genannten Schrift: De Saadjae vita etc. p. 55 sqq. behandelt sind. Hier wie dort kommt es ihm nicht in den Sinn, daß es auch Dinge geben könne, über die seine Spekulation ihn zu zweifelhaften oder irrigen Resultaten geführt habe.

des Totschlages und des Ehebruches und des Diebstahls und was dem ähnlich ist. Nachdem er nun auf diese Dinge hinausgekommen war, war seine Belästigung unwichtig, und ich beendete die Unterredung mit ihm.

§ 23. Widerlegung von 3 allgemeinen Gegenbeweisen aus der hl. Schrift

23. Einige von ihnen führen als Beweis für die Aufhebung Verse aus der hl. Schrift an. Ich will sie deshalb darlegen, indem ich darlege, was dafür und was dagegen zu sagen ist. Das Erste ist ein Wort der Thorah (Deut. 33, 2): „Und er sprach: Von Sinai kam der Herr und ging ihnen auf von Seir, strahlte vom Berge Pharan und kam mit Tausenden des Heiligtums" [1]).

---

[1]) Die Stelle Deut. 33, 2 wurde von den Arabern verwertet, um daraus zu beweisen, daß in der Geschichte der Offenbarung die Sendung des Moses und des Messias nur Mittelstufen seien, die erst in der Sendung Muhammeds ihre Vollendung gefunden hätten. Schahraatani giebt das Argument in Verbindung mit mehreren anderen aus der hl. Schrift des Alten und des Neuen Testamentes (l. c. p. 165, Haarbr. I p. 250): „Du mußt aber wissen, daß die gesamte Thora Beweise und Verse enthält, welche darauf hinweisen, daß das Gesetz des Auserwählten (Muhammeds) Wahrheit ist, und daß der Verkünder des Gesetzes (Moses) die Wahrheit gesprochen, außer demjenigen, was jene [sc. die Juden] verändert, verkehrt und vertauscht haben ... In der Thora heißt es ferner, daß Gott von dem Berge Sinai gekommen sei, und in Sâ'ir erschienen sei, und in Fârân sich offenbart habe. Sâ'ir bedeutet nun die Berge von Jerusalem, dem Orte, wo 'Isa erschienen, und Fârân bedeutet die Berge von Mekka. Da aber die göttlichen Geheimnisse und die Erleuchtungen des Höchsten drei Grade durchlaufen, Anfang, Mitte und Vollendung, und [da] das Kommen dem Anfange, das Erscheinen der Mitte und das Offenbaren der Vollendung entspricht, so gebraucht die Thora von dem Aufgehen der Morgenröte des Gesetzes und der Offenbarung den Ausdruck, daß Er auf den Berg Sinai gekommen sei, und von dem Aufgehen der Sonne, daß Er über Sâ'ir erschienen sei, und von dem Ankommen bei der Stufe der Vollendung und Vollkommenheit, Er habe sich in Fârân offenbart". Vgl. auch Abraham ben David in der Emuna rama, II. Teil, Grundlehre 5, Abschnitt 2, ed. Weil p. 99, wo dieselbe Schriftstelle den Gegnern in den Mund gelegt und ihr Einwand widerlegt wird. — Daß die geographischen Bestimmungen sowohl Schahrastanis wie Saadjas unrichtig sind, braucht hier nicht eingehend bewiesen zu werden. (Sê'ir, das „Rauhe", ist bekanntlich das Edomitergebirge, und Deut. 33, 2 will mit diesem Namen wahrscheinlich auf das Wunder der ehernen Schlange hinweisen; vgl. Num. 21, 4: „Sie zogen ... den Weg zum Schilfmeer, um das Land Edom zu umgehen". Über Lage und Charakter der „Wüste" Pharan s. Furrer in Riehms Wörterbuch II, S. 1154; der Name soll hier wohl hindeuten auf die Num. 13, 1 berichtete Aufforderung Gottes zur Entsendung der Kundschafter). Was insbesondere Saadja angeht, so ist seine Deutung, wie auch Geiger (Zeitschr. f. jüd.

Diese drei sind nun [aber] Namen für den Berg Sinai, und zwar so, daß jeder Berg sich erstreckt auf die ihm gegenüberliegenden Landschaften; deshalb teilen ihn ihre Namen ein durch die Namen, mit denen sie benannt werden, sodaß jeder Teil desselben [Berges] den Namen des Landes hat, das ihm gegenüberliegt; ebenso wie das Meer eines ist, und die ihm gegenüberliegenden Länder ihm viele Namen geben durch die Gegenüber-Lage eines jeden Landes. Ebenso ist nun der Berg Sinai ein Berg, der [den Landschaften] Sinai und Seir und Pharan gegenüberliegt, da er nach Art einer geraden Linie ist, und darum wird er mit den Namen jener drei benannt. Der Beweis aber, daß Sinai und Pharan aneinander stoßen, ist die Stelle (Num. 10, 12):
„Und die Kinder Israels nach ihren Zügen brachen auf aus der 134
Wüste Sinai, und es ruhte die Wolke in der Wüste Pharan". Und der Beweis dafür, daß Pharan und Seir aneinanderstoßen, ist die Stelle (Gen. 14, 6): „(Chodorlahomor und die Könige, die mit ihm waren, schlugen die Raphaeer . . .) und die Chorraeer auf ihrem Gebirge, dem Seir, bis El-Pharan, das an der Wüste liegt". Ich fand auch in den übrigen hl. Büchern, daß mit Seir der Sinai angedeutet wird: es heißt in der hl. Schrift (Iudic. 5, 4. 5): „Herr, bei deinem Auszug von Seir (da

---

Theologie, Bd. V, S. 288) mit Recht bemerkt, auf dieselbe Stufe zu stellen, wie seine übrigen Erklärungen von biblischen Eigennamen, in denen ihm schon Ibn Esra den scharfen, freilich in seiner Allgemeinheit ungerechten Vorwurf der absoluten Willkür macht (s. m. Schrift: De Saadjae vita etc. p. 64, Anm. 2). In dem hier vorliegenden Verse stimmt aber Ibn Esra der Saadjanischen Deutung offenbar zu, denn er sagt in seinem Kommentar zu Deut. 33, 2: ויאמר הגאון ז״ל כי הר סיני ושעיר ופארן קרובים וזה הכתוב הוא על מעמד הר סיני ויאמר סיני כי מסיני כמו בסיני ומן משעיר: „Der Gaon sagt, daß der Sinai und Seir und Pharan nahe nebeneinander lägen, und dieser Vers bezieht sich auf die Stellung [Israels] vor dem Berg Sinai; und [die Schrift] sagt Sinai, denn [die praep.] מִן ist soviel wie בּ [d. h. Gott kam auf den Sinai] und ebenso miss'ir". Es mag noch darauf hingewiesen werden, daß schon dieses Argument Saadjas zur Genüge die Unrichtigkeit der Bemerkung Kaufmanns (Geschichte der Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie, Gotha 1877, S. 78 f. und 81) beweist, Saadja habe gegen den Islâm gar nicht polemisiert. Übrigens hat Guttmann die Unrichtigkeit dieser Behauptung ausführlich bewiesen in seiner „Religionsphilosophie des Abraham ibn Daûd aus Toledo", Göttingen 1879, S. 127, und in dem Artikel über Chiwi ha-Balchi in Frankel-Graetz Monatsschrift f. d. Gesch. etc. 1879, S. 298.

zerrannen Berge vor dem Angesichte des Herrn), selbst der Sinai vor dem Angesicht des Herrn, des Gottes Israels".

Einige fügen [einen anderen Einwand] hinzu und sagen: [Es giebt eine Aufhebung des Gesetzes [1])], denn nachdem [die Schrift] gesagt hat: „Er strahlte vom Berge Pharan" mit der vergangenen Zeitform, sagt sie (Habac. 3, 3): „Der Herr wird kommen vom Süden und der Heilige vom Berge Pharan" mit der zukünftigen Zeitform. Ich finde es nun klar, daß, wenn eine Aufzählung stattfindet, einige Wörter Praeterita werden, und andere, als ob sie zukünftig wären, wie [die Schrift] den Frevel unserer Väter in der Wüste aufzählt (Ps. 106, 7. 13. 14): „Und sie machten einen Aufstand am Meere, am Schilfmeer, . . (13) sie vergaßen rasch [perfect.] seine Thaten . . (14) und wurden lüstern in der Wüste"; und einige sind ähnlich, als ob sie zukünftig wären, (ib. v. 19) „sie machten [imperfect.] ein Kalb am Horeb", (v. 17) „die Erde that sich auf und verschlang Dathan". Diese beiden Ausdrücke sind, als ob sie zukünftig wären, und sind doch in Wahrheit vergangene, denn ebenso pflegt einer, der dankt, zu sagen: Er that mir wohl [impf.] und er war mir von Nutzen [impf.] und er spendete mir Wohlthaten [impf.]; und einer, der unterdrückt wird und sich beklagt, pflegt zu sagen: Er that mir Unrecht [impf.] und er betrog mich [impf.] und er that mir Gewalt [impf.].

Ich fand auch Leute, die sagten [2]): Wer ist der, von dem

---

[1]) Dieser Gedanke muß hier ergänzt werden, denn unter dem „Einige" (قوم) ist hier von den in § 22 (مَن يَحْتَجّ للنسخ بفواسيق, Landauer p. 133) Genannten die Rede. Der folgende Einwand scheint den Sinn zu haben, daß das Futurum eine zweite Offenbarung von Pharan ankündige, wodurch die erste aufgehoben werde. Um den Einwand zu widerlegen, will Saadja im Folgenden zeigen, daß das hebräische Imperfect nicht immer den Sinn eines Futurums habe. Dabei zeigt es sich freilich, daß er von der Bedeutung des ו consecutivum keine klare Vorstellung hat; auch scheint er die Imperfecta in v. 7 und 14 für Perfecta angesehen zu haben. Solche Verstöße sind erklärlich, wenn man berücksichtigt, daß die hebräische Sprache bis auf Saadja noch keine systematische Behandlung gefunden hatte: er selbst ist durch seine grammatischen Schriften der Begründer der hebräischen Philologie geworden

[2]) Daß Saadja überhaupt seine Beweise zur Widerlegung der „Aufhebung" auch gegen die Christen geschrieben habe, sagt er selbst am Ende

gesagt wird (Abd. 1, 1): „Und ein Bote ist unter die Völker gesandt: Stehet fest, erheben wir uns wider sie zum Kampf!" Ich erklärte ihnen daher, daß es Jahaziel sei, und daß dieser Vorfall Edom betrifft zur Zeit des Josaphat, weil Abdias zu seiner Zeit lebte, und als nun die Söhne Ammons und Moabs und das Gebirge Seir ihn mit Krieg heimsuchten, wie es im Buch 2. Chron. 20, 10 erklärt ist, fastete Josaphat und betete und rief seinen Herrn an, wie es bekannt ist, und der sandte ihm den Jahaziel wegen dieser Völker, wie es heißt (2. Chron. 20, 14): „Und Jahaziel, Sohn des Zacharias, Sohn Benajas . . . es kam über ihn der Geist des Herrn inmitten der Versammlung" und er sprach zu ihnen: Stehet ihr fest für euch allein, und der Herr wird euch genug helfen in Sachen Edoms; es heißt da (ibid. v. 17): „Nicht ihr habt zu kämpfen in dieser Sache; stehet und seid standhaft und sehet die Hilfe des Herrn

---

des VIII. Traktates, nachdem er die christliche Erklärung der 70 Wochen bei Daniel bekämpft hat (bei Landauer p. 254, lin. 4 a. i.): „So ist nun dieser Abschnitt deutlich auseinandergesetzt, nämlich alle Arten dieser Widerlegungen gegen sie [sc. die Christen], abgesehen von dem, was gegen sie [auseinandergesetzt] ist bei der „Aufhebung des Gesetzes", und abgesehen von dem, was gegen sie ist im Kapitel von der Einheit [Polemik gegen das Trinitätsdogma, Traktat II, bei Landauer p. 86–92] und abgesehen von anderen Dingen, die anzuführen in diesem Buche nicht entsprechend ist". Guttmann (a. a. O. S. 155, Anm. 2) glaubt aus der im Midrâsch üblichen Identifizierung Edoms mit Rom darauf schließen zu sollen, daß die von Saadja bekämpfte Interpretation der Stelle Abd. 1, 1 christlichen Ursprungs sei. Es ist nun richtig, daß die Thalmudisten unter Edom und Benê-Edom zunächst — wegen der Zerstörung Jerusalems — die heidnischen Römer, und später die christliche Kirche (weil sie in Rom ihren Mittelpunkt hatte) verstanden; Cornelius a Lapide hält diese Auffassung von Edom für so verbreitet, daß er ihrer Widerlegung einen größeren Abschnitt widmet (Comm. in S. S., ed. Neapolitana 1857, VII. fol. 293). Daraus würde aber das Gegenteil von dem folgen, was Guttmann will, denn der Bote Abd. 1, 1 wird von Gott an die Heiden gesandt, um Edom zu strafen; wenn also Edom in der genannten Weise aufgefaßt würde, so hätte die Stelle im Munde eines Christen als Beweis des nasḫ gar keinen Sinn. Aber aus einem anderen Grunde ist es sehr wahrscheinlich, daß wir es hier mit einem christlichen Argument zu thun haben, nämlich weil die typisch-messianische Erklärung der Stelle sehr nahe liegt. In der That erklärt z. B. der hl. Hieronymus zu diesem Verse: „Audivit ergo Abdias, quod ad gentes legatus missus sit, mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus" etc. (s. Migne, Ser. lat. Bd. XXV, col. 1102, vgl. auch col. 1100–1101).

mit euch". Daher ist der Sinn des Wortes „Stehet fest" in der Rede des Abdias derselbe wie: „Stehet und seid standhaft" in der Rede Jahaziels. Als sie nun von ihm gehört hatten: „Stehet", berieten sie sich darüber, und es fiel ihnen ein, daß er das Standhaftsein im Loben und Preisen wollte; wie es heißt (ib. v. 21): „Und er beriet sich mit dem Volke und bestellte Sänger dem Herrn", und das stimmte überein mit dem Wunsche des Schöpfers, da er ihnen genug half in Sachen des Feindes so wie sie anfingen mit dem Lobpreisen, wie es heißt (ib. v. 22): „Und zu der Zeit, da sie anfingen zu preisen und zu loben, gab der Herr, daß Auflauerer sich erhoben gegen die Söhne Ammons". Und so hat sich alles schon erfüllt [1]. Ich fand andere, die als Beweis eine Stelle Jeremiae anführten (Jerem. 31, 30): „Siehe, Tage kommen — Spruch des Herrn —, und ich schließe mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund". Darauf sagte ich zu ihnen: Sehet doch zu, was danach folgt, denn Er hat ja deutlich ausgesprochen, daß dieser neue Bund die Thorah selbst ist, wie es heißt (ibid. v. 32): „Denn das ist der Bund, den Ich schließen werde mit dem Hause Israel nach diesen Tagen, spricht der Herr: Ich habe meine Thorah in ihr Inneres gelegt"; und der Unterschied vom ersten Bündnisse besteht nur in dem Punkte, daß es in diesem Zeitalter nicht gebrochen werde, wie es im ersten Zeitalter gebrochen wurde, gemäß den Worten (ib. v. 31): „Den sie gebrochen, meinen Bund, und ich war doch ihr Herr".

§ 24. Widerlegung von 10 speziellen Gegenbeweisen aus der Schrift. 136

24. Nach diesen Erörterungen nun fand ich bei ihnen Zweifel über die hl. Schrift, indem sie behaupteten, durch selbe [Zweifel] die Aufhebung des Gesetzes zu erkennen. Es sind deren viele, und mehr noch, als sie, ist das, was mit ihnen zusammenhängt. Ich habe mich aber auf 10 Fragen davon beschränkt; was dann außer denselben vorkommt, das versteht der Leser dieses Buches, denn es enthüllt sich ihm das Wesen des Verdachtes und des Zweifels, den er hatte.

Das Erste nun ist die Heirat der Söhne Adams mit seinen Töchtern, daher sie sagen: Das ist eine Aufhebung. Aber es

[1] D. h. die Stelle Abd. 1, 1 bezieht sich also nicht auf die Zukunft, das Christentum.

liegt keine Aufhebung, sondern nur eine Entschuldigung vor, denn wir glauben, daß die Schwester [schon] vor Moses verboten war, wie wir finden, daß Abraham zu Sara sagte (Gen. 12, 1): „Sage doch, meine Schwester seiest du". Und die Söhne Adams heirateten solche nur aus zwingender Notwendigkeit, weil sich unter den vernünftigen Wesen nichts ihnen Gleiches befand; nachdem dann die Nachkommenschaft sich ausgedehnt hatte, war die Entschuldigung abgeschnitten für den, der kam; das ist ebenso wie einer, der das Fasten bricht in krankem Zustande: Wenn er nun gesund geworden ist, ist seine Entschuldigung abgeschnitten; und wie einer, der in der Wüste das Tote ißt; wenn er nun etwas anderes findet, so hört seine Entschuldigung auf.

Das Zweite: Weil Er über Kain das Urteil gesprochen hat wegen des Mordes an Abel auf „flüchtig und unstät" bloß, während Er später jeden Mörder zum Tode verurteilt. Aber auch das ist nicht Aufhebung, denn der Weise hat nur befohlen, den Mörder zu töten durch Vermittlung von Richter und Zeugen, und da nun diese nicht vorhanden waren zur Zeit des Mordes Kains an Abel, so brauchte Er ihn nicht zu töten, sondern strafte ihn auf andere Weise. Siehst du nicht, daß Er zu Noë sprach (Gen. 9, 6): „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll von Menschen vergossen werden?"

Das Dritte ist, daß Er allen Menschen das Gebot gegeben hat, zu opfern; danach verbot Er es ihnen außer dem Aron und seinen Nachkommen. Aber auch hier liegt keine Aufhebung vor, da es keine Stelle giebt, die aussagte, daß alle Menschen zum Opfern eingesetzt seien, sondern vor Aron opferte nur, wer in ähnliche Stellung eingesetzt war, und was den Nichteingesetzten angeht, so stand es ihm nicht zu, zu opfern, weder vor der Erwählung Arons noch nach seiner Erwählung.

Das Vierte ist der Umstand, daß Opfer am Sabbat dargebracht werden, während die Arbeit an ihm [sc. dem Sabbat] verboten worden ist. Auch bei diesem liegt keine Aufhebung
vor, im Gegenteil, es gehört zu dem, was den Ausschluß der 137
Aufhebung bestätigt. Denn das Gebot des Opferns bestand vor dem Sabbat, daher durfte das Sabbatgesetz es nicht verhindern,

sodaß dadurch eine Aufhebung stattfände; darum verbot dasselbe die übrigen Arbeiten, bis auf die Opferung und das Beschneiden, die vor ihm bestanden hatten.

Das Fünfte ist das Wort Gottes — Er sei gepriesen — zu Abraham über Isak (Gen. 22, 2): „Bringe ihn dort zum Opfer"; nachher sprach Er (ib. v. 12): „Strecke deine Hand nicht aus gegen den Knaben!" Auch hier liegt keine Aufhebung vor, weder für uns noch für jene [Anhänger der Aufhebung], weil derjenige, der die Aufhebung [im allgemeinen] zugiebt, sie [doch] nicht zugiebt, ehe das Gebot einmal befolgt worden ist, damit es nicht nutzlose Spielerei werde. Er hat nun dem Abraham nur befohlen, seinen Sohn zum Opfer *hinzugeben*, und nachdem die Hingabe seinerseits erfüllt war durch Beschaffung des Feuers und des Brennholzes und Ergreifen des Messers, sprach Er zu ihm: Es ist genug für dich, mehr als dies habe ich nicht gewollt von dir.

Das Sechste ist das Wort Gottes an Bileam betreffs der Abgesandten Balaks (Num. 22, 12): „Nicht sollst Du mit ihnen gehen"; nachher sagte Er (ib. v. 20): „Geh mit ihnen". Auch bei diesem liegt keine Aufhebung vor, denn die Leute, mit denen er gegangen ist, waren nicht dieselben, mit denen zu gehen Er ihn abgehalten hatte, da es heißt (ib. v. 15): „Und Balak sandte abermals Fürsten, mehrere und vornehmere als jene". Also hat Er ihn verhindert, mit den Geringen zu gehen, und ihm freigegeben, mit den Vornehmen zu gehen, auf daß er Ihm eine größere Ehre erweise, sodaß gesagt werden sollte: Gott hat die Kinder Israels befreit von der Belästigung gewisser Leute, die an Rang so und so hochstehend waren.

Das Siebente ist das Wort des Herrn — der gepriesen sei — zu Ezechias (Isai. 38, 1): „Denn Du wirst sterben und nicht mehr leben"; nachher sprach Er (ib. v. 5): „Sieh ich füge zu Deinen Tagen 15 Jahre hinzu". Auch in diesem liegt keine Aufhebung, denn Gott sprach, um zu schrecken und abzuhalten: wenn dann der Diener darauf hört und sich abhalten läßt, so hört die Drohung für ihn auf, wie wir aus der Geschichte des
138 Volkes Ninives und aller Reuigen, Gehorsamen wissen.

Das Achte ist der Bericht (Num. 8, 18): „Und ich habe

die Leviten genommen statt aller Erstgeburt". Auch hier liegt keine Aufhebung vor, denn es ist Seine Gewohnheit, daß Er den Diener erhebt, und wenn er widersetzlich ist, so erniedrigt Er ihn; ebenso, wie er Adam die Gärten bewohnen ließ, — da sündigte er, und Er vertrieb ihn; und [ebenso] wie Er unsere Väter nach Syrien führte, — da sündigten sie, und Er zerstreute sie; und [wie] alles, was den Charakter der Strafe besitzt.

Das Neunte: Sie sagen, Josue habe am Sabbattage Krieg geführt. Die Sache war aber nicht so. Denn [die Schrift] erwähnt nicht an allen Tagen eine Schlacht, sondern es wurde nur an allen Tagen die Lade getragen und in die Trompete gestoßen, und diese Dinge sind etwas am Sabbat Erlaubtes; aber der siebente Tag, an welchem die Schlacht stattfand, war kein Sabbattag.

Das Zehnte: Sie sagen, die [Gebets-]Richtung sei anfangs auf die Stiftshütte gerichtet gewesen; danach übertrug Er dieselbe und wandte sie zum Tempel. Auch bei diesem liegt keine Aufhebung vor, denn die Richtung war nur auf die Lade hin geboten, und wo immer die Lade in der Wüste war, dorthin war die Richtung. Und als die Lade übertragen wurde nach Gilgal, Schiloh, Nob, Gibeon und dem Tempel, folgte ihr die Richtung: das ist das Richtige infolge des Grundsatzes, daß der Ursache das Verursachte folgt.

25. Einige jener Leute haben das Wort 'ôlâm [1]) untersucht und sagen: Wir haben erkannt, daß es sich in der Sprache der Hebräer teilt [in verschiedene Bedeutungen]. Darauf antworten wir: Gewiß, es hat drei Bedeutungen; die eine davon ist: 50 Jahre, die andere: die Lebensdauer von den genannten [50 Jahren], die dritte: so lange die Welt steht. Wenn wir es [sc. 'ôlâm] nun dem Sabbatgebote gegenüberstellen, so sind zwei [Bedeutungen] hinfällig, und die letzte bleibt bestehen. Denn wir sahen an Jeremias: Ungefähr 900 Jahre nach der Epoche des Moses, und nach vielen Zeitaltern und Generationen der Nachkommenschaft der Kinder Israels forderte er sie noch auf,

§ 25. Widerlegung dreier Einwände gegen die Schriftbeweise.

---

[1]) Der Einwand richtet sich gegen den Schriftbeweis, der in den Worten ברית עולם, „Ewiger Bund" liegt; cfr. § 19, pag. 50.

139 den Sabbat zu beobachten, und das Arbeiten an ihm zu unterlassen, wie es heißt (Jerem. 17, 21): „Bringet keine Last aus euren Häusern am Sabbattage“. Da nun die Zeitdauer von den 50 [Jahren] und die [Lebens-] Zeitdauer solcher Personen hinfällig geworden, so blieb von den Teilbedeutungen nur die Zeitdauer der Welt übrig.

Solche [ferner], die uns betreffs des wörtlichen Ausdrucks der Überlieferung fragen, der uns in Bezug auf die ewige Dauer der Thora-Gesetze geoffenbart sei, würden, was immer für eine Stelle wir ihnen anführen, sie gegen uns erklären; daher gehört es zu unserer Gewohnheit, ihnen zu antworten: Giebt es in der Welt ein sicheres, feststehendes Wort, mit dem zugleich jede Auslegerei und Unsicherheit ausgeschlossen wird? Und wenn er [sc. der Gegner] sagt: „Nein“, dann vernichtet er die Wahrheit der Rede, und macht jede [Rede] zum Irrtum; wenn er aber sagt: „Ja!“ — so ist uns mit solch' einer sicheren Rede die ewige Einsetzung der Thora-Gesetze geoffenbart.

Ich hörte Einige von ihnen sagen: Wenn die Brahmänen zu euch sprechen[1]): Wir überliefern von Adam her, daß man sich kleide mit einem gemischten Gewebe von Wolle und Leinwand, und daß man die Suppe von Fleisch und Milch esse, und daß man den Stier und den Esel zusammen an ein Joch binde[2]); darum dürft ihr nicht den Bericht eines Propheten überliefern, der es verbietet, denn Adam sagte uns, daß es nicht aufge-

[1]) Über die Barâhima berichtet eingehend Schahrastani, der sie einteilt in Buddhisten, Anhänger des Denkens und der Einbildung, und Anhänger der Seelenwanderung; als allen gemeinsame Lehre hebt er hervor die gänzliche Verwerfung des Prophetenamtes (l. c. p. 445 sq., Haarbr. II p. 356 sq.). Wegen dieser Lehre legt ihnen ein Gegner Saadjas den obigen Einwand in den Mund, der aber, wie Saadja richtig bemerkt, von den Barâhima gar nicht gemacht wird. Schahrastani läßt sie überhaupt die Unmöglichkeit der prophetischen Gaben bei allen Menschen, auch bei Adam, lehren. Unverständlich ist es, was Guttmann (l. c. S. 157 Anm. 1) mit seiner Bemerkung will: „Daß die Barâhima das Zeremonialgesetz bekämpften, geht aus Schahrast. I 36 hervor, von den Religionsbekennern heißt es dort: Die gesetzlichen Bestimmungen haben ihren Anfang mit Adam . . . genommen“. Schahrastani redet an dieser Stelle gar nicht von den Brahmânen, auf die er erst ganz am Ende seines Werkes zu sprechen kommt.

[2]) S. Dozy l. c. II. p. 13: attacher les boeufs au joug.

hoben würde. Das sind nun, Gott geleite dich auf dem rechten Wege, Behauptungen, die kein Fundament haben; und jene [Gegner] nahmen sie für die Brahmanen [auch] nur in Anspruch, wogegen die Brahmanen nur die Erlaubtheit dieser Dinge behaupten. Auch wir belassen jene [behaupteten Dinge] ruhig in ihrer Erlaubtheit, wo sie sind; die Einführung aber eines Verbotes derselben ist vernunftgemäß, da der Mensch aus eigenem Antriebe sich ihrer enthalten darf wegen eines Nutzens, den er davon empfängt. Wenn aber ein Brahmane dazu überginge, daß er künftig behauptete [jenes], was sie für ihn in Anspruch nehmen, so wäre das für ihn unzulässig, weil der Überliefernde nur jeden Tag dasselbe sagt, was er gestern gesagt hat; er ist nicht wie der Überlegende, der sagen darf: Heute ist mir enthüllt, worauf ich gestern nicht aufmerksam wurde.

26. Nachdem jetzt, o genade dich Gott, die Aufhebungen aufgehört haben für uns und niedergeworfen sind, so ist es nun das große Wunder von unserer Seite, daß wir diese Gebote, die wir mit Mühe und Fleiß bewiesen, nicht befolgt haben. Wird nicht [dann] die Mühe vergeblich werden? Wie die Jener, von denen [die Schrift] sagt (Job 39, 16): „Er [der Strauß] handelt hart gegen seine Jungen, als ob sie nicht seine wären; seine Mühe ist vergeblich gewesen, und er doch ohne Kummer“: sodaß wir dann Vernunftlosen gleich sind und Unverständigen, wie sie sagt (ib. v. 17): „Denn Weisheit ließ ihn Gott vergessen und verlieh ihm nicht Verstand“. Darum ist es Pflicht, sich vor diesem Zustande in Acht zu nehmen [1]).

§ 26. Schluß. 140

[Kapitel V.]

[Anhang.]

27. Nachdem ich nun meine Beweise in Sachen der Aufhebung besprochen, und erwähnt habe, was in den Herzen Un-

§ 27. Zwölf Einwände gegen die Glaubwürdigkeit der Schrift.

---

[1]) Mit dieser moralischen Anwendung schließt Saadja den Abschnitt von der Aufhebung. Gleich darauf folgt abermals ein abschließender Paragraph: Saadja beendet nämlich mit diesem Traktate die erste Hälfte seines philosophisch-theologischen Systems. Die drei ersten Traktate handeln von Gott und seinem Verhältnis zur Schöpfung; vom IV. Traktate an tritt der Mensch in den Vordergrund, und wird umgekehrt sein Verhältnis zu Gott beleuchtet.

ruhe macht wegen des Sterbens der Propheten, ihres Essens, Trinkens, Beiwohnens, und des Unrechts gegen sie, — damit die Herzen rein seien davon, welche fast deswegen zu Grunde gehen [1]); und nachdem ich ferner Erwähnung gethan betreffs der Schöpfung der Dinge aus Nichts, und ihrer Grenze, und ihres Ortes und der Zeit, — was ebenfalls, wenn du es vernachlässigst, fast verdorben ist [2]); und nachdem ich ferner Erwähnung gethan von den Arten der Beschreibung des Schöpfers (in bezug auf die Negierung der Gleichsetzung [Gottes mit Andern] und auf das Kapitel von dem Wissen, der Macht und den Eigenschaften), — wovon, wenn du es sorglos vernachlässigst, ich in der That fürchte, daß die Menschen ungläubig werden [3]), so will ich noch hinzufügen zu diesem Traktat zwölf Ansichten, von denen ich überzeugt bin, daß jede einzelne davon, wenn ich sie nicht bespräche, die Gemüter der Leute in Unordnung bringt und ihren Glauben verdirbt. Wenn ich sie [aber] nun auseinandersetze, so hört die Herrschaft dieser Zweifel auf, und die Herzen werden rein davon, wie sie von Jenem [4]) rein geworden sind.

Ich sage nun, vielleicht ermangeln einige Menschen des Festhaltens an diesem Buch [der hl. Schrift] aus dem Grunde, daß darin deutliche Erklärungen der Gebote nicht vorhanden sind. Darauf erwidere ich, daß jenes [Buch] nicht die alleinige

[1]) Damit faßt Saadja den Inhalt des III. Traktates zusammen. Mit den letzten Worten, (denen ähnliche nach der sogleich folgenden Erwähnung des I. und II Traktates entsprechen,) weist Saadja hin auf die bedenklichen Schäden, die zu seiner Zeit im geistigen Leben der Juden hervortraten. Das von den Gebildeten eifrig betriebene Studium der griechischen Philosophen hatte in weiten Kreisen zu religiösem Indifferentismus und übertriebener Zweifelsucht geführt, und die stagnierende thalmudische Doctrin vermochte dem zunehmenden Unglauben keinen Einhalt zu thun. Aus der Einleitung Saadjas in das Buch der Amanat erfahren wir, daß gerade die Erkenntnis dieser Zustände es war, die ihn bewog, in dem genannten Werke eine rationelle Begründung des Judentums vor dem Forum des philosophischen Zeitgeistes zu versuchen. (Amanat ed. Landauer pag. 4 sq.)

[2]) Das ist der Inhalt des I. Traktates.

[3]) Inhalt des II. Traktates.

[4]) Sc. von den Irrtümern, die sich auf den Inhalt der im vorigen Satze genannten drei Traktate (Lehre von den Propheten, der Schöpfung und dem Schöpfer) beziehen.

Materie unserer Religion ist; wir haben vielmehr neben ihm zwei andere Materien: die eine älter als jenes, und das ist der Quell des Verstandes; die andere **nach** jenem, und das ist die Fundgrube der Tradition; was wir daher nicht in jenem fanden, das finden wir in diesen beiden, sodaß die Gebote in ihrem „Wie oft“ und in ihrem „Auf welche Weise“ damit vollendet sind[1]).

Und das **Zweite**: Vielleicht ermangelt ein Anderer darin
[sc. im Festhalten an der hl. Schrift], weil es ihm feststeht, 141
daß darin Widersprüche sind, wie es heißt im Samuel (II. Sam. 24, 9): „Und es war Israel 800000 streitbare Männer“, und in der Chronik (I. Chron. 21, 5): „Und es war ganz Israel 1000 mal 1000 und 100000 Mann“. Darauf sage ich nun, daß es ähnlich ist mit den 300000, welche am Hofe des Königs angestellt waren: 24000 wechselten ab jeden Monat, wie es heißt (ib. 27, 1): „In jedem Monat des Jahres je eine Abteilung von 24000“. Also sind sie ausgelassen worden in dem einen Manuskript und aufgestellt in dem anderen.

Und das **Dritte**: Vielleicht bringt ihn darauf [sc. auf den Mangel am gläubigen Festhalten der hl. Schrift] sein Argwohn, daß darin absurde Berichte sind, daß der Sohn älter sei an Jahren, als sein Vater; denn Joram, Sohn des Josaphat, starb, als er 40 Jahre alt war, und an seine Stelle trat sein Sohn Ochozias. In den [Büchern der] Könige ist nun geschrieben [II., 8, 26], daß dieser 22 Jahre alt gewesen, und in den Chroniken [II., 22, 2] 42 Jahre. Ich erwidere nun, daß die Datierung von den 22 Jahren auf **sein** Lebensalter [geht], und die Datierung der 42 Jahre auf das Lebensalter seiner Mutter; und die dem zu Grunde liegende Ursache ist, daß er ihretwegen starb[2]). Wenn nun einer forscht, **wie** das Alter eines Sohnes zurückgeführt wird auf ein Datum, welches vor seiner Existenz

[1]) Ganz denselben Gedanken, zum Teil auch mit wörtlicher Übereinstimmung, entwickelt Saadja in seiner kürzeren Pentateuch-Einleitung; s. Derenbourg, oeuvres compl. etc. l. c.; der betreffende Abschnitt ist übersetzt in meiner Schrift: „De Saadjae vita“ etc. p. 53 54.

[2]) Saadja will sagen, daß der frühzeitige Tod des Ochozias eine Strafe dafür gewesen sei, daß er sich von seiner gottlosen Mutter Athalia in der Regierung des Landes leiten ließ.

liegt, so bin ich der Bedeutung hiervon auf den Grund gegangen und habe infolgedessen gefunden, daß, wenn einer von den Kindern Israels Nachkommen wünschte, er dann Gelübde machte, Jahre lang bevor er ihn von Gott erhielt; wenn er ihn dann erhalten hatte, nannte er ihn Sohn des Gelübdes [1]), wie es heißt (Prov. 31, 2): „Was Sohn, und was Sohn meines Leibes und was Sohn meines Gelübdes". Und so suchen die Erforscher der Wahrheit den Bedeutungen auf den Grund zu kommen, bis ihnen die Art und Weise klar ist.

Das Vierte: Vielleicht befindet sich jemand im Irrtum aus Anlaß der Opfergebote, sei es wegen des Opferschlachtens von Tieren oder wegen des Vergießens von Blut und Fett. Ich bringe diese Sache [der Erklärung] näher, indem ich sage, daß der Schöpfer für jedes lebende Wesen den Tod bestimmt hat, und für jeden Menschen eine Lebenszeit festgesetzt hat: infolgedessen hat Er auch festgesetzt die Dauer der Lebenszeit der Tiere bis zum Augenblick ihrer Opferschlachtung, indem er die Schlachtung an die Stelle des [natürlichen] Todes setzte. Wenn
142 nun in der Schlachtung ein größerer Schmerz ist, als der Schmerz des [natürlichen] Todes, so weiß Er darum, und es ist dann notwendig, daß Er ihnen [sc. den Tieren] Ersatz gebe nach Maßgabe der Vermehrung des Schmerzes — wir sagen dies, daß die Vermehrung [sc. der Ersatz] gewiß ist, aus Vernunft-[Gründen], nicht aus der Offenbarung. Und was die Ertragung des Schmerzes angeht und die Vergießung des Blutes und des Fettes, so hat Er schon in der Thora klar ausgesprochen, daß Er das unter Bezugnahme auf uns eingesetzt hat; weil das Blut der Wohnsitz unserer Seele ist, wie es heißt (Levit. 17, 11): „Denn die Seele des Fleisches, im Blut ist sie". Wenn wir das also sehen, so bekehren wir uns, indem wir sagen: Nicht wollen wir die Sünde wieder thun, sonst wird

[1]) Das Alter eines solchen „Sohnes des Gelübdes" konnte dann füglich, so meint Saadja, von dem Tage des Gelübdes an datiert werden, um anzudeuten, daß er dem Gelübde sein Dasein verdanke. Analoger Weise sei II. Chron. 22, 2 das Todesjahr des Ochozias von dem Geburtsjahr seiner Mutter her datiert, um anzuzeigen, daß sie die eigentliche Ursache seines Todes gewesen sei.

unser Blut vergossen und unser Fett verbrannt werden, wie dies, was wir sehen.

Das Fünfte ist: Vielleicht denkt einer darüber nach, wie der Schöpfer sein Licht ruhen lasse auf den Angelegenheiten der Menschen, während er die reinen Engel unberücksichtigt lasse. Darauf antworten wir: Mit nichten ist der Intellekt der Engel ohne Licht, da es möglich ist, daß Er auf ihren Angelegenheiten doppelt soviel Licht ruhen läßt, als Er für die Angelegenheiten der Menschen bestimmt hat; namentlich da die Schrift sagt (Ps. 89, 8): „Gott, furchtbar in großer Versammlung der Heiligen und gefürchtet bei allen, die um Ihn sind", d. h. die in der Umgebung dieses Deines Lichtes sind [1]).

Das Sechste: Vielleicht verwundert er sich über die Künstlerwerke des Tempels, sodaß er sagt: Was hat der Schöpfer zu thun mit einem Zelt und Segeltuch und Leuchtern, die angezündet sind, und Musik, die zu Gehör gebracht wird, und Räucherholz, das geräuchert wird, und wohlriechendem Duft und Geschenken von Weizen und Wein und Fett und Früchten und was dem ähnlich ist? Darauf antworten wir, — und bitten Gott um Hilfe —, daß all' dieses Arten des [Gottes-]dienstes sind, nicht wegen eines Bedürfnisses [Gottes], da ja der Verstand über Ihn das Urteil giebt, daß Er keines Dinges bedürftig ist, sondern das Ding bedarf Seiner; und Er beabsichtigt nur, daß Seine Diener Ihm gehorsam seien [durch Darbringung] von dem Besten, was sie besitzen, und das Beste, was sie besitzen, ist das Fleisch und der Wein und die Musik und das wohlriechende Holz und der Weizen und das Fett und die ergötzlichen Dinge [2]). Sie bringen nun ein Weniges davon [dar] gemäß ihrem Können, und Er belohnt sie dann mit Vielem gemäß Seiner Macht, wie es heißt (Prov. 3, 9. 10): 143
„Ehre den Herrn von deinem Vermögen (v. 10) und es werden sich füllen deine Speicher mit Sättigkeit". Und Er rettet sie von Unglücksfällen, wie sie nicht einer schützt, ausgenommen

[1]) Ibn Thibbon übersetzt: מי שהוא סביב האור ההוא „die um dies Licht herum sind".

[2]) Das Letzte bezieht sich wohl auf die vorhin erwähnten Früchte. Ibn Thibbon hat: הדברים הערבים „die süßen Dinge".

Er, wegen eines solchen Gehorsams, wie es heißt (Ps. 50, 14): „Opfere Gott Dank und erfülle dem Höchsten deine Gelübde und rufe Mich am Tage der Bedrängnis, Ich will dich befreien und du wirst Mich ehren". Und sie ehren den Ort jenes Lichtes, das Schechinâ genannt wird, mit Silber und Gold und Juwelen und Eisen und anderen kostbaren Gegenständen aus ihrem Besitze; und Er belohnt sie dafür dadurch, daß Er sie von jenem Orte aus die Offenbarung erkennen läßt, wie [die Schrift] vom Tempel sagt (Exod. 29, 73): „Ich werde dort zusammentreffen mit den Kindern Israels"; und dadurch wird [der Ort] zu einer Stelle der Erhörung des Gebetes des Volkes in was immer für einer Not und Bedrängnis, wie Salomo, als er das Haus erbaut hatte, von den Orten der Erhörungen aufzählte, worauf Gott zu ihm sprach (1. Reg. 9, 3): „Ich habe erhört dein Gebet und dein Flehen, das du flehtest vor Meinem Angesichte".

Das Siebente: er denkt nach über einzelne Gesetze, wie es zugeht, daß der Mann, so lange sein Körper in seiner unversehrten anerschaffenen Natur bleibt, nicht vollkommen ist: wenn aber etwas von ihm abgeschnitten ist, wird er vollkommen — ich meine die Beschneidung. Ich erkläre nun, daß das vollkommene Ding das ist, an dem nicht ein Zuviel und nicht ein Zuwenig ist, daher hat der Schöpfer ihm diesen Teil anerschaffen als ein Zuviel, bis daß, nachdem er es abgeschnitten, das Zuviel aufhört, und das Übrigbleibende der Vollkommenheit gemäß ist.

Das Achte: er denkt nach über die Geschichte der Roten Kuh, wie sie [sc. die Geschichte] die Bestimmung giebt, daß jene [Kuh] die Unreinen rein macht und die Reinen verunreinigt. Darauf antworten wir: Es ist nicht unzulässig, daß ein und dasselbe Ding zwei sich widersprechende Wirkungen vollbringe, nach dem Verhältnis des Körpers dessen, den es trifft: denn wir sehen, daß das Feuer das Blei flüssig macht, und dick macht die Milch; und wir sehen, daß das Wasser das Holz der Pinie feucht macht, und dürre macht das Holz der wilden Feigen; und wir finden, daß die gute Speise dem Hungernden nützt und dem Satten schadet; und wir finden, daß die vor-

treffliche Arznei dem Kranken nützt und dem Gesunden schadet. Somit ist es nicht unzulässig, daß es ein Ding gebe, welches 144
rein macht den Unreinen und verunreinigt den Reinen.

Das Neunte ist das Opfer, welches sie darzubringen pflegten dem Asasel am Versöhnungstage, denn er hat für einige Menschen Ähnlichkeit [1]) mit dem Namen eines Dämons. Darauf erwidern wir, daß Asasel der Name eines Berges ist, wie es dort heißt (2. Reg. 14, 7): „Er nahm das Sela' ein im Kampfe, und nannte seinen Namen Jokt^{e}el"; und ebenso sind Jabn^{e}el und Jirp^{e}el und Jeruel alles Orte. Und so wurde eins der beiden Stücke geopfert für die Priester im Heiligtum, da die meisten ihrer Sünden im Heiligtume [geschehen], und das andere wurde geopfert für das Volk draußen, da die meisten seiner Sünden außerhalb geschehen, — auf dem Wege des Vorwiegenden [2]). Und was die Bedeutung des Werfens der beiden Lose betrifft, was gleichsam das Befremdendste in der Erzählung ist, so erkläre ich, daß das nicht geschieht wegen der Verschiedenheit dessen, dem geopfert wird, sondern beide zusammen sind für einen Herrn; vielmehr geschieht das Werfen der beiden Lose nur wegen der Verschiedenheit dessen, wofür geopfert wird, und das sind Priester und Israel. Daher war es notwendig, daß sie zuerst losten, und wenn sich für jede einzelne [von den beiden Parteien] ihr Anteil ergeben hatte, opferte sie ihn danach für sich selbst, mit der Gewißheit, daß das ihr Besitz sei.

Das Zehnte: er [sc. der Zweifler] sagt von dem Kalb, dem das Genick gebrochen wird: Wie verzeiht Er um dessentwillen den Leuten eine Sünde, die sie nicht begangen haben? Denn [die Schrift] sagt im Anfang der Erzählung [über das Gesetz] von dem aufgefundenen Ermordeten (Deut. 21, 1): „Nicht weiß man, wer ihn erschlagen hat". Darauf erwidere ich: Wie die Bestrafung

---

[1]) تَشَبَّهَ ist zu lesen; vgl. Ibn Thibbon: כי כבר נדמה לבני אדם שהוא שם שד „denn bereits schien es einigen Menschen, daß es der Name eines Dämons sei".

[2]) تفضيل bezieht sich wohl darauf, daß nach Maßgabe des größeren (vorwiegenden) Teiles der Sünden für die Priester im Tempel, für das Volk draußen geopfert worden sei; — „pars maior attrahit minorem" würde dann der Inhalt des طريق التفضيل sein.

des Menschen notwendig ist, weil er gethan, was nicht erlaubt war zu thun, ebenso ist seine Bestrafung notwendig, weil er unterlassen hat zu thun, was Pflicht war, zu thun. Und so hätte es, wenn diese [Leute] für sich Wächter angestellt hätten und herumgehende Wachtposten, kein „Man weiß nicht, wer ihn erschlagen hat" gegeben; nachdem sie nun das nicht gethan, war die Bestrafung notwendig, und [diese] bestand nicht allein in der Höhe des Preises eines solchen Tieres, sondern [auch] in dem Verbot des Säens in einigem Gefilde.

Das Elfte: daß er [sc. der Zweifler an der hl. Schrift] dieses Volk, das festhält an diesem Gesetze, gedemütigt und verächtlich sieht. Darauf erwidern wir: Wenn Er dem Volke Seines Gesetzes die ewige Herrschaft gegeben hätte, würden sicherlich die Ungläubigen von ihnen sagen: Sie dienen ihrem Herrn nur, um ihren Wohlstand zu behalten, ähnlich wie du von denen weißt, die über Job sprachen [1]), ja!; ferner würden sie von sich selber sagen, daß sie nur [deshalb] nicht gehorchten und sich abgewendet hätten, weil sie preisgegeben und verachtet seien und ihnen nicht Herrschaft gegeben sei. Darum hat der Allweise Jene erhöht, und sie glauben doch nicht an Ihn, sodaß der Beweis gegen sie besteht; und diese hat Er erniedrigt, und sie sind Ihm [doch] nicht ungläubig, sodaß notwendig die Wahrheit auf ihrer Seite ist, gemäß dem auch, was sie sagen (Ps. 44, 19): „Nicht wich zurück unser Herz, und bogen ab unsere Schritte von Deinem Pfade".

Das Zwölfte: daß er in der Thora keinen Lohn und keine Strafe fand für das andere Leben, und nur die irdische Vergeltung darin fand. Darauf erwidere ich, daß ich für die Bedeutung hiervon einen Traktat ganz für sich abgesondert habe, das ist der IX. Traktat; in ihm werde ich alles erklären, was von dieser Art notwendig ist, mit der Hilfe des Allbarmherzigen.

---

[1]) Saadja hat die Rede des Satans im Sinne, Job 1, 9—11. Mit dem Worte Satan ist aber nach Saadja an dieser Stelle nicht der Teufel, sondern ein dem Job feindlich gesinnter Mensch gemeint; s. Ibn Esra in seinem Kommentar z. St. und Munk: Notice sur Saadja etc. p. 8.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND IV. HEFT 5.

DR. ARTHUR SCHNEIDER, DIE PSYCHOLOGIE ALBERTS DES GROSSEN. NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT. I. TEIL.

MÜNSTER 1903.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Die Psychologie Alberts des Grossen.

Nach den Quellen dargestellt

von

Dr. Arthur Schneider,
Privatdozent in München.

I. Teil.

Münster 1903.
Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

SEINEM LEHRER,

HERRN PROFESSOR DR. CLEMENS BAEUMKER,

IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Unverkennbar ist in den letzten Jahrzehnten auch an der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und ihrer Quellen mit Eifer und Interesse gearbeitet worden. So manche Handschrift wurde ediert, für die Werke von einzelnen wichtigen Denkern wurden neue Ausgaben veranstaltet, so für die Schriften Bonaventuras und die des Aquinaten; vor allem war man natürlich auch bemüht, in die Gedankenwelt der mittelalterlichen Philosophen selbst einzudringen und ihre Anschauungen wiederzugeben. Wie viel aber auch in letzterer Hinsicht noch zu thun übrig ist, ein wie großes Arbeitsfeld dem Historiker hier noch winkt, geht daraus hervor, daß bei weitem noch nicht die Systeme der bedeutungsvollsten mittelalterlichen Denker, sogar die der Koryphäen der christlichen Scholastik, ihrem vollen Umfange nach behandelt sind, geschweige denn gar in Darstellungen uns reproduziert vorlägen, welche weitergehenderen historischen Anforderungen entsprächen.

Die Sachlage illustriert wohl am besten der Umstand, daß selbst das, was der große Lehrer des Dominikanerordens, was Albertus Magnus geleistet hat, bisher noch nicht allseitig berücksichtigt und beachtet worden ist, trotzdem schon vor längerer Zeit von Hertling[1] in seiner bahnbrechenden Schrift hierzu den Weg gewiesen; nur seine erkenntnistheoretischen und metaphysischen Ausführungen haben bis jetzt speziellere Beleuchtung erfahren.

Um so mehr muß dies verwundern, als zur Untersuchung dessen, was der große Scholastiker auf den verschiedenen Wissens-

[1] G. von Hertling, Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung. Köln, 1880.

gebieten geschaffen hat, schon eine gewisse natürliche Neugier reizt. Gehört Albert doch sowohl zu den imposantesten wie auch zu den interessantesten und anziehendsten Gestalten, welche das Mittelalter überhaupt aufzuweisen hat. In welch' hohem Ansehen er bereits bei seinen Zeitgenossen und Nachfolgern gestanden haben muß, zeigt ja aufs deutlichste der Umstand, daß sie ihn mit dem Ehrennamen „der Große" auszeichneten. Selbst die Volkssage ließ ihn fortleben; ein ganzer Kreis von Sagen entstand, in welchen er als der mit übermenschlichem Wissen ausgerüstete Zauberer gilt, der Fürsten und Könige durch seine Künste in Erstaunen setzt, der vor dem Tode all sein Wissen verliert [1]. Und auch das Wenige, was von seinen Lehren, so von seinen naturwissenschaftlichen, bereits mitgeteilt wurde, ist nur geeignet, ihm die größte Aufmerksamkeit zuzulenken. Sprechen doch hervorragende Naturforscher der Neuzeit, so ein Cuvier, Alexander von Humboldt, mit Verehrung und Begeisterung von ihm [2].

[1] Vgl. Albertus Magnus in Geschichte und Sage (anonym). Köln 1880.

[2] S. v. Hertling, a. a O. S. 126. Ernst Meyer sagt von Albert, daß es vor ihm und nach ihm keinen einzigen Botaniker gegeben habe bis auf die Zeiten eines Conrad Geßner und Caesalpini, der die Natur der Pflanze lebhafter aufgefaßt, tiefer durchdacht hätte als jener Dominikanermönch gethan. Es schließt der Hallenser Gelehrte mit den Worten: „Dem Manne aber, der seine Wissenschaft zu seiner Zeit vollkommen beherrschte, entschieden förderte und in drei Jahrhunderten nicht einmal erreicht, geschweige denn übertroffen ward, gebührt wahrlich der schönste Kranz." Ein Beitrag zur Geschichte der Botanik. Schlechtendals Linnaea Bd. X. Halle, 1836. S. 731. Über die naturwissenschaftlichen Verdienste Alberts vgl. außer v. Hertling und E. Meyer a. d. a. O ferner letzteren, Geschichte der Botanik. Bd IV. Königsberg, 1857. S. 54. Pouchet, Histoire des sciences naturelles au moyen âge, ou Albert le Grand et son époque. Paris, 1853. p. 278–296; Bulletins de l'Academie royale belgique v. Romanus. t. XIX Nr. 1; Gervasii otia imperialia von Felix Liebrecht Hannover, 1856 Vorwort S. IX; C. Jessen im Archiv f. Naturgesch. Jahrg. 33. Bd. I. S. 99; sowie J. Sighard, Albertus Magnus. Regensburg, 1857. S. 307 ff. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters. Sdz. Ber. der Wiener Ak. d. W. phil.-hist. Cl. Bd. 75. Wenn man einen Schluß von der Arbeitsweise auf philosophischem Gebiet auf die auf naturwissenschaftlichem ziehen darf, so ist indessen zu vermuten, daß so manche von den Lehren, um derenwillen Albert angestaunt wird, nicht originelle Leistungen sind, sondern daß er sie vielmehr aus anderen, wohl arabischen Quellen geschöpft hat. Auch verfällt man gelegentlich in den Fehler, in Aus-

Was nun aber seine philosophischen Anschauungen speziell anlangt, so bot nicht nur das bloße Interesse, welches seine Persönlichkeit erweckt, sondern vor allem das, was immerhin bereits über Albert als Philosophen bekannt ist, sicherlich Anlaß genug, sich mit ihm in eingehender Weise zu beschäftigen. Man ist wohl darüber orientiert gewesen, daß ihm das Verdienst zukommt, die Werke des Aristoteles ihrem gesamten Umfange nach seinen Zeitgenossen zugänglich gemacht zu haben, daß er zuerst, was wohl nicht wenig besagen will, die arabische Philosophie in umfassender Weise beherrschte, verarbeitete und deren Kenntnis dem Abendlande vermittelte. Aber selbst abgesehen hiervon, schon der Umstand, daß Albert der Lehrer eines Thomas von Aquin gewesen, hätte, sollte man meinen, längst eine sorgfältige Untersuchung und Darlegung seiner Anschauungen bewirken müssen, da ohne deren Kenntnis eine Beurteilung der Leistungen des Aquinaten unmöglich ist, wenn anders man nicht Gefahr laufen will, dem Schüler dasjenige, was er dem Lehrer verdankt, als originelle Leistung anzurechnen. Aber wieviel bereits über die Philosophie, wie auch über die Theologie von Thomas geschrieben wurde, so hat man sich doch zumeist über dieses Grundpostulat der historischen Forschung hinweggesetzt und auf die Beziehungen zwischen ihm und seinem Lehrer wenig oder richtiger gar nicht geachtet.

---

sprüchen, die er lediglich von Aristoteles herübernimmt, Produkte seines eigenen Denkens zu erblicken. So rühmt Werner an ihm (auf Grund seiner Ausführung in De caelo et mundo l. II. t. 4. c. 11. p. 146 b f.), daß er zuerst darauf hingewiesen, es sei der äußerste Westen Europas durch ein nicht allzu breites Meer vom äußersten Osten Asiens geschieden, und daß er dadurch den Gedanken an jenes Unternehmen, das Jahrhunderte später Christoph Columbus ausgeführt, miterwecken half (a. a. O. S. 372). Albert wiederholt hier indessen lediglich *περὶ οὐρανοῦ* II, 14. p. 298, a, 6: *ὥστ' οὐ μόνον ἐκ τούτων δῆλον περιφερὲς ὂν τὸ σχῆμα τῆς γῆς, ἀλλὰ καὶ σφαίρας οὐ μεγάλης· οὐ γὰρ ἂν οὕτω ταχὺ ἐπίδηλον ἐποίει μεθισταμένοις οὕτω βραχύ. διὸ τοὺς ὑπολαμβάνοντας συνάπτειν τὸν περὶ τὰς Ἡρακλείους στήλας τόπον τῷ περὶ τὴν Ἰνδικήν, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον εἶναι τὴν θάλατταν μίαν, μὴ λίαν ὑπολαμβάνειν ἄπιστα δοκεῖν. λέγουσι δὲ τεκμαιρόμενοι καὶ τοῖς ἐλέφασιν, ὅτι περὶ ἀμφοτέρους τοὺς τόπους τοὺς ἐσχατεύοντας τὸ γένος αὐτῶν ἐστιν, ὡς τῶν ἐσχάτων διὰ τὸ συνάπτειν ἀλλήλοις τοῦτο πεπονθότων.* Siehe auch Mandonnet, Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin et la découverte de l'Amérique. Revue thomiste I (1893) S. 46 ff. 200 ff.

Wenn nunmehr im folgenden der Versuch gemacht ist, einen Teil der Philosophie Alberts, seine Lehre von der Seele, zur Darstellung zu bringen, so dürfte derselbe einer Rechtfertigung wohl kaum mehr bedürfen. Vorarbeiten größeren Stils lagen hier speziell nicht vor. Das meiste, was bisher über die Psychologie Alberts veröffentlicht ist, enthält ein Aufsatz von Werner über den „Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus“ (Denkschr. der Wiener Akad. d. Wiss. phil.-hist. Cl. 1876. Bd. 25). So wertvoll auch an sich schon das ist, was wir bei Werner und in den die Philosophie des Mittelalters behandelnden Geschichtswerken kurz mitgeteilt finden, so muß indessen immerhin zugegeben werden, daß dieses weder geeignet ist, eine wirkliche Kenntnis der Lehre Alberts zu vermitteln noch auch eine richtige Vorstellung von dem allgemeinen Charakter seiner Spekulation zu erwecken. In den Ausführungen, welche uns über seine philosophische Lehre vorliegen, tritt sie uns als ein innerlich zusammenhängendes Ganze entgegen: schwerwiegende innere Widersprüche werden zum mindesten nicht konstatiert. Nichts ist aber falscher als die Ansicht, daß der Scholastiker ein in sich abgeschlossenes, einheitliches System konstruiert hat. Diese irrtümliche Auffassung entstand dadurch, daß man bei der Feststellung seiner Anschauungen nicht im entferntesten das Material in dem Umfange berücksichtigte, wie dies thatsächlich heranzuziehen ist. Hätte man nicht bloß das berücksichtigt, was der Philosoph in einer seiner Schriften, so in der *Summa theologiae* oder in der *Summa de creaturis*, über den Gegenstand sagt, so würde man unschwer zu der Einsicht gelangt sein, daß Albert in der Darlegung seines Standpunktes sich wenig gleich bleibt, daß er sich nur zu häufig selbst widerspricht. Nicht selten kommt es nämlich vor, daß er auf ein und dieselbe psychologische Frage an zwei, drei oder auch vier verschiedenen Stellen eingeht und, je nachdem er in dem betreffenden Zusammenhange dieser oder jener Autorität z. B. Aristoteles oder Augustin folgt, sie in anderer, manchmal direkt entgegengesetzter Weise beantwortet. Daß von einer wirklich einheitlichen Behandlung der Seelenlehre bei Albert gar keine Rede ist, können wir bei einzelnen Punkten übrigens

schon ersehen, wenn wir die betreffenden Ausführungen bloß der beiden genannten Schriften heranziehen und uns nicht schon zu wissen begnügen, was Albert in einer von ihnen lehrt. Ja, es kommt sogar hier und da vor, wie wir noch später hören werden, daß er in ein und derselben Schrift einander widersprechende Sätze über den nämlichen Gegenstand aufstellt. Durch das bisher geübte Verfahren geht uns aber nicht die Kenntnis der betreffenden Lösungen, die er bezüglich desselben Problems an anderer Stelle gebracht hat, verloren, sondern wir können hierdurch auch unmöglich einen richtigen Einblick in seine Arbeitsweise gewinnen, in sein Bestreben, möglichst jeder der beiden vorhin erwähnten, von ihm so hoch geschätzten Autoritäten gerecht zu werden, in sein mühevolles Kämpfen und rastloses Ringen mit dem immensen Material, das zu überwältigen er sich vorgenommen, in die Schwierigkeiten, die sich der einheitlichen Verarbeitung desselben in den Weg stellen, in die zahlreichen Versuche, sie zu beseitigen, die er immer wieder aufs neue anstellt, in die Hindernisse endlich, an denen er oftmals strauchelt.

In der nachstehenden Abhandlung ist daher vor allem darauf Gewicht gelegt worden, die Quellen in möglichst umfassender Weise für die Fixierung der Lehrmeinung Alberts heranzuziehen und zu verwerten. Freilich wurde dadurch die Darstellung eine sehr schwierige und wenig erquickliche. Sollte sie nicht jegliche Klarheit und Übersicht einbüßen, so blieb nichts anderes übrig, als einmal die verschiedenen Gedankenwelten entstammenden Lehren für sich gesondert zusammenzustellen und sodann wieder auf diejenigen von ihnen, welche ein und denselben Punkt betreffen, aufmerksam zu machen und auf die entgegengesetzten Standpunkte, welche in ihnen zum Ausdruck kommen, hinzuweisen[1]. Bei dem Versuch, diesen Momenten Rechnung zu tragen, mußte freilich die Harmonie der Darstellung leiden; besonders geschieht dies auch aus noch anderen, nicht hier weiter zu erwähnenden Gründen durch den zweiten Abschnitt, in welchem über die neuplatonischen Elemente in der Psychologie Alberts gehandelt wird. In dieser Hinsicht bin ich

[1] Näheres hierüber in den Vorbemerkungen S. 1 f.

vor allem genötigt, den Leser um wohlwollende Berücksichtigung der zu überwindenden Schwierigkeiten zu bitten und an seine Nachsicht zu appellieren.

Es sei ferner bemerkt, daß das, was früher bereits unter dem Titel „Beiträge zur Psychologie Alberts des Großen" (Bresl. I. D. Münster 1900) von mir ausgeführt wurde, benutzt und zum Teil verändert und erweitert in vorliegender Schrift aufgenommen worden ist.

Einer Herzenspflicht folge ich, wenn ich an dieser Stelle noch Gelegenheit nehme, Herrn Professor Dr. Baeumker für den hohen Anteil, welchen er an der Entstehung dieser Abhandlung hat, tiefempfundenen Dank auszusprechen. Er gab mir einst die Anregung, die psychologischen Anschauungen Alberts zu untersuchen und festzustellen; war er es doch ferner, der mich die lange Zeit hindurch, welche die Abfassung benötigte, mit seinem bewährten Rat stets in gütigster Weise unterstützte, über so viele Schwierigkeiten mir hinweghalf und den Anfänger auf so manches, was ihm ursprünglich entgangen, aufmerksam machte. Möchte die Arbeit des Schülers dem Namen des Lehrers nicht zur Unehre gereichen.

München, Oktober 1903.

D. V.

Inhalt.

Die Psychologie
Alberts des Grossen.

I. Teil.

Vorbemerkungen.

Wie auf dem Gebiet der Metaphysik und der Naturwissenschaft, so besteht auch auf dem der psychologischen Forschungen die Bedeutung Alberts des Großen vornehmlich darin, daß er eine unendliche Fülle von Material angesammelt hat und seinen Untersuchungen zu Grunde legt. Auch hier steht er, was den Umfang des Quellenstudiums anlangt, unübertroffen da; aus allen Schichten und Perioden holt er den Stoff für seine Entwickelungen herbei. Indessen ist es ihm nicht gelungen, die Menge desselben völlig zu überwältigen und zu beherrschen. Das Gebäude, welches er mit Bausteinen der verschiedensten Art aufführt, trägt keinen einheitlichen Stil; nur zu häufig bemerken wir, daß der Ausbau dem Meister nicht so geglückt ist, als dieser ihn ursprünglich geplant hat. Albert will die aristotelisch-peripatetische Seelenlehre mit der Psychologie Augustins und der an ihn sich vorzugsweise anschließenden christlichen Frühscholastik vereinigen. Er ringt mit dem Material, er versucht einen Ausgleich; indessen stehen verschiedene Gedankenwelten in seinen Darlegungen unverbunden neben einander. Man kann ebenso wenig von einer Psychologie Alberts sprechen, wie auch andererseits von drei oder vier selbständigen. Mitten in Erörterungen, die ihrem Hauptbestandteile nach rein aristotelisch oder rein augustinisch oder hier und da auch rein neuplatonisch sind, finden sich Ansätze, auch andere Elemente harmonisch einzuschieben. Eine umfassende Synthese hat Albert in der *Summa de homine* versucht.

Da es somit weder eine Psychologie Alberts, noch auch vier giebt, so werden wir einen Mittelweg einschlagen müssen, um seine gesamten psychologischen Lehren zur Darstellung zu bringen. Eine gewisse Schwierigkeit erwächst uns hinsichtlich

der neuplatonischen Elemente. Während dieselben in denjenigen Schriften unseres Philosophen, welche zweifellos als Ausdruck seiner eigenen Lehrmeinung zu gelten haben, immerhin hinter den aristotelischen und augustinischen Bestandteilen zurücktreten, finden wir ausschliesslich rein neuplatonisch und zwar speziell arabisch gefärbte Gedankengänge in seiner Abhandlung *De intellectu et intelligibili* vor. Dieselbe ist aber nur bis zu einem gewissen Teile, wie wir später zu zeigen haben, für Alberts eigenen Standpunkt maßgebend. Da wir in ihr aber auch die meisten der neuplatonischen Bestandteile, die in seinen selbstständigen Schriften vorhanden sind, antreffen, und die Kenntnis der gesamten Abhandlung aus Gründen, auf die wir später noch zu sprechen kommen, geboten erscheint, so werden wir in einem besonderen Abschnitt deren Inhalt wieder zu geben versuchen. Vor allem aber haben wir im Anschluß an die durchaus selbstständigen Hauptwerke ihn als Peripatetiker, als augustinischen Theologen und schließlich als Vermittler und Synthetiker zu behandeln und in die sich auf das jedesmalige Hauptwerk beziehende Darstellung die verwandten Elemente, welche in den anderen Werken vorkommen, einzuschieben, sowie umgekehrt bei der Entwickelung des reinen Standpunktes auf diejenigen Fragen aufmerksam zu machen, bei deren Lösung Albert eine Verknüpfung mit einer anderen Ansicht versucht hat.

Was die Schriften[1]) betrifft, die wir im Folgenden her-

[1]) Zur folgenden Darstellung habe ich die von dem Dominikaner Jammy besorgte und 1651 zu Lyon gedruckte Gesamtausgabe der Werke Alberts in 21 Foliobänden benutzt. Die Klagen v. Hertlings („Albertus Magnus", Festschrift, Köln 1880. S. 18.) über „das sorglose Verfahren des Herausgebers", „die zahllosen, die Worte bis zur Unkenntlichkeit entstellenden Druckfehler" sind nur zu berechtigt. — Um einmal bei den Citaten ein fortwährendes Wiederholen der Nummer der Bände, in denen die einzelnen Schriften enthalten sind, zu vermeiden, und um andererseits eine leichtere Orientierung zu ermöglichen, seien die von mir benutzten Schriften mit der Nummer der Bände, in denen sie enthalten, kurz angegeben:

Tom. I. De praedicabilibus. De praedicamentis. De sex principiis. Analytica. Topica.

Tom. II. Physica. De coelo et mundo.

Tom. III. De anima. Metaphysica.

Tom. IV. Ethica. Politica

anzuziehen haben, so besitzen dieselben, wie schon von v. Hertling[1]) und anderen betont worden ist, für die Feststellung der eigenen Lehre Alberts nicht den gleichen Wert. Es ist zunächst zwischen denjenigen Werken, in denen er, ohne sich unmittelbar an einen vorliegenden Text anzuschließen, ein eigenes System zu bilden sucht — es betrifft dies die *Summa de homine* und die *Summa theologiae* —, und solchen wohl zu unterscheiden, in welchen er zu den aristotelischen Werken Kommentare liefert, wie dies z. B. in *De anima*, in den *Libri ethicorum* der Fall ist, oder uns hinsichtlich eines bestimmten Gegenstandes über die Lehrmeinung der Peripatetiker unterrichten will, welch letztere Aufgabe er sich z. B. in *De intellectu et intelligibili*, in *De natura et origine animae* setzt. Man wird daher zunächst den oft begangenen Fehler vermeiden müssen zu glauben, daß in allem und jedem, was Albert geschrieben, seine eigene und eigentliche Geistesrichtung hervortritt. Ebenso verfehlt ist nun aber auch die entgegengesetzte Ansicht, daß die paraphrasierenden Schriften für unsere Zwecke überhaupt nicht in Betracht kommen, und daß Albert bei ihrer Abfassung nur rein historische Ziele verfolgt. Es ergiebt sich daher die Notwendigkeit, auch hier einen Mittelweg einzuschlagen. Von den para-

Tom. V. Parva naturalia (De sensu et sensato. De memoria et reminiscentia. De somno et vigilia. De spiritu et respiratione. De nutrimento et nutribili. De natura et origine animae. De unitate intellectus contra Averroëm. De intellectu et intelligibili. De causis et processu universitatis a causa prima).

Tom. VI. De animalibus.

Tom. VII. Commentarii in Psalmos.

Tom. XIV. Comm. in I. librum sententiarum.

Tom. XV. Comm. in II. et III. l. sent.

Tom XVI. Comm. in IV. l sent.

Tom. XVII. Summa theologiae, pars I.

Tom. XVIII. S. theol., pars II.

Tom. XIX. De quatuor coaevis. Summa de homine.

Tom. XXI. Isag. in l. De anima. De apprehensione et apprehensionis modis.

Die neue Ausgabe von Aug. Borgnet, Paris bei Vivès, stand mir nicht zu Gebote. Im übrigen ist dieselbe im wesentlichen nur ein unkritischer Wiederabdruck der Jammy'schen Ausgabe, ohne Heranziehung von Handschriften, und daher für unsere Zwecke ohne Bedeutung.

[1]) A. a. O. S. 35 f.

phrasierenden Schriften fallen, insofern es sich um die Feststellung seines eigenen philosophischen bezw. psychologischen Standpunktes handelt, diejenigen oder genauer gesagt diejenigen Teile in ihnen aus, welche offenkundige Verstöße gegenüber der christlichen Weltanschauung enthalten, wie z. B. der letzte über die Intelligenzen handelnde Teil der *Metaphysik* und gewisse Partien in *De intellectu et intelligibili*. Den Beweis dafür, daß dann, falls der Inhalt der betreffenden paraphrasierenden Schrift dem christlichen Dogma nicht widerspricht, dieselbe zur Fixierung der Ansicht unseres Philosophen heranzuziehen, andernfalls aber abzulehnen ist, werden wir, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, erst später beim Beginn unserer Untersuchung über *De intellectu et intelligibili* zu erbringen suchen.

Auf einen wichtigen Punkt, der uns veranlaßt, die für unsere Zwecke in Betracht kommenden Kommentare zu benützen, insoweit sie nicht antichristliche Lehren enthalten, möchten wir indessen bereits hier hinweisen. Es handelt sich hierbei vorzüglich um *De anima*, die *Parva naturalia* (zunächst mit Ausschluss der Abhandlung *De intellectu et intelligibili*), *De animalibus* und die *Libri ethicorum*. Albert will nämlich in diesen Werken nicht allein die Lehre des Aristoteles erläutern und die Erklärungsversuche der Späteren kritisierend sie in ihrem reinen Lichte seinen Zeitgenossen vermitteln, also etwas rein Objektives schaffen, sondern er stellt diese Aufgabe in den Dienst einer höheren.

Aus der *Summa de homine* nämlich, welche Schrift für Alberts eigene Lehre vor allem entscheidend ist und deren diesbezügliche Bedeutung auch niemand leugnen dürfte, geht hervor, daß das Grundelement seiner psychologischen Theorien in erster Linie der Aristotelismus in seiner arabisch-peripatetischen Fortbildung ist. Sollte man nun annehmen, daß Albert in *De anima* nur rein objektiv die Lehre des Aristoteles vortragen will, ohne zur Richtigkeit oder Falschheit der dort behandelten Probleme Stellung zu nehmen, ohne an irgend einem besonders wichtigen Punkte zu bemerken, daß dies zwar die wahre Ansicht des griechischen Philosophen sei, dieselbe aber keinen Anspruch auf Gültigkeit habe? Völlig unverständlich wäre es dann, wenn er

bei der Untersuchung über den Intellekt [1]) seine Ordensbrüder auf das eindringlichste bittet, sich mit den hier obwaltenden Fragen fleißig zu beschäftigen, und sie auffordert, Gott zu danken, falls sie eine Lösung gefunden; unerklärlich würde uns ferner die Heftigkeit vorkommen, die er bei Zurückweisung von Ansichten zeigt, die in gleicher Weise der nach seiner Auffassung wahren aristotelischen Ansicht und seinem eigenen z. B. in der *Summa theologiae* bekundeten Standpunkt widersprechen, wenn er z. B. nicht etwa in der *theologischen Summe*, sondern in *De anima* verlangt, daß die Lehre des Alexander von Aphrodisias, welche die Einheit des Intellektes vertritt, „als der schlimmste Irrtum außerhalb des Menschengeschlechtes verwiesen werden soll" [2]).

Albert verbindet, worauf wir bereits hingedeutet haben, zweierlei mit einander; er will in *De anima* einmal die Lehre des Aristoteles wiedergeben, dann aber in „Diskursen", die er den einzelnen, den aristotelischen Text kommentierenden Kapiteln folgen läßt, sie in ihrer Fortbildung und so in ihrer allgemein annehmbaren Form uns vorführen. Deutlich erhellt dieses Bestreben z. B. aus den Kapiteln bezw. den Diskursen, welche über die inneren Sinne handeln. Die in letzteren vorgetragene Ansicht finden wir im wesentlichen in der *Summa de homine* wieder, nur kürzer und präziser zusammengefaßt. Daß unser Philosoph in *De anima* nicht nur historische Zwecke verfolgt, sondern daneben auch seine eigene Ansicht zum Ausdruck bringen will, dafür können wir indessen noch einen Beweis geben, der jeglichen Zweifel beseitigen muß [3]). Er selbst macht

[1]) De an. l. III. t. 2. c. 1. p 131 b: Rogo autem et repetens iterum iterumque rogo socios nostros, ut dubitationes, quae hic inducuntur, diligenter animadvertant, et si invenerint earum solutionem perfectam, Deo immortali gratias agant immortales. Si autem minus invenerint, hoc ad minus lucri reportabunt, quod scient dubitare de rebus mirabilibus et altis et annotatione dignissimis ad scientiam divinam multum proficientibus.

[2]) A. a. O. c. 4 p. 136 a.

[3]) A. a. O. c. 1. p. 131 b: . . . et quia res difficillimas et cognitione dignissimas, ideo volo primo totam Aristotelis scientiam pro nostris viribus explanare, et tunc aliorum Peripateticorum inducere opiniones et post hoc de Platonis opinionibus videre et tunc demum nostram ponere opinionem, quoniam in istarum quaestionum determinatione omnino abhorremus

uns, und das gerade vor Beginn der wichtigsten unter den für uns in Betracht kommenden Untersuchungen, nämlich der über die Natur des Intellektes handelnden, darauf aufmerksam, daß er im Folgenden zwar zunächst rein historisch die Ansichten zusammenstellen werde, die Aristoteles und die Peripatetiker in dieser Hinsicht vertreten hätten, daß er am Schluß jedoch seine eigene Lehrmeinung entwickeln wolle.

In den Abhandlungen der *Parva naturalia* finden wir die rein aristotelische Lehre und dieselbe in ihrer peripatetischen Fortbildung nicht getrennt vorgetragen, sondern nur in letzterer Form; die Kapitel, die hier für uns von Wert sind, z. B. über Schlaf, Wachen und Traum, sind gleichfalls ohne große Änderungen in die *Summa de homine* aufgenommen. Analoges ist hinsichtlich der Schrift *De animalibus* der Fall. Das, was Albert hier in breitester und ausführlichster Fassung über die Sinnesorgane und speziell über die Entstehung der Seele bemerkt, finden wir gleichfalls in gedrängterer Form in der *Summe über den Menschen* wieder.

Daß die Paraphrasen, allerdings natürlich mit gewisser Auswahl, zur Feststellung der Auffassung Alberts heranzuziehen sind, zeigt uns ferner in durchschlagender Weise der Umstand, daß unser Philosoph in denjenigen Werken, in welchen wir ganz zweifellos den authentischen Ausdruck seiner eigenen Anschauung sehen müssen, sich gelegentlich selbst auf seine Ausführungen in den kommentierenden Schriften beruft. Auf *De anima* bezieht er sich ausdrücklich z. B. im Sentenzenkommentar [1]; seine Besprechung über die Konstituenten des freien Wahlvermögens schließt er hier nämlich mit den Worten: „Über alles dies und das Folgende sind sehr viele und genaue Untersuchungen in

---

Doctorum Latinorum verba eo, quod nobis videtur, quod etiam in eorum verbis non modo quiescat anima propter quod scientiam veritatis nec ostendunt nec verbis propriis attingunt. Bald darauf (a. a. O. c. 3 p. 133 a) beginnt er eine digressio (declarans dubia quae consequuntur ex dictis de intellectu possibili) mit den Worten: Expedire autem nobis videtur dubia prius tangere et postea videre solutiones Peripateticorum posteriorum in solutione eorum, quia tunc congruentius ostendetur, quod nobis verum esse videtur.

[1]) L. II. d. 23. a. 5. p. 223 b.

unserem *Traktat über die Seele* bei der Frage nach den bewegenden Potenzen und dem freien Wahlvermögen zu finden." Die über den Ursprung der Seele handelnden Partien aus *De animalibus* heranzuziehen giebt uns der Umstand das Recht, daß unser Philosoph hinsichtlich einer der wichtigsten, das Wesen der Zeugung betreffenden Fragen in der genannten Schrift selbst bemerkt, daß ihm hier, wie ihm scheine, Aristoteles die richtige Lösung gegeben habe [1]), ferner, daß er in der *Summa de homine* gerade da, wo er über den Ursprung der Seele spricht [2]), ausdrücklich auf seine diesbezüglichen ausführlicheren Darlegungen im sechzehnten Buche von seiner Schrift *„Über die Tiere"* verweist. In einem Abschnitt unserer Schrift werden wir indessen auch einen Gegenstand behandeln, den wir in den allseitig als selbständig anerkannten Werken nicht näher erörtert finden; es handelt sich hier nämlich um Alberts Ausführungen über die *electio*, die Wahlfreiheit, welche wir in seinem Kommentar zur *Nicomachischen Ethik* antreffen. Gleichwohl sind wir jedoch, falls unsere Darlegungen überhaupt auf Vollständigkeit Anspruch erheben können, geradezu genötigt, auf jenen Punkt einzugehen, da Albert, eben weil er selbst in der *Summa de homine* und im *Sentenzenkommentar* den Begriff der *electio* nicht näher auseinandersetzt, da, wo er in diesen Schriften ihn berührt, auf die eingehenderen Erklärungen, die er über diesen Gegenstand in der Ethik gegeben, kurz verweist und im übrigen ihren Begriff als bekannt voraussetzt [3]).

Wir sind daher auf Grund all' der erwähnten Thatsachen zur Annahme vollauf berechtigt, daß in den genannten Paraphrasen, denn nur diese kommen für unsere Zwecke näher in Betracht, Albert nicht nur die aristotelisch-peripatetische Lehre als solche wiedergeben will, sondern daß diese uns zugleich als Kommentar zu den in der *Summa de homine* in kürzerer Form behandelten Fragen dienen können. Will man durchaus leugnen, daß jene Schriften mehr als bloße Paraphrasen sind, so könnte man mit gleichem Recht auch die

[1]) L. XVI. t. 1. c. 6. p. 455 b.
[2]) Q. 16. a. 3. p. 87 b.
[3]) Cf. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 313 b. Sent. l. II. d. 24. a. 7. p. 224 b.

Sentenzen-Kommentare als für Alberts eigenen Standpunkt unmaßgebend zurückweisen, was gleichwohl niemand in den Sinn kommt.

Am wenigsten aber berechtigen Widersprüche zwischen dem in den kommentierenden Schriften und dem in der *Summa de homine* Vorgetragenen zu einer unserem Standpunkt entgegengesetzten Annahme. Denn wir finden bei Albert nicht nur zwischen mehreren Schriften hinsichtlich eines und desselben Punktes Meinungsverschiedenheiten, sondern auch innerhalb ein und derselben Schrift erhebliche Differenzen, wie dies z. B. das Kapitel über die *phantasia* und *aestimatio* deutlich zeigt.

Immer aber ist bei der Abfassung vorliegender Schrift der Grundsatz maßgebend gewesen, daß in erster Linie, wo es sich um aristotelisch-psychologische Lehren bei Albert handelt, für seinen eigenen Standpunkt die *Summa de homine*, sowie die *Summa theologiae* und die *Sentenzen-Kommentare*, insoweit hier psychologische Fragen behandelt werden, maßgebend sind; in den Fällen, wo die in den paraphrasierenden Schriften entwickelten Anschauungen mit den im Hauptwerke geäußerten übereinstimmen, ist dies nur kurz bemerkt, wo sie indessen über jene hinausgehen oder mit ihnen im Widerspruch stehen, sind diese hinzugefügt bezw. jenen gegenübergestellt worden.

Erster Abschnitt.

Die peripatetischen Elemente in der Psychologie Alberts.

Grundlegend für die peripatetische Richtung in der Psychologie Alberts hat, wie es ja nicht anders möglich sein kann, Aristoteles gewirkt. Er ist ihm der „Philosoph“ schlechthin[1]. Bei jenen Problemen der aristotelischen Lehre indessen, die eine Weiterbildung erfahren haben, macht sich der Einfluß der mittelalterlichen Peripatetiker geltend; insbesondere ist dies dort der Fall, wo der Fortschritt der physiologischen Kenntnisse eine Umbildung erforderte. Am meisten finden wir unter ihnen die arabischen Philosophen Avicenna[2], Averroes (häufig nur als der *Commentator* angeführt), Costa-Ben-Luca[3] und Algazel berücksichtigt, denen er sich in der Lösung der weitaus meisten Fragen anschließt. Erwähnt werden ferner Alfarabi, Abubaker und Alkendi, sowie die jüdischen Gelehrten Isaak Is-

[1]) Daß der Vorwurf sklavischer Abhängigkeit indessen nicht berechtigt ist, wird aus dem Verlauf unserer Darstellung zur Genüge hervorgehen. Vgl auch v. Hertling a. a. O. S. 30.

[2]) Die Behauptung Renans (Averroès et l'averroisme. Paris 1852 p. 183 s.): Avicenne est le grand maitre d'Albert. La forme de son commentaire est celle d'Avicenne; Avicenne est cité a chaque page de ses écrits, tandis qu'Averroès ne l'est qu'assez rarement, ist indessen übertrieben, wie bereits J. Bach (Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Wien, 1881. S. 109. Anm. 33) richtig bemerkt hat.

[3]) Das Mittelalter macht aus Costa-Ben-Luca meist Constabulus (vgl. Barach, Vorbemerkungen zu Costa-Ben-Lucas Schrift De differentia animae et spiritus. Bibliotheca philosophorum mediae aetatis. Innsbruck, 1878. Heft 2. S. 118) Diese Bezeichnung finden wir bei Albert am häufigsten, daneben auch Constabulinus z. B. S. de hom. q. 2. a. 2 p. 8 b, vereinzelt Costabenluce z. B. De nat. et orig. an. t. 1. c. 2. p. 200 b.

raëli und Avencebrol; mit Moses Maimonides steht Albert in Fragen der Psychologie in keiner Berührung.

Da wir die Lehre des Aristoteles überall, wo Albert psychologische Probleme behandelt, selbst auch in den rein theologischen Werken, wiederfinden, so sind für unsere Untersuchungen alle Schriften zu benutzen, die für seine Psychologie überhaupt in Betracht kommen. Zu Grunde liegen *De anima* und die *Parva naturalia*[1]), sowie für die in *De anima* kaum berührte Frage des Willens und der Wahlfreiheit die *Libri ethicorum*. Heranzuziehen sind ferner die aristotelischen Elemente aus der *Summa de homine*, sowie aus der *Summa theologiae* und den *Commentarii in libros sententiarum*.

Was Albert einfach aus Aristoteles herübernimmt, wird hier als seinem Inhalt nach bekannt vorausgesetzt und in den meisten Fällen nur kurz skizziert. Der Hauptnachdruck fällt auf die Weiterbildung der aristotelischen Lehre, die, wie bereits erwähnt, meist in eklektischem Anschluß an die Araber geschieht.

Wesen und Begriff der Seele.

Albert sucht in historisch-kritischer Form in *De anima*, sowie in der *Summa de homine* zu einer Fixierung des Seelenbegriffes zu gelangen. Die Untersuchung erfolgt in unmittelbarster Anlehnung an Aristoteles. In der zuerst genannten Schrift wiederholt er im wesentlichen lediglich nur das, was Aristoteles in dem ersten Buch von *De anima* sagt, und sucht das dort Entwickelte näher zu erklären und auszuführen. Hier und da finden wir auch Erweiterungen vor, indem er Gedanken des Aristoteles aus dessen sonstigen Schriften bezw. aus seinen eigenen Kommentaren zu diesen herübernimmt; in dieser Weise bezieht er sich häufig auf den *Kommentar zur Physik*[2]). Was

---

[1]) Während *De anima* nur eine Paraphrase der gleichnamigen aristotelischen Schrift ist, enthalten die *Parva naturalia* einmal Kommentare zu den entsprechenden aristotelischen Aufsätzen, außerdem aber noch eine Anzahl selbständiger Abhandlungen, meist anthropologischen Charakters.

[2]) Insbesondere bei der Kritik über die auf die Bewegung der Seele sich beziehenden Theorien: z. B. l. I. t. 2. c. 5. p. 19 b. p. 20 a, b. c. 7. p. 26 b. c. 9. p. 29 b.

Albert hinsichtlich des Verhältnisses der Seele zum Körper in aller Breite in *De anima* auseinandersetzt, finden wir in der *Summa de homine* ganz kurz in einem einzigen *articulus* wiedergegeben [1]).

Der positiven Fixierung des eigenen Standpunktes geht eine Übersicht über die Seelenbestimmungen der voraristotelischen Philosophie voraus. Er entwickelt die psychologischen Theorieen des Thales [2]), des Hippo [3]), der Pythagoreer [4]), des Heraklit [5]), des Empedokles [6]), der Atomiker Leucippus [7]) und Demokrit [8]), des Anaxagoras [9]), des Diogenes von Apollonia [10]) und des Plato [11]). Es folgt alsdann die Kritik,

---

[1]) T. 1. q. 3. a. 1. p. 11 b—16 b.

[2]) De an. l. I. t. 2. c. 3. p. 17 a f. — Vgl. Arist. De an. I, 2. p. 405 a 19 f.

[3]) De an. a. a. O. p. 17 b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 405 b 2.

[4]) De an. a. a. O. c. 1 p. 13 a. S. de hom. a. a. O. p. 14 a. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 a 16 ff.

[5]) De an. a. a. O. c. 3. p. 17 a. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 405 a 25 ff.

[6]) De an. c. 2. p. 14 b f. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 b 11 ff.

[7]) De an. a. a. O. c. 1. p. 12 b. S. de hom. a. a. O. p. 12 b. 14 a. Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 a 5.

[8]) De an. a. a. O. p. 12 b. 13 a, b. c. 3. p. 16 b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 403 b 31 ff. 405 a 7 ff.

[9]) De an. a. a. O. c. 1. p. 13 b. c. 3. p. 17 a. c. 4. p. 18 b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 a 25 f. 404 b 1 ff. 405 a 13 ff.

[10]) De an. a. a. O. c. 3. p. 17 a. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 405 a 21 f.

[11]) De an. a. a. O. c. 1. p. 13 b. c. 2. p. 15 a f. c. 3. p. 16 b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 b 16 ff. — Plato und ebenso Socrates werden von Albert als Stoiker bezeichnet, wie ja derartige Verstöße bei ihm nichts Seltenes sind (vgl. v. Hertling a. a. O. S. 27, desgl. Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters. Mainz, 1864—66. Bd. II. S. 358). Wie Bach (a. a. O. S. 7. Anm. 1) bemerkt, dürfte die Annahme Alberts, daß Plato Stoiker (Stoicorum princeps) gewesen, auf die Berichte eines Stobaeus (Ecl. I. p. 792. ed. Heeren), Diogenes Laërtius, Plutarch und anderer zurückzuführen sein, welche in der That die sensualistischen Begriffe der Stoiker und die platonischen Ideen confundierten. — Wenn auch Albert häufig als Aristoteliker gegen Plato polemisiert, so ist er dennoch von der größten Hochachtung gegen ihn erfüllt, wie aus folgenden Citaten hervorgeht: De an. l. I. t. 1. c. 6. p. 22 b f.: . . . et hoc Platonem decepit, quia etiam sapientes decipiuntur secundum accidens. Metaph. l. I. t. 5. c. 15. p. 67 b: Scias, quod non perficitur homo in philosophia nisi scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis (vgl. hierzu die Bemerkung v. Hertlings a. a. O. S. 27). Noch weiter geht Albert S. th. II. t. 1. q. 4. a. 5.

die natürlich, wie bei Aristoteles selbst, ein durchaus negatives Resultat ergiebt. In erster Linie wendet er sich gegen die von Plato und den anderen sämtlich vertretene Meinung, daß die Seele sich selbst und in ihrer eigenen Bewegung auch zugleich den Körper bewegt [1]). Er geht sodann auf die einzelnen Lehren mit Bezugnahme auf deren Voraussetzungen und Grundlagen näher ein; er weist vor allem die Ansicht zurück, daß die Seele die Harmonie des aus Entgegengesetztem gebildeten Körpers sei [2]), ebenso, daß sie eine sich selbst bewegende Zahl darstelle [3]). Er kämpft ferner gegen die Annahme, daß die

---

part. I. p. 56 a: . . . et quod dicit Aristoteles, quod omnes philosophantes hoc posuerunt, falsum dicit: quia Plato, qui inter philosophantes fuit praecipuus, oppositum dicit. Von *platonischen Dialogen* werden von Albert der *Timaeus, Meno, Phaedon* und *Phaedrus* citiert. Den *Timaeus* führt er an z. B. S. th. II. p. 24 b. 39 a und b 71 a. 129 a. 303 b. 309 a. 324 a. 325 b. 337 b. 364 b. 434 b. 446 a. De an. p. 15 a. 23 b; den *Meno*: S. th. II p. 366 b. 434 b. Eth. p. 86 a. 100 b; den *Phaedon*: S th. II. p. 366 b. 396 a; den *Phaedrus* De an. p. 22 a Übrigens ist auch Albert der Ansicht, daß Plato das *alte Testament* gekannt hat. Auf das Argument: Plato loquitur de Patre et Filio sub propriis nominibus et de paterna mente et paterno intellectu; ergo videtur Patrem et filium intellexisse (Sent. I. 1. 3. a. 18. p. 68 a) giebt er die interessante Antwort: Dicendum secundum Augustinum in libro De doctrina christiana, quod Plato curiosus in inspectione librorum descendit in Aegyptum et Judaeam, ut videret libros Moysis et Prophetarum; et ibi didicit Patrem et Filium et non ductu naturalis rationis. Vel forte si quis inspiciat mentem Platonis, intendit Patrem vocare Deum et filium hunc mundum: et ideo etiam ibidem loquitur de matre et nutricula quae est materia ex qua factus est mundus

[1]) De an. a. a. O. c. 5–7. p. 19 b–27 b. — Vgl. Arist. a. a. O. I. 3. p 405 b 31 ff. 406 b 26 ff. Albert richtet sich insbesondere gegen die von Plato im Timaeus 34 ff. (s. Zeller, Philosophie der Griechen. II, 1[4] S. 785. Vgl. a. a. O. II, 2[3]. S. 422, Anm. 5. S. 482) vorgetragene Theorie.

[2]) De an. a. a. O c. 8. p 27 b ff. S. de hom. q. 3. a. 1. p. 12 b f. — Vgl Arist. a. a. O. I. 4 p. 407 b 27 ff. Er wendet sich hier insbesondere gegen die Pythagoreer (s. Zeller a. a. O. I, 1[5]. S. 445), gegen Empedokles und insbesondere gegen Plato, der obige Theorie im Phädon 89 ff. vorträgt

[3]) De an. a. a. O. c. 10 p. 31 ff. S. de hom. a. a. O. p. 14 a f. — Vgl. Arist. a. a. O. p 409 a 3 ff. Albert wendet sich hier gegen Pythagoras, Leucippus, Demokrit, Philippus (den Sohn des Aristophanes), und auch hier insbesondere gegen Plato (s. Zeller, a. a. O. II, 1[4]. S. 1019. Anm. 2), indem diese sämtlich in verschiedener Weise (vgl. S. de hom. a. a. O. p. 14 a) obige Lehre vertreten.

Seele aus den Elementen bestehe und alle Dinge in sich fassen müsse, um sie einsehen zu können, indem man voraussetze, daß nur Gleichartiges durch Gleichartiges erkannt werden könne [1]). Die Gegenbeweise sind die des Aristoteles; ihre Aufzählung erübrigt sich somit.

Was die Frage nach dem Bewegen bezw. nach dem Bewegtwerden der Seele anlangt, so erklärt sich Albert in Berufung auf Aristoteles und die arabischen [2]) Philosophen

---

[1]) De an. a. a. O. c. 11. 12. 13. 14. p. 33 b—40. — Vgl. Arist. a. a. O. I. 5. 409 b 19 ff. 411 a 24 ff. Er wendet sich gegen Empedokles (vgl. Zeller, a. a. O. I, 2[5]. S. 800. Siebeck, Geschichte der Psychologie. Gotha 1880. I, 1. S. 125) und gegen Plato (s. Timaeus 34. 35.).

[2]) Er nennt S. de hom. q. 3. a. 1. p. 16 a Avicenna, Averroës, Costa-ben-Luca und „Collectanus". Letzterer wird S. de hom. außer a. a. O. auch q. 2. a. 2. p. 8 b. q. 5. a. 1. p. 35 b. a. 3. p. 42 b. q. 6. a. 4. p. 45 b ff. erwähnt. S. th. II. t. 12 q. 73. m. 1. p. 367 b wird ein Joannes Toletanus archiepiscopus citiert. Diesem finden wir ebenso wie dem „Collectanus" eine Schrift *De anima* zugeschrieben; beide werden als Vertreter der Ansicht, daß Gott die vernünftige Seele durch die Engel schafft, bezeichnet; auch finden wir, daß beiden dieselben Argumente beigelegt werden (vgl. S. th. II. a. a. O. S. de hom. q. 5. a. 4. p. 45 b f.). Man kann nun mit Sicherheit annehmen, daß „Collectanus" verderbt und „Toletanus" zu lesen ist. Es wäre alsdann Joannes Hispalensis oder Avendeath gemeint. Daß Albert diesen aber als Erzbischof bezeichnet, dürfte dadurch zu erklären sein, daß er ihn mit Joannes Toletanus verwechselt, welcher dem Erzbischof Raymund von Toledo (1126—1150) nach dessen Tode als Nachfolger unmittelbar folgte. Letzterer war es, der den Dominicus Gundissalvi und eben unseren Joannes Hispanus an seinen Hof berief und ein förmliches Collegium zur Übertragung der arabischen Literatur ins Lateinische gründete. Cf. Gams, Kirchengeschichte von Spanien. III[1]. S. 37. „Toletanus" wurde Johannes, ebenso wie Gerhard von Cremona, wegen seines langen Aufenthaltes in Toledo genannt. Vgl. Rose, Ptolemaeus und die Schule von Toledo. Hermes Bd. 8. A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele. Berlin, 1891. S. 12. Anm. 1. S. 54. M. Steinschneider, Hebr. Übersetzungen. S. 282. — Wie Löwenthal bezüglich Gundissalvis Schrift *De immortalitate animae* die Vermutung aufstellte, daß ihr eine verloren gegangene Schrift Avencebrols (Ibn Gebirol) zugrunde liegt, so behauptete er hinsichtlich der Schrift *De anima* des Gundissalvi das Gleiche (a. a. O. S. 57). Im ersteren Falle ist er von Bülow (Des Dominicus Gundiss. Schrift von der Unsterblichkeit der Seele. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 3. S. 1020) widerlegt worden, im zweiten stimmte ihm Bülow (a. a. O. S. 101) bei. Baeumker zeigt jedoch in s. Abh. „Dominicus Gundiss. als philosoph. Schriftsteller" (Münster 1899) S. 13 f., daß an eine

dahin, daß sie an sich unbeweglich ist, wohl aber den Körper bewegt und so durch dessen Bewegungen accidentell mitbewegt wird [1]).

Albert fixiert sodann seinen eigenen Standpunkt. Er bestimmt die Seele nach zwei Gesichtspunkten hin: in ihrem Verhältnis zum Körper und an sich. In ersterer Hinsicht schließt er sich Aristoteles an, indem er drei Definitionen desselben anführt und billigt, sowie deren Richtigkeit im einzelnen nachweist. Diese Bestimmungen lauten:

1. Die Seele ist die erste Aktualität des physischen organischen Körpers, der potentiell das Leben in sich hat [2]).

2. Die Seele ist Form und Begriff des physischen organischen Körpers, der potentiell das Leben in sich hat [3]).

Schrift über die Seele des Avencebrol nicht zu denken ist. Löwenthal hatte geglaubt, den Beweis dafür erbracht zu haben, daß die (angebliche) psychologische Schrift des Avencebrol von Joannes Hispalensis in das Lateinische übertragen worden und daß dessen Übersetzung mit der von Albert dem Joannes Hispalensis bezw. dem Collectanus oder Johannes Toletanus beigelegten Schrift *„De anima"* identisch ist. Kann nach dem Nachweis Baeumkers hiervon keine Rede sein, so ist es immerhin bemerkenswert, daß wir die Lehren, welche Albert dem Johannes auf Grund der Schrift *De anima* zuschreibt, in der dem Gundissalvi angehörigen Schrift *De anima* wiederfinden, wie im Verlauf unserer Untersuchungen noch näher festgestellt werden soll. Ob nun aber Albert ein und dieselbe Schrift meint, ob er nur irrtümlich als ihren Verfasser den Johannes statt den Gundissalvi nennt oder aber ob in Wahrheit beide gemeinsam diese Schrift verfaßt bezw. aus Avicennas L. VI. *naturalium* und Avencebrols *Fons vitae* excerpiert haben, oder ob thatsächlich beide je eine Schrift *De anima* geschrieben und dabei allerdings nach gemeinsamen Quellen gearbeitet haben, soll an dieser Stelle nicht entschieden werden.

[1]) S. de hom. q. 3. a. 1. p. 16 a. De an. l. I. t. 2 c. 5. p. 21 b. Vgl. Arist. De an. I, 3. p. 405 b 31 ff. 4. p. 408 b 15, 30. 5. p. 411 a 25.

[2]) S. de hom. q. 4 p. 17 b. S. th. II. t. 12 q. 69 m. 2. a. 2. p. 346 b. De an. l. II. t. 1 c. 5 p. 53 a: Anima est primus actus corporis physici potentia vitam habentis. Nach Arist. De an. II, 1. p. 412 a 27 f. ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

[3]) S. th. II. t. 12 q. 69 m. 2. a. 3. p. 349 b: Anima est species et ratio physici et organici corporis potentia vitam habentis. Diese Definition bezieht sich auf Arist. a. a. O. p. 412 b 15 f.: οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.

3. **Die** Seele ist Prinzip und Ursache des physischen organischen Körpers [1]).

Die beiden ersten Definitionen gehören zusammen, die zweite bildet nur eine unwesentliche Variation der ersten und wird von Albert auch nur beiläufig erwähnt. Die mit ihnen fast wörtlich übereinstimmende Definition Avicennas [2]) wird eben darum gleichfalls angenommen [3]).

Die Seele bildet demnach die Form und Substanz des belebten Körpers; zu ihrem Wesen gehört es, die animalen Lebensfunktionen zu verrichten [4]), und zwar leistet sie diese unmittelbar aus sich heraus und ohne Vorbereitung, da sie als vollendete Potenz (potentia completa) alles vollkommen in sich birgt und es ihr an nichts gebricht [5]). Da sie jene Thätigkeit nur im Organismus und zwar in allen seinen Teilen ausübt, nicht aber außerhalb desselben, so kann sie insofern nicht von ihm getrennt werden; dagegen hindert nichts, daß sie hinsichtlich gewisser *„Teile" (partes)* [6]), die zu ihrer Thätigkeit des Körpers nicht bedürfen, nämlich hinsichtlich des thätigen und mög-

---

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 349a. S. de hom. q. 4. a. 7. p. 31 b: Anima est principium et causa huiusmodi vitae, physici scilicet corporis organici. Nach Arist. De an. II, 4. p. 415 b 8: *ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή.*

[2]) Liber VI. naturalium I, 1. fol. 2v b: anima est prima perfectio corporis naturalis, instrumentalis, habentis opera vitae. Vgl. Carra de Vaux, Avicenne. Paris, 1900. p. 207.

[3]) S. th. II. t. 12. q. 67. m. 2. a. 1. p. 346 a. S. de hom. q. 4. a. 5. p. 29 b.

[4]) S. th. II. a. a. O. a. 2. p. 347b f.

[5]) S. th. II. a. a. O. p. 348 a. — Albert unterscheidet S. de hom. q. 32. a. 1. p. 161 b, wie Aristoteles De an. II, 5. p. 417 a 22 ff. drei Stufen der Potenz gemäß den Graden der Entwicklung und erläutert diese gleichfalls am Beispiel vom Wissenden. Den ersten Grad bezeichnet die potentia remota et materialis et imperfecta et indisposita: Der Knabe gehört zu den Wissenden nur seinem ihm von der Natur gegebenen Vermögen nach. Den zweiten Grad nimmt die potentia disposita et propinqua ein: Der Lernende hat zwar noch nicht den Habitus des Wissens erlangt, wohl aber sich die Grundsätze einer Wissenschaft angeeignet (womit die Potenz der Ausübung schon gegeben ist). Der dritte Grad, die potentia completa per habitum ist dem actuell Wissenden eigen, der den vollendeten Habitus d. h. das Vermögen seiner vollen Actualität nach besitzt. Dies ist auch bei der Seele und ihren Funktionen der Fall.

[6]) Über die Bedeutung von partes bei Albert s. weiter unten.

lichen Intellektes, und damit zugleich der vernünftigen Seele überhaupt, trennbar ist [1]).

Diese beiden Bestimmungen geben, setzt Albert [2]) dem Aristoteles [3]) folgend auseinander, nur die Thatsache und die Art der Beziehungen zwischen Seele und Körper an. Wir erfahren durch sie nur, daß die Seele die Entelechie und Substanz des Körpers bildet, nicht aber, warum sie dies ist. Sie sind daher an sich unvollständig und haben nur rein dialektischen Wert [4]). Albert führt dies an dem von Aristoteles [5]) gegebenen Beispiel näher aus. „Die Quadratur besteht darin, daß ein Quadrat einem Rechteck gleich ist“; weshalb dies aber der Fall ist, kann aus dieser Bestimmung noch nicht ersehen werden. Sagt man dagegen: „Die Quadratur ist die Auffindung der mittleren Proportionalen“, so kann man sofort auch den Grund für diese Thatsache erkennen [6]).

Diese Aufgabe erfüllt die dritte Definition. Die Seele ist die Form und das Wesen des organischen Körpers, weil sie das Prinzip und die Ursache seiner Lebensfunktionen bildet. Diese letzte Bestimmung schließt aber auch die erste in sich ein; sie giebt uns nicht nur den Grund für irgend welche Beziehungen, sondern auch zugleich die Art derselben an; denn, was seinem ganzen Umfange nach Prinzip und Grund der Lebensthätigkeit im Körper ist, das muß auch zugleich dessen Aktualität und Form bilden [7]).

Albert verspürt die Unzulänglichkeit der aristotelischen Bestimmung recht wohl, indem diese uns nicht erklärt, was die Seele an sich ist. Eine eigene Definition, welche die-

[1]) S. th. II. a. a. O. a. 3. p. 350a. De an. l. II. t. 1. c. 4. p. 50b f. Die eingehende Erörterung über die Trennbarkeit des Intellektes muß einem späteren Kapitel vorbehalten bleiben.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 349b. S. de hom. a. a. O. p. 33b f. De an. l. II. t. I. c. 5. p. 51b.

[3]) De an. II, 2. p. 413 a 13 ff.

[4]) Nach Arist. a. a. O. I, 1. p. 403 a 1.

[5]) A. a. O. II, 2. p. 413 a 17 ff.

[6]) Albert bemerkt S. th. II. a. a. O. p. 349b irrtümlich, daß Aristoteles dieses mathematische Beispiel der Darstellung des Euclid entnommen habe, was indessen unmöglich ist, da Euclid später als Aristoteles lebte.

[7]) S. th. II. a. a. O. S. de hom. a. a. O. p. 34a f. De an. a. a. O. p. 52b f.

sem Mangel abzuhelfen sucht, bietet uns Albert nicht; ihm ist es vielmehr Bedürfnis, sich an Gegebenes, was er für richtig befunden hat, anzuschließen. Als Peripatetiker ergänzt er zunächst die Bestimmung des Aristoteles durch die eines Peripatetikers, wenngleich es dieser infolge ihres mystisch-neuplatonischen Charakters an Klarheit und Bestimmtheit mangelt. Er citiert die Definition des Isaak Israëli: „Die vernünftige Seele ist eine im Schatten der Intelligenz geschaffene Substanz" [1]).

Als hochcharakteristisch für Alberts Darstellungsart kann es bezeichnet werden, daß er in einer kurzen, leicht zu übersehenden *responsio* in der *Summa theologiae*, die indessen für die Feststellung seines Standpunktes von außerordentlicher Bedeutung ist, die Frage der Doppelbestimmung noch einmal aufwirft und hier in bestimmtester Form löst. Damit die betreffende Stelle in ihrem Zusammenhange erfaßt werde, ist zu bemerken, daß er im Vorhergehenden die aristotelische Seelendefinition gegenüber den Angriffen des Nemesius [2]), der die des Plato übernimmt, verteidigt [3]). Den Vorwurf desselben, die Seele habe nach Aristoteles nur ihr Sein im Körper, existiere dagegen ohne diesen nicht und sei ihrer Wesenheit

---

[1]) S. th. II. t. 12. q. 69. m. 2 a. 2. p. 348 a: Anima rationalis substantia est in umbra intelligentiae creata (die Fortsetzung dieser Definition nach De int. et int. l. I. t. 1. p. 234 b) et anima sensibilis in umbra rationalis et anima vegetabilis in umbra sensibilis. Diese Bestimmung ist bei Isaak in dieser Formulierung nicht vorhanden, sondern aus Folgendem (liber de definitionibus. Opera omnia Ysaac. Tom. I. fol. 3v a—b) zusammengestellt: sublimiore ergo animarum gradu et meliore ordinata est anima rationalis, quoniam ipsa est in oriente intelligentiae et ex umbra eius generatio est et propter hoc factus est homo rationalis . . . et inferior quidem anima rationali in claritate et sublimitate ordinis est anima bestialis, quoniam et ipsa ex anima rationali generata est et propter hoc elongatur a splendore intelligentiae et acquirit umbram et tenebras . . . anima autem quae est desiderativa (aliter vegetativa) est inferior aliis in sublimitatione et ordine; et illud ideo est, quia generatio eius est ex umbra animae bestialis

[2]) Vgl Domański, Psychologie des Nemesius. Beitr. z. Gesch. d Philos. d. M.-A. Bd. III. Heft 1. S. 1 ff. — Mit Gregorius Nicenus (fälschlich für Nyssenus) ist bei Albert durchweg Nemesius gemeint.

[3]) S. th. II. a. a. O. p. 348. vgl. p. 346 f. S. de hom. a. 4. a. 1. p. 18 a f.

nach nur Entelechie, hält Albert bloß dann für berechtigt, wenn die Definition des **Aristoteles** die Seele an sich, nicht aber sie nur in ihrem Verhältnisse zum Körper bestimmen wollte. Er formuliert alsdann in jener wichtigen Stelle [1]) seinen Standpunkt folgendermaßen: „**Es ist zu erwidern, daß, wenn wir die Seele an sich untersuchen, wir dem Plato beistimmen; insofern wir aber die Form der Belebung betrachten, die sie dem Körper verleiht, dem Aristoteles.** Als Definition des **Plato** führt er an: „**Der Geist ist unkörperlich und immer lebend**“ [2]).

Ob die Seele schlechthin einfach zu bestimmen ist, diese Frage finden wir bei Albert gänzlich unberührt. Die Doppelbestimmung fand er in ähnlicher Weise bei den **arabischen** Philosophen, wie z. B. bei **Costa-Ben-Luca** [3]), vor.

Nachdem wir nunmehr den Begriff und die Definition der Seele bei Albert festgestellt haben, werden wir in den folgenden

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 348 a.

[2]) A. a. O.: In se autem spiritus est incorporeus semper vivens, ut dicit Plato. Diese Definition ist ihrem Wortlaut nach nicht auf Plato zurückzuführen; sie ist allerdings durchaus in seinem Sinne gehalten, läßt indessen die Bestimmung der Selbstbewegung (die ja Albert im Anschluß an Aristoteles gegenüber Plato leugnet) völlig unberücksichtigt. Die von Nemesius selbst (s. De natura hominis. Migne, patrologia. Series Graeca. tom. 40, c. 2, col. 537 A) dem Plato zugeschriebene Bestimmung: *Πλάτων δέ, οὐσίαν νοητὴν ἐξ ἑαυτῆς κινητὴν κατὰ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον* rührt gleichfalls nicht von diesem selbst her, sondern verdankt ihre Formulierung Plutarch (s. plac. phil. IV, 2). Vgl. hierzu Domański, a. a. O. S. 34. In der S. de hom. q. 3. p. 11 b führt Albert als Definition Platos an: anima est substantia incorporea, movens corpus. In dieser Formulierung dürfte er sie der Schrift De differentia animae et spiritus des Costa-Ben-Luca (a. a. O. c. 3. p. 131) entnommen haben.

[3]) Dieser bestimmt die Seele gleichfalls (a. a. O. S. 131 f.).

1) hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Körper im Anschluß an Aristoteles. Er führt zwei Definitionen desselben an:

a) Anima est perfectio corporis agentis et viventis potentialiter.

b) Anima est perfectio corporis naturalis, instrumentalis, potentialiter vitam habentis;

2) an sich mit Plato: Anima est substantia incorporea movens corpus. — Ob Albert thatsächlich seine Bestimmung der Seele im Anschluß an Costa-Ben-Luca gegeben, kann mit Sicherheit nicht behauptet werden, zumal eine wörtliche Übereinstimmung der Definitionen nicht vorhanden ist.

Kapiteln auf die weiteren Voraussetzungen seiner Psychologie und einige Spezialfragen desselben Problems näher einzugehen haben.

Genauere Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper.

Die Seele ist erste Actualität.

Seele und Körper stehen nach Albert, wie wir soeben gehört haben, im Verhältnis von Form und Materie zu einander; die Seele ist die Aktualität des Körpers. Ausdrücklich hebt Albert nun in Berufung auf Aristoteles[1]) hervor, daß die Seele erste und nicht zweite Aktualität ist. Der Unterschied zwischen erster und zweiter Aktualität wird dabei im Anschluß an Avicenna[2]) dahin bestimmt, daß die erste dem betreffenden Ding Sein und Form giebt, die zweite aber die Thätigkeit selbst, und nicht, wie Averroes will[3]), das Prinzip derselben, die Form, aus der die Thätigkeit hervorgeht, bezeichnet[4]). Es sei hier noch bemerkt, daß die übrigen großen Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts, was ihre Auffassung über die Bedeutung von actus primus und actus secundus anlangt, den Standpunkt, den Albert hier einnimmt, gleichfalls vertreten[5]).

[1]) Vgl. De an. II, 1. p. 412 a 19—28.

[2]) L. VI. naturalium I, 1, fol. 2v a.: Perfectio autem est duobus modis, perfectio prima et secunda. Perfectio autem prima est propter quam species fit species in effectu, sicut figura ensis. Perfectio autem secunda est aliquid ex eis quae consequuntur speciem rei aut ex actionibus eius aut ex passionibus sicut incidere est ensi et sicut cognoscere et cogitare et sentire et motus homini.

[3]) S. Comm. zu Arist. De an. II, 1. n. 2.: Et ista forma (sc. per quam perficitur substantia) invenitur duobus modis. Quorum unus est, secundum quod est in actu, tamen non provenit ab ea actio, sicut a sciente, qui non utitur sua scientia; secundus est, secundum quod provenit ab ea illa actio, sicut est de sciente, quando scit. Et prima forma dicitur prima perfectio, secunda autem dicitur postrema.

[4]) S. de hom. q. 4. a. 2. p. 21 b.

[5]) Vgl. Bonaventura, Sent. l. I. d. 43. q. 1. ad 5. p. 767 b. (Bei Citaten aus den Sentenzencommentar Bonaventuras beziehen wir uns stets auf die vom Franziskanerorden zu Quaracchi 1882—1902 besorgte Ausgabe): Alio modo dicitur vivere, secundum quod est actus primus et est ab essentia animae ut in ratione formae, non in ratione agentis (cf. Sent. l. II. d. 26.

Die Seele ist nicht forma corporeitatis.

Wie wir gehört, definiert Albert mit Aristoteles die Seele als Form des physischen organischen Körpers. Wenn wir auch hiernach erfahren, daß er Seele und Leib zu einer Wesenseinheit verbunden wissen will, so bleiben wir jedoch noch in einem anderen wichtigen Punkt, der das Verhältnis von Seele und Körper betrifft, völlig im Unklaren. Wir erhalten aus jener Definition keinen Aufschluß darüber, ob das Formsein der Seele von unserem Philosophen derart aufgefaßt wird, daß die Seele die Urmaterie unmittelbar informiert und demgemäß nicht der Körper ihr Substrat, sondern sie in ihm Formprinzip ist oder ob vielmehr der Körper mit seinen Elementarformen das Substrat der Seele bilden soll, so daß diese nicht der Materie ihre Bestimmtheit als Körper, sondern letzterem nur seine Bestimmtheit als Organismus verleiht.

Die Hauptvertreter der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts nehmen bei der Beantwortung dieser Frage eine verschiedene Stellung ein. Thomas leugnet nicht nur wie Albert[1] die Mehrheit substantieller Formen im Menschen in dem Sinne, daß die vegetative, sinnliche und vernünftige Seele als drei verschiedene substantielle Formen in ihm wohnen, sondern er geht in seiner streng monistischen, wie er glaubt[2], aristotelischen Auffassung über das Wesen der Form so weit, daß er lehrt, auch die Seele selbst sei forma corporeitatis[3]). Den entgegen-

q. 3. ad 4. p. 639 b. — Scotus, Metaph. l. IX. c. 1. n. 27: Prima divisio est, quod actus quidam est primus, qui est forma rei; quidam secundus, qui est operatio. Thomas, De potent. q. 1. a. 1: Actus autem est duplex, scilicet primus, qui est forma, et secundus, qui est operatio; (bezüglich weiterer Belege s. L. Schütz, Thomaslexikon. 2. Aufl. Paderborn. 1895. S. v. actus b, 13. S. 19 f.).

[1]) S. das Capitel „Das Verhältnis der drei Seelenstufen zu einander".

[2]) S. De spirit. a. 3 Vgl. M. Wittmann, Die Stellung des hl Thomas von Aquin z. Avencebrol. Münster. 1900 Beitr. z. Gesch. d. Philos d. M.-A. III, 3. S. 57.

[3]) Vgl. Summa c. gent. l. IV c. 81: corporeitas cuiuscunque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum

gesetzten Standpunkt nehmen in dieser Hinsicht die Größen des Franziskanerordens ein. Alexander von Hales[1]) und seine berühmten Schüler Johannes von Rupella[2]) und Bonaventura[3]) treten dafür ein, daß die Seele sich nicht mit der reinen Materie, sondern mit dem schon vollendeten Körper verbindet. Heinrich von Gent[4]) und Duns Scotus[5]) sind gleichfalls der-

unam collocatur in genere supremo, puta substantiae, et per aliam in genere proximo, puta in genere corporalis vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis aut equi; quia, si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae iam advenirent ei, quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura. Et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones; est enim actus corporis alicuius. Compend. theol. c. 154: Nam hoc animae per hanc animam non solum est animae, sed animatum corpus, et corpus, et etiam hoc aliquid in genere substantiae existens: alioquin anima adveniret corpori existenti in actu, et sic esset forma accidentalis. Subiectum enim substantialis formae non est actu hoc aliquid, sed potentia tantum. Vgl. Stöckl, a. a. O. Bd. II. S. 611. Desgl. Tilm. Pesch, Philos. Lacens. V. Instit. psychol. Friburgi (Brisg.), 1896. I, 1. p. 310 f. Desgl. I. Instit. philos. natural. Frib. (Br.), 1880. p. 225 ff.

1) S. th. II. q. 63. m. 1. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 62.

2) Domenichelli, La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochelle c. 35—37.

3) Bonaventura sieht die beiden Wesensbestandteile der menschlichen Seele an und für sich als zwei komplete Substanzen an. Der Leib des Menschen entwickelt sich aus den rationes seminales und hat von Anfang an ein selbständiges Sein. Durch die Vereinigung mit der Seele aber wird die Form, die ihm vordem das Sein verliehen, latent. So giebt die forma corporalis dem Körper das Körpersein und die Seele dann das menschliche Sein, insofern sie das Sein des Körpers vollendet; die Form des Körpers tritt in ein potentielles Sein zurück. Jos. Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen. Paderborn. 1888. S. 68. — Die näheren Belege sind zu finden im Scholion zu Bonaventura, opera omnia. Ad claras aquas, 1885. Tom. II, p. 322 b f. Vgl. das Scholion. a. a. O. p. 397 b.

4) Quodl. 4. q. 13. fol. 162 sqq. Vgl. Stöckl, a. a. O. Bd. II. S. 753. Wittmann, a. a. O. S. 65.

5) S. Sent. l. 4. d. 11. q. 3. p. 58 a. seqq. De rerum principio q. 10. a. 2, 11. p. 82 a seqq. Vgl. Stöckl, a. a. O. S. 839. Vgl. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters. Bd. I. Wien, 1881. S. 281 ff. Desgl. das Anm. 2 zuerst citierte Bonaventurascholion p. 322 b; Pesch, Justit. psychol. p. 311 f. und Justit. philos. natural. p. 161. 223; Wittmann, a. a. O. S. 66 f.

selben Ansicht. Allem Anschein nach hat sich Thomas in dieser Hinsicht auch von der Anschauung seines Lehrers entfernt, insofern eine Reihe von Belegen uns dafür vorliegen, daß Albert die Lehre der Franziskaner vertreten hat.

Da wir auf seinen Standpunkt des näheren einzugehen haben, so ist vorauszuschicken, daß ebensowenig wie von Aristoteles, so auch von Albert selbst das Problem in seiner ganzen Schärfe erfaßt wird, und die verschiedenen Möglichkeiten seiner Lösung von ihm erwogen und erörtert sind. Was Aristoteles anlangt, so entwickelt er zwar an einer einzigen Stelle den Begriff einer Materie, welche an sich weder als Substanz, noch als Quantum, noch als sonst eine der Gattungen des Seienden zu bezeichnen ist [1]. Aber von dieser rein potentiellen Materie, der Materia prima der Scholastiker, macht er in seinen Naturerklärungen wenig Gebrauch. Verwendet er doch sogar da, wo der Ausdruck *πρώτη ὕλη* [2] bei ihm vorkommt, merkwürdigerweise dieses Wort gar nicht zur Bezeichnung der allerersten Grundlage aller substantialen Veränderung; ihm ist sie vielmehr immer das ursprüngliche, körperliche Element, aus dem etwas entstanden ist, also eine schon geformte Materie [3]. Dem entspricht es, daß Aristoteles auch in der Psychologie von dem in der Metaphysik entwickelten Begriffe der wahren und eigentlichen materia prima keinen Gebrauch macht. Zieht sonach Aristoteles selbst von seinem Begriffe der rein potentiellen materia prima in der Anthropologie keinen Nutzen, so wurde Albert durch die augustinische Tradition in diesem Zusammenhange noch weniger auf denselben geführt. Zwar sind gerade die Bemerkungen, welche Augustinus in den *Confessionen* und sonst gelegentlich über die Materie als ein prope

---

[1] Arist. Metaph. VII, 3. p. 1029 a 20—21: *λέγω δ' ὕλην, ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.* Vgl. hierzu Baeumker, Das Problem der Materie in d. griech. Philos. Münster. 1890. S. 231. Anm. 2 und Philos. Jahrb. XI. 1898. S. 187 f.

[2] Belege bei Baeumker a. a. O. S. 241. Anm. 1.

[3] Baeumker. a. a. O. S. 241. — Jene andere Verwendung des Ausdrucks findet indessen einige Anhaltspunkte bei Aristoteles. S. hierüber a. a. O. S. 242. Anm. 2.

nihil macht, von größter Bedeutung für die Ausbildung des scholastischen Begriffs der materia prima geworden. Aber in der Anthropologie verwendet Augustin diesen Begriff ebensowenig wie Aristoteles. Ihm verhalten sich Leib und Seele wie zwei in sich vollendete Substanzen. So wies in der historischen Überlieferung nichts unsern Albert auf die in der aristotelischen Anthropologie versteckte Schwierigkeit oder vielmehr Mehrdeutigkeit. Und da derselbe eine vorwiegend reproduktive, nicht selbstschöpferische Natur ist, so stößt ihm diese Mehrdeutigkeit überhaupt nicht auf. Weder historisch noch sachlich erhebt er das durch die aristotelische Psychologie angeregte Problem.

Das Verdienst, den Gegenstand als solchen erfaßt und behandelt zu haben, gebührt daher erst Thomas, der ja den Meister, wenn auch nicht an Fleiß und Gelehrsamkeit, so doch an Scharfsinn, Weite des Blickes und Konsequenz des Denkens bei weitem überragt. Versuchen wir nunmehr den Standpunkt Alberts des näheren zu bestimmen.

Aristoteles[1]) betont den Pythagoreern gegenüber auf das schärfste, daß die Seele nicht in einem beliebigen Körper sein kann, da doch schon die oberflächliche Betrachtung zeige, daß nicht das erste Beste das erste Beste aufzunehmen imstande sei. Im Anschluß hieran lehrt auch Albert in *De anima*[2]), daß nur ein ganz bestimmtes Materielles Träger der Seele zu sein vermag. Es hindert nichts in dieser mit aller Schärfe daselbst vertretenen Ansicht den authentischen Ausdruck seines eigenen Standpunktes zu sehen, zumal in keiner der übrigen Schriften sich Spuren einer entgegengesetzten Ansicht finden.

Ferner, wo immer Albert auf die aristotelische Seelen-

[1]) De an. l. II. c. 2. p. 414 a 20–25: *σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτήν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν.*

[2]) L. II. t. 1. c. 9. p. 56 b: Nos enim videmus, quod non quaelibet anima accipit quodlibet corpus quodcunque contingenter et differenter, sed sibi aptatur proprium eo enim quod est alicuius actus, debetur ei non quaecunque materia et susceptivum quodlibet, sed proprium et determinatum.

definition zu sprechen kommt [1]), wird diese von ihm in dem Sinne verstanden, daß die Seele die Ursache und das Prinzip der Belebtheit des Körpers bildet. Nirgends aber lehrt er, daß sie als die Actualität des Leibes ihm seine Körperlichkeit verleiht, also auch forma corporeitatis ist, wie die spätere Scholastik im Anschluß an Averroes und Avencebrol sich ausdrückte. [2])

Allerdings ist hierbei zu bemerken, daß es zuweilen scheint, als ob er gerade für diese Ansicht mit aller Entschiedenheit eintritt. So entgegnet er auf einen Einwand gelegentlich in der *Summa de homine* [3]): „Es ist zu erwidern, daß im organischen Körper keine spezifische Form vor der Seele ist". Mehrmals erklärt er, daß die Seele dem Körper das Sein giebt [4]). Erfahren wir indessen, unter welchen Voraussetzungen und in welchem Sinne er diese Bestimmungen giebt, so erkennen wir, daß diese Stellen vielmehr einen wichtigen Beleg gerade dafür bilden, daß nach Albert die Seele nicht Form der Urmaterie, sondern des Körpers ist.

Aus dem von uns zuerst mitgeteilten Citat wird man zu schließen geneigt sein, daß, wenn vor der Seele keine spezifische Form im organischen Körper vorhanden sein soll, die Urmaterie von der Seele unmittelbar informiert wird. Die weitere Erklärung, die Albert zu dieser Stelle giebt, zeigt aber sofort, daß hier keineswegs die Seele als diejenige Form verstanden wird, welche dem Körper sein Körpersein verleiht, sondern die, welche dem seiner eigentümlichen Gestalt und seinem Aussehen nach bereits als vorhanden gedachten, aber noch unbelebten Körper

[1]) Cf. S. de hom. q. 4. p. 17 b ff. S. theol. II. q. 68. m. 2. a. 2. 3. p. 347 b ff. De an. a. a. O. c. 2. p. 48 a. c. 3. p. 49 a. c. 6. p. 53 b f.

[2]) Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 74 f.

[3]) Q. 2. a. 1. p. 7 b.

[4]) A. a. O. a. 3. p. 9 a: anima secundum quod est primus actus, conducit corpus ad esse. A. a. O. q. 4 a. 2. p. 21 b: Dicendum cum philosopho, quod anima est actus primus et non actus secundus. Actus primus enim est. . . . qui dat esse et speciem et rationem ei cuius est actus. A. a. O. a. 5. p. 30 a: anima omnibus (sc. membris) dat rationem et esse. A. a. O.: Ad hoc autem quod obiicitur, quod alia est ratio carnis et ossis, dicendum, quod hoc verum est secundum quod sunt ossa et caro, sed non secundum quod sunt partes animati: hoc enim modo sola anima est, quae dat eis esse et rationem.

aus dem Zustand der Unbelebtheit in den der Belebtheit überführt und ihm so sein spezifisches Sein verleiht. Unter dem spezifischen Sein des menschlichen Körpers ist hier ausschließlich das Sein desselben als belebter und funktionsfähiger Organismus gemeint; „denn," sagt Albert an jener Stelle, „das Fleisch ist nur dadurch Fleisch, daß es das Medium für den Tastsinn bildet, der Nerv nur deshalb Nerv, weil er das Organ ist, durch das die Seele Empfindung und Bewegung in den Körper einströmen läßt, die Ader nur Ader, insofern sie das Organ der Ernährungskraft ist, welche in ihr das Blut zur Ernährung der Glieder des Körpers befördert" [1]. Hat dagegen die Seele den Körper verlassen, so kommt diesem und seinen Teilen das Sein nur noch in aequivokem Sinne zu [2].

Ganz in ähnlichem Sinne spricht Albert von einem Sein, das die Seele dem Körper verleiht. Denn es ist auch hier nicht das Körpersein gemeint, sondern das Belebtsein, das Sein des Körpers als Organismus, das sie ihm giebt. Albert bezieht sich hierbei auf eine Stelle in *Περὶ ψυχῆς* [3], wo Aristoteles sagt: „Daß die Seele als Substanz Ursache ist, ist klar; denn die Substanz ist bei allem die Ursache des Seins, das Sein aber ist bei den lebenden Wesen das Leben, Ursache aber und Prinzip hiervon ist die Seele." Im Anschluß an diesen Satz des Aristoteles wird denn auch von Albert wiederholt hervorgehoben, daß für die Lebewesen vivere und esse identisch sei. (Das vivere habe man allerdings hier nur als Prinzip des Lebens aufzufassen, da ja das eigentliche esse des Lebewesen das sentire bezw. das intelligere ist) [4]. Daraus ergiebt sich, daß Aristoteles und mit

[1] S. de hom. q. 2. a. 1. p. 7 b.

[2] A. a. O. Desgl. s. S. th. II. t. 13. q. 77. m. 4. p. 395 b. Albert befindet sich auch hier in voller Übereinstimmung mit Aristoteles. Dieser sagt De part. animal. I, 1. p. 641 a 18 ff.: *ἀπελθούσης (τῆς ψυχῆς) γοῦν οὐκέτι ζῷόν ἐστιν, οὐδὲ τῶν μορίων οὐδὲν τὸ αὐτὸ λείπεται πλὴν τῷ σχήματι μόνον, καθάπερ τὰ μυθευόμενα λιθοῦσθαι.* Ähnlich a. a. O. p. 640 b 33. De anim. gen. II, 5. p. 741 a 10 ff.: *ἀδύνατον δὲ πρόσωπον ἢ χεῖρα ἢ σάρκα εἶναι ἢ ἄλλο τι μόριον μὴ ἐνούσης αἰσθητικῆς ψυχῆς, ἢ ἐνεργείᾳ ἢ δυνάμει, καὶ ἢ πῇ ἢ ἁπλῶς· ἔσται γὰρ οἷον νεκρὸς ἢ νεκροῦ μόριον.*

[3] L. II. c. 4. p. 415 b 12—14.

[4] S. de hom. a. a. O. q. 3. a. 5. p. 10 b: anima influit vitam et sensum. Vivere enim secundum philosophum viventibus est esse et sentire sentientibus est esse.

ihm Albert dem Wortlaut nach zwar lehren, die Seele gebe dem Körper das Sein, diese Lehre sofort aber dahin einschränken, daß unter dem Sein nicht das Körpersein, sondern das Organismussein zu verstehen ist.

Daß die betreffenden Stellen nur so zu verstehen sind, wie wir sie gedeutet haben, und daß die Auffassung, welche wir über Alberts Stellung zu dem Problem vertreten, die richtige ist, ergiebt sich mit Sicherheit daraus, daß derselbe gerade in eben jenem Zusammenhang, dem sie entnommen sind, ausdrücklich erklärt, daß „der organische Körper des Menschen" die vernünftige Seele sehr wohl aufzunehmen vermag [1]). Mit derselben

A. a. O. q. 4 a. 4. p. 27a: Et quod Aristoteles dicit: „potentia vitam habentis", ly potentia non dicit nisi respectum materiae ad actum animae qui est vivere A. a. O. Et hoc dicit Avicenna in VI. de animalibus, dicit enim, quod anima vegetabilis est in plantis faciens suum corpus et sensibilis in brutis in qua non est vegetabilis nisi ut potentia et similiter est de rationali de hominibus: Et hoc innuit etiam philosophus in II. de anima dicens, quod vivere viventibus est esse et sentire sentientibus est esse; hoc enim vivere quod est esse secundum actum viventibus, est tantum habere principium vitae, quod est anima vegetabilis: Ähnlich a. a. O. a. 7. p. 31 b—32 a. p. 32 b. S. th. II t. 12. q. 69. m. I. p. 344 b. De nat. et orig. an. t. 1. c. 3. p. 189 a: Cum enim (sc. actus formae vegetabilis) perficit materiam, non facit ipsam esse in actu tantum, sed confert ei vivere . . . Dico autem vivere actum et perfectionem, quae viventibus est esse. Vgl. De nat. et orig. an. a. a. O. c. 4. p. 191 a: prior enim erit secundum naturam quaecunque (sc. forma) supposita non necessario ponit aliam ante se priorem: et hoc non est nisi esse. Si autem vita ponatur, necessario esse ponetur ante vitam, et esse erit sicut natura essentialis vitae, quae per vitae formam ponitur in numerum, eo quod differentia est causa numeri et iam numeratur esse vivum et differt ab eo, quod est non vivum. De an. l. II. t. 1. c. 6. p. 53 b: Est autem hic sciendum, quod vivere est actus essentialis animae, qui supponitur ut fundamentum in omni opere suo: et hoc patet, quia omnis anima actum hunc effluit in corpus, quod animat, et a principaliori membro corporis, hoc est a corde vel ab eo, quod est loco cordis, influit ipsum: et ideo viventibus est esse. Quia autem anima ut forma dat esse ei cuius est anima, non dat nisi per vitam. A. a. O. p. 54 b: Est enim actus animae vitae continuus et esse dans corpori vivo: sicut enim esse generaliter est actus essentiae in eo quod vere et secundum actum est, ita vivere est actus animae in eo quod animatum est. S. ferner a. a. O. t. 2. c. 2. p. 61 b.

[1]) S. de hom. q. 4. a. 4. p. 27 b: Dicendum, quod vivere quod dicitur intelligere est illud quod est ab anima intellectiva. Non quidem a potentia est quae dicitur intellectus. Et hoc bene potest suscipere corpus organicum hominis.

Klarheit spricht er sich bei anderer Gelegenheit (gegenüber den Vertretern der Praeexistenzlehre) dahin aus, daß der Körper früher als die Seele ist, „weil sie ihm nur, wenn er bereits organisiert ist (d. h. in seiner Entwicklung die für eine Bethätigung der niederen psychischen Potenzen notwendige Stufe der Entwicklung erreicht hat), eingegossen wird“ [1]). Das Körpersein soll, wie wir wissen, nach Albert nicht von der Seele herrühren. Ist auch zugegeben, daß es bei dieser Auffassung nicht ganz leicht sein wird, zu erklären, woher das körperliche Sein des Körpers stammt, so müßten wir doch erwarten, daß Albert diesen Punkt dort, wo er andeutet, daß dieser nicht von der Seele herstammt, wenigstens kurz berührt. Gleichwohl ist dies nirgends der Fall.

In jenem Zusammenhang dagegen, wo er über die vis generativa spricht, giebt er uns die Antwort. Er entwickelt hier, wie wir noch in dem Kapitel, in dem wir über diese Kraft der vegetativen Seele des näheren zu handeln haben, daß die im Samen enthaltene gestaltende Kraft (vis formativa) das aktive Prinzip bei der Eduction der Wesensform bildet, d. h. auf die im Samen befindlichen elementaren Qualitäten derartig einwirkt, daß die der Möglichkeit nach in ihnen enthaltene Form gleichsam herausgearbeitet wird. Daraus ergiebt sich, daß dieses Prinzip auch bei der Schaffung und Bildung des Körpers aktiv beteiligt ist, insofern sie die übrigen im Samen befindlichen Elementarqualitäten, damit aus ihnen die spezifische Wesensform educiert werden kann, in entsprechender Weise verarbeiten d. h. die für die Existenz jener Form notwendigen körperlichen Dispositionen schaffen muß, da das Aktuellwerden und die immer mehr zunehmende Bethätigung der aktuell gewordenen Form auch ein immer höher entwickeltes körperliches Sein voraussetzt. Somit stellt die vis formativa dasjenige Prinzip dar, welches die Eduction der Form bewirkt und in dem dabei stattfindenden Prozeß, gewissermaßen als Mittel zum Zweck, auch den Körper schafft. So zeigen uns auch diese im Anschluß an Aristoteles gegebenen Ausführungen, daß die Seele nicht forma corporeitatis ist.

[1]) A. a. O. q. 5. a. 3. p. 43 b: corpus prius est anima, quia non infunditur ei nisi jam organizato.

Der Umstand, daß Albert gerade dort, wo wir eine Antwort auf die Frage nach dem Prinzip, welches den Körper schafft, erwarten mußten, in keiner Weise sich hierüber äußert und auch nicht den geringsten Hinweis giebt, daß er bei anderer Gelegenheit des langen und breiten sich mit dieser Frage beschäftigt hat, ferner jene stark zugespitzte Terminologie, die Thatsache, daß er bei der prinzipiellen Behandlung des Problems den Ausdruck forma corporeitatis nirgends erwähnt, ihn wohl aber in der Metaphysik [1]) gebraucht, alles dies zeigt auf das Deutlichste, daß Albert sich mit dem Problem nicht näher beschäftigt hat, weil er das Problem als solches ebensowenig wie alle seine Vorgänger erfaßt hat. Wäre dies der Fall gewesen, wir brauchten uns, um seinen Standpunkt zu fixieren, sicherlich nicht auf einzelne Bemerkungen beziehen, die wir in seinen Schriften nur gelegentlich finden; in einer ganzen Anzahl von Kapiteln und Einzeluntersuchungen würde vielmehr dieses wichtige Problem von ihm mit dem gewohnten Riesenfleiß behandelt worden sein.

Man kann wohl annehmen, daß die Möglichkeit einer anderen Auffassung, etwa wie sie der Thomismus bietet, seinem Denken völlig fern gelegen hat; er hätte sich sonst jedenfalls ausführlich mit ihr auseinandergesetzt. Ob er die thomistische angenommen oder verworfen, falls er sich ihrer bewußt gewesen, kann mit Sicherheit natürlich nicht bestimmt werden. Wohl aber ist es wahrscheinlich, daß er an dem von ihm selbst gegebenen Lösungsversuch im Prinzip auch dann festgehalten haben würde. Zu dieser Annahme verleitet uns nicht so sehr die Ansicht, daß er die Vorzüge der seinigen gegenüber der anderen erkannt, daß er die Seele nicht als allwirkende Kraft bestimmt hätte, die nicht nur geistige Inhalte schafft, sondern auch ihre eigene Wohnung, den Körper in seiner ganzen Kompliziertheit unmittelbar aus der Urmaterie, und damit auch zugleich selber

[1]) L. V. t. 2. c. 3. p. 178. Ebenso De caus. et proc. univ. l. I. t. 4. c. 8. p. 561 b 562 b. l. II. t. 1. c. 2. p. 565 b. Bei Thomas finden wir diesen Terminus angewandt u. a. th. I. q. 66. a. 2c u. ad 3; sowie Sent. l. I. d. 8 a. 5. q. 2 c. Bezüglich seines Gebrauches bei Bonaventura und Avicenna s. das Scholion der bereits erwähnten Bonaventura-Ausgabe tom. II. p. 322 b zu Sent. l. II. d. 13. a. 2. q. 2.

das schafft, was die Voraussetzung der Möglichkeit für die Bethätigung ihrer vegetativen und animalen Funktionen bildet, sondern der Umstand, daß er für seine eigene Auffassung einen direkten Anhalt an Aristoteles hatte.

Dazu kommt ferner, daß der Standpunkt, den Albert und Thomas hinsichtlich der von uns behandelten psychologischen Frage einnehmen, im voraus mit bestimmt ist durch ihre verschiedene Anschauung, die sie bezüglich der Lehre von der Einheit der Form ein jeder vertreten.

Auch hier kann sich Albert für seine Ansicht auf Aristoteles stützen, was ihm ja als überaus wertvolles Kriterium für die Richtigkeit des eigenen Standpunktes gilt, nicht aber Thomas. Und es ist auch keineswegs ohne weiteres anzunehmen, daß eine kritische Untersuchung ihn veranlaßt haben würde, den zwar längeren, aber lichteren Weg, den ihm Aristoteles angedeutet, mit dem kürzeren, aber dunkleren zu vertauschen, den Thomas gegangen.

Um den Gegensatz, der zwischen Albert und seinem Schüler auch in diesem wichtigen Punkte besteht und durch den ihre verschiedene Auffassung über die Frage, ob die Seele forma corporeitatis [1]) ist oder nicht, im voraus beeinflußt wird, anzudeuten, sei hinsichtlich Thomas kurz bemerkt, daß die Urmaterie nach seiner Ansicht nur von einer einzigen Form informiert sein kann, falls die Einheit des substantialen Compositums gewahrt bleiben soll. Die Formen der ursprünglichen Elemente treten nach seiner Auffassung in die Potenz der Materie zurück und bestehen nur virtuell in der Mischung weiter, insofern die neue Form auch die Leistungen der früheren übernimmt; bei der Analyse des Compositums entstehen die ursprünglichen Formen von neuem [2]).

[1]) Nicht etwa forma corporis; denn darin stimmen beide überein.

[2]) Sent. l. I. q. 76. a. 4 ad 4: Formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute, manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis vel animati cuiuscunque. Es lassen sich indessen auch bei Thomas gewisse Schwankungen hinsichtlich seiner Ansicht über die

Duns Scotus stimmt allerdings in der Beantwortung dieser Frage mit **Thomas** im wesentlichen überein [1]). Was **Bonaventura** anlangt, so scheint dieser den eben charakterisierten Standpunkt keineswegs zu teilen, wenngleich es seinen Bestimmungen an Schärfe und Genauigkeit mangelt [2]).

Albert übernimmt das, was **Aristoteles** in dieser Hinsicht bereits gelehrt hat [3]), und sucht dessen Gedanken klarer zum Ausdruck zu bringen, wobei er sich insbesondere an **Avicenna** anlehnt. Da ein Materielles unmöglich der Träger verschiedener Wesensformen ist, argumentiert er, so können die Elemente ihren Formen nach zwar nicht völlig im Compositum erhalten bleiben. Da aber andererseits wieder die Eigentümlichkeiten der Elemente auch in dem neuen Gebild fortdauern, so darf man auch wieder nicht annehmen, daß sie völlig untergegangen sind. Um nun seinerseits zu erklären, wie denn nun die Formen fortdauern, weist unser Philosoph darauf hin, daß man bei der Lösung des vorliegenden Problems zwischen den ersten und zweiten Formen der Elemente wohl zu unterscheiden hat. Insofern die ersten Formen ihren Trägern nur das substantielle Sein schlechthin, nicht aber, was ja den zweiten Formen zukommt, ihnen auch ihre spezifische Thätigkeit verleihen, so hindert nichts, daß sie im Compositum weiter fortbestehen. Es fällt demnach das eigentlich formale Sein der Elemente fort, es bleibt dagegen deren reale Existenz vorhanden. So ist die Materie des empfindenden Lebewesen eine diesem speziell eigen-

---

Existenz der Elemente im Compositum konstatieren; vgl. **Pesch**, instit. philos. nat. S. 264, sowie die S. 226. 228 und 256 angeführten Belege. Vgl. hierzu die ausführlichen Erörterungen der Lehre des Aquinaten bei **Wittmann**, a. a. O. p. 67 ff.

[1]) Belege s. im Scholion zu **Bonaventura**, a. a. O. p. 379 a f. und p. 322 a. Desgl. bei **Pesch**, a. a. O. p. 246. Anm. 3. p. 250. Anm. 2.

[2]) Näheres in den beiden citierten Bonaventura-Scholien. Vgl. **Wittmann**, a. a. O. S. 63.

[3]) **Aristoteles** verneint, daß die Elemente *ἐντελεχείᾳ ἁπλῶς* im Compositum fortdauern, ist aber der Ansicht, daß ihre entgegengesetzten Qualitäten sich nicht völlig aufheben, sondern durch ihre entgegengesetzte Einwirkung sich auf ein gewisses mittleres Maß reduzieren. Seine Auffassung geht darauf hinaus, daß die Elemente nicht actuell, sondern potentiell in der Mischung fortbestehen. Die Belege s. bei **Pesch**, a. a. O. p. 260 f.

tümliche, nämlich das Fleisch. In der Fleischform aber bleiben die Elementarformen erhalten; sie treten dann, wenn die erstere sich auflöst, wieder hervor [1]). Damit stimmt überein, wenn er sich bei anderer Gelegenheit [2]) in Berufung auf Avicenna über das verschiedene Sein der Elemente in folgender Weise äußert. Zweites Sein bildet das, was sie in der Thätigkeit der ihnen eigentümlichen, aus ihrem Wesen hervorfließenden Qualitäten besitzen, die da Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit sind. Ihrem zweiten Sein gemäß können die Elemente im Compositum überhaupt nicht fortdauern. Das erste Sein kann entweder ein freies und unversehrtes (liberum et integrum) oder ein gebundenes und geteiltes (ligatum et partitum) sein. Das freie Sein kommt den Elementen als solchen, als Substanzen schlechthin außerhalb des Compositums zu; als gebundenes Sein ist dagegen das zu bezeichnen, welches ihnen als Bestandteilen des Compositums eigen ist [3]).

Diese verschiedene Auffassung der Einheit der Form im Compositum bringt es mit sich, daß Thomas die Urmaterie von der Seele als der spezifischen, also letzten Form unmittelbar informiert sein lassen mußte, falls er sich nicht einer Inkonsequenz schuldig machen wollte. Anders ist es bei Albert der Fall. Auf Grund seiner Lehre über die Fortdauer der Elemente im Compositum brauchte keineswegs der Körper direkt aus der Urmaterie gebildet werden und ihn die Seele als letzte Form zum Sein erheben. Im Zusammenhang seiner metaphysisch-psychologischen Betrachtung erfahren wir allerdings nicht, welches formale Prinzip denn eigentlich die forma corporeitatis bildet. Ob er auch hier den Ursprung der Körperlichkeit in erster Linie auf die im Samen enthaltene Wärme zurückgeführt hätte, wie überall da, wo er über die Zeugungskraft handelt, ist schwer zu sagen.

[1]) De coelo et mundo l. III. t. 2. c. 1. p. 161 a—b.
[2]) De gen. et corr. l. I. t. 6. c. 5. p. 42 b.
[3]) Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 63 f.

Seele und Leib bleiben getrennte Substanzen.

Auf das nachdrücklichste verteidigt [1]) Albert das Getrenntsein der beiden Substanzen Seele und Körper gegenüber Plato. Er schreibt ihm nämlich mit Unrecht die an sich stoische [2]) Ansicht zu, daß zwei verschiedene Körper nur durch Mischung und Vermengung *(per modum mixti et confusi)* zu einem einzigen vereinigt werden können, wobei jeder Bestandteil den anderen verändert, und somit beide ihre Unversehrtheit einbüßen [3]), was bei Seele und Leib doch nicht der Fall sein kann [4]). Plato nahm daher, wie Albert der Darstellung des Nemesius [5]) entnimmt [6]), keine Vereinigung der Seele mit dem Körper an, sondern lehrt, daß jene „des Leibes sich nur bedient, ihn sich wie ein Gewand anzieht".

Demgegenüber betont er als Aristoteliker, daß zweifellos jeder Seele, der vernünftigen sowohl, wie auch jeder anderen, nach der Ordnung der Schöpfung und der Natur die Fähigkeit eigen ist, sich mit dem Körper zur Konstituierung eines Lebewesens zu vereinigen. Von der intellektuellen Thätigkeit abgesehen, ist sie in der Ausübung der Lebensfunktionen, die zu ihrem Wesen und ihrer Natur gehören, durchaus an den Körper gebunden, und vermag sie nur durch ihn und in ihm zu wirken. Was jene Mischungstheorie anlangt, so hat sie überhaupt nur Geltung bei Körpern, die aktive und passive Qualitäten besitzen, nicht dagegen bei dem, was sich zu einem Leiden oder einer Thätigkeit vereinigt. Jeder Bestandteil bleibt alsdann gleichwohl getrennt und wird in seiner Weise auf das

[1]) S. th. II. t. 13. p. 77. m. 1. p. 377 a.

[2]) Die Quelle Alberts ist Nemesius (s. a. a. O. c. 5. col. 592). Bezüglich der stoischen Lehre von der Mischung der Stoffe vgl. Domański. a. a. O. S. 57. Anm. 1. Zeller, a. a. O. III, 1[3]. S. 126.

[3]) Wie z. B. die Elemente in ihren Verbindungen.

[4]) Albert bezieht sich hier auf Nemesius, a. a. O. col. 592 B. Daß er, durch dessen Bemerkung: *Πλάτων μὲν οὖν καὶ ταύτην τὴν ἀπορίαν οὐ βούλεται τὸ ζῷον ἐκ ψυχῆς εἶναι καὶ σώματος* irre geleitet, das Vorangegangene auf Plato bezieht, dürfte auch damit zusammenhängen, daß er Plato selbst für einen Stoiker hält

[5]) De nat. hom. a. a. O. Vgl. Domański, a. a. O. S. 58.

[6]) S. th. II. a. a. O. p. 376 a

Leiden oder das Thätigsein bezogen, und zwar der eine als herrschend *(sicut principans)*, der andere als unterworfen *(sicut subiectum)*. In dieser Weise sind Seele und Körper vereinigt [1]).

Genauere Bestimmung des Formverhältnisses der Seele.

Hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis der Seele zum Körper ergeben sich noch zwei weitere Probleme, einmal das aristotelische: in welcher Beziehung steht die vernünftige Seele als Form zum Körper, und dann das plotinisch-augustinische: inwieweit wird sie in sich selbst durch diese ihre Beziehung zum Leibe determiniert?

Was die Beantwortung der ersten Frage anlangt, so liegt bekanntlich bei Aristoteles eine gewisse Unklarheit vor [2]), die dadurch entstanden ist, daß er den ihm hauptsächlich eigenen biologischen und den von Plato herübergenommenen erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt nicht vollkommen in Einklang gebracht hat. Einerseits stellt er eine dreifache Seele auf und verficht allgemein den Grundsatz, daß die niedere in der höheren enthalten ist, wobei die letztere die Funktionen der ersteren übernimmt [3]). Andererseits heißt es, daß der *νοῦς* allein von außen her in den Körper tritt [4]).

In welcher Weise stellt sich nun Albert zu dieser Frage, und wie sucht er die bei Aristoteles vorhandene Unklarheit zu überwinden? Ausführlich beschäftigt er sich hiermit in der Auseinandersetzung mit dem Averroismus. Indes müssen wir dies vorläufig zurückstellen, da hierbei die genauere Kenntnis der Lehre Alberts über das Wesen des *intellectus agens* und *intellectus possibilis* vorausgesetzt wird. Es sei aber schon hier bemerkt, daß er dort beweist, die ganze vernünftige Seele sei Wesensform des Menschen. Dagegen ist das als Accidens, als Qualität von der Substanz verschiedene Vermögen hyper-

---

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 377 a.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 593.

[3]) S. Arist. De an. II, 3. p. 414 b 19 ff. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 499.

[4]) S. Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 569.

organisch und durchaus unabhängig vom Körper. Die Lösung des Konfliktes stützt sich also auf die reale Unterscheidung von Substanz und deren Vermögen. Indem Albert diese Stellung einnimmt, betont er einmal, daß der Intellekt unvermischt ist und keines körperlichen Organes bedarf, daß aber trotzdem die vernünftige Seele sehr wohl Wesen und Sein des Körpers ist. Sie giebt ihm ja erst den Namen eines vernünftigen Lebewesens. Der sinnliche und vegetative Teil sind nur als Potenzen der intellektuellen Seele im Menschen, können folglich auch nicht seine Aktualität bilden und es verursachen, daß der Mensch Mensch ist. Jeglicher Teil desselben ist Teil eines vernünftigen Lebewesens und nicht eines anderen, woraus ebenfalls hervorgeht, daß die vernünftige Seele zur Form des Körpers gehört [1].

Im Anschluß hieran muß indes noch bemerkt werden, daß eine Stelle in der *Summa theologiae* [2]) leicht mißzuverstehen ist und zu Widersprüchen Anlaß geben kann. Nachdem Albert dort die drei Seelendefinitionen des Aristoteles entwickelt hat, bemerkt er — was für den häufig unorganischen Bau seiner Darstellung charakteristisch ist — ohne irgend welche Vermittlung: „Die vernünftige Seele ist hinsichtlich gewisser Teile *(secundum quasdam partes)* für den Körper weder Prinzip, noch Ursache der Lebensfähigkeiten und des ihm Inhaerierenden durch sich selbst, wie hinsichtlich des thätigen und erworbenen Intellektes. Bezüglich dieser ist sie weder Aktualität, noch Sein und Form irgend eines Körpers, sondern getrennt und trennbar.“ Zur Erklärung dieses scheinbaren Widerspruches, den diese Worte gegenüber dem Vorangegangenen enthalten, ist zu bemerken, daß Albert sich hier speziell auf eine Stelle bei Aris-

---

[1]) S. th. II. t. 13. q. 77. m. 4. p. 395 a—b. Sent. l. I. d. 8. a. 26. p. 160 b. S. de hom. q. 5. a. 1. p. 36 b. De animal. l. XVI. t. 1. c. 3 p. 451 b.

[2]) S. th. t. 12. q. 69 m. 2. a. 3. p. 350 a: Anima rationalis secundum quasdam partes suas nec principium, nec causa est corpori operum vitae et accidentium per se sicut secundum intellectum agentem et adeptum. Ergo secundum illas nec est actus, nec ratio, nec species alicuius corporis, sed separata et separabilis ab ipso.

toteles[1]) bezieht, wo dieser im Anschluß an die von ihm bekämpfte Seelentheorie Platos sich dessen Terminologie selber bedient und von „*Teilen*“ (*μέρη*) der Seele spricht. Für Albert ist der Ausdruck „*Teile*“ in dieser Beziehung noch aus einem anderem Grunde geläufig. Er bestimmt nämlich die Seele hinsichtlich ihrer Vermögen von zwei Gesichtspunkten aus, und zwar einmal als Aristoteliker als Substanz und damit die seelischen Kräfte als Qualitäten, als Accidentien derselben[2]); als Schüler Augustins dagegen faßt er sie als „*dynamisches Ganze*“ (*totum potestativum*) und damit die einzelnen Fähigkeiten als Teile eines Ganzen, als „*Teilvermögen*“ (*partes potentiales*)[3]). Von diesem letzten Gesichtspunkt aus ist obige Stelle zu erklären; insofern nämlich die Seele als dynamisches Ganze gefaßt ist, stellen die genannten intellektuellen Vermögen Teile von ihr dar. Da sie hyperorganisch sind, können sie in keine Beziehung zum Körper gebracht werden, und somit bildet die Seele hinsichtlich ihrer als Teile nicht die Aktualität des Körpers.

Die Lösung des zweiten Problems, des plotinisch-augustinischen, in wie weit die Seele durch ihr Verhältnis zum Körper in sich selbst bestimmt wird, kann in diesem Zusammenhange, wo wir Albert als Aristoteliker, nicht aber als Schüler Augustins behandeln, nur kurz angedeutet werden. Er faßt die Seele schlechthin als Substanz (im Gegensatz zu ihrem Vermögen) und sagt von ihr, daß sie *tota in toto corpore* und *tota in qualibet parte* vorhanden ist[4]).

[1]) De an. II, 1. p. 413 a 4.

[2]) S. Näheres S. 37 f.

[3]) S. Näheres im dritten Hauptteil in der Ausführung über *memoria, intellectus, voluntas,* wo wir über diesen Punkt ausführlich zu handeln haben. — Wir bemerken hier noch, daß der Ausdruck *partes animae* in den Erörterungen Alberts keineswegs etwa selten ist; er verwendet ihn fast ebenso oft wie die Termini *potentiae* und *vires*. Regelmäßig gebraucht er ihn, wenn es sich um Einteilungen der Seelenkräfte handelt; so trägt selbst der gesamte Abschnitt in der S. de hom. (q. 5. p. 34 b), in welchem er über die Potenzen aller drei Seelenstufen spricht, die Überschrift „*De partibus animae*“.

[4]) S. Näheres im dritten Hauptteil.

Alberts Stellung zur Medienlehre.

Albert weist im *Sentenzenkommentar*[1]) die Ansicht zurück, daß die Seele mit dem Körper durch Medien in Verbindung steht. Er verurteilt hier die Ansicht derjenigen, welche die vernünftige Seele durch die sinnliche und vegetative Seele als erstem Medium und durch das Pneuma als zweitem mit dem Körper vereinigen wollen. Als Aristoteliker bemerkt er dagegen, daß die vegetative und sinnliche Seele alsdann nur Dispositionen für die vernünftige Seele darstellten, also nur Accidentien wären, was falsch sei. Nicht leicht dürfte es übrigens zu erklären sein, macht er ferner aufmerksam, wie jener Spiritus die Natur des Äthers *(quinti corporis)* besitzen oder ein Mittleres zwischen Feuer und Luft sein soll. Damit wendet er sich auch gegen sich selbst, sowohl gegen seine gesamten physiologischen Theorieen, bei welchen das Vorhandensein des Pneumas die wichtigste Voraussetzung bildet, als auch gegen jene Ausführungen, in denen er selbst den Spiritus als Medium setzt.

Haben wir hier unseren Philosophen als entschiedenen Gegner der von den mittelalterlichen Platonikern vertretenen Medienlehre kennen gelernt, so werden wir in dem Hauptteil, wo wir über ihn als augustinischen Theologen zu handeln haben, erfahren, daß er in anderem Zusammenhange mit der nämlichen Entschiedenheit den entgegengesetzten Standpunkt vertritt. Die Thatsache, die wir hier konstatieren, daß er nämlich, je nachdem er unter vorwiegend peripatetischem oder augustinischem Einfluß steht, bald die eine, bald aber die andere Ansicht verficht, zeigt nur in charakteristischer Weise, wie wenig es ihm doch gelungen ist, Aristoteles und Augustin zu vereinen und wie es um die Einheitlichkeit seines „Systems“ bestellt ist.

Nähere Bestimmung der Seele an sich.

Das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen.

In den Bestimmungen der Scholastiker über das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen treten drei Hauptrichtungen

---

[1]) L. I. d. 8. a. 26. p. 159 b.

deutlich hervor[1]). Die einen leugneten im Anschluß an Augustin[2]) den realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Potenzen; so Wilhelm von Paris, Richard von Middleton[3]), Heinrich von Gent[4]) und die Nominalisten. Andere wieder erklärten mit Aristoteles die Vermögen als Qualitäten; Anhänger dieser Richtung sind Albert selbst, sein Schüler Thomas[5]), sowie Petrus von Tarantasia[6]). Einen Mittelweg suchte Alexander von Hales einzuschlagen[7]). Die Potenzen sind nach ihm vom Wesen der Seele zwar zu unterscheiden, aber doch wiederum nicht als Accidentien zu fassen, sondern auf die Kategorie der Substanz zurückzuführen; sie sind der Seele consubstantial, indessen nicht mit ihrem Wesen identisch. Diese Bestimmung, der auch Bonaventura zuneigt[8]), fand ihre schärfere logische Formulierung durch Duns Scotus[9]), der seine distinctio formalis auf sie anwandte.

Von dieser kurzen Übersicht über die Stellung der Scholastiker zu der Frage, welche Beziehung zwischen der Seele und ihren Potenzen besteht, wenden wir uns der näheren Erörterung des Standpunktes zu, den unser Philosoph in dieser Hinsicht einnimmt. Wir haben bereits kurz bemerkt, daß Albert die

---

[1]) Benützt ist zu obiger Übersicht, was bereits Bonaventura selbst Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 1. (p. 560), sowie das Scholion der erwähnten Bonaventura-Ausgabe tom. II. p. 87. n. 1. (ad. Sent. l. I. d. 3. 2. a. 1. q. 3.) über die verschiedenen Standpunkte, welche in der Beantwortung obiger Frage im Mittelalter eingenommen wurden, bemerkt.

[2]) S. die späteren Ausführungen über *memoria, intellectus, voluntas* im dritten Hauptteil unserer Schrift.

[3]) Cf. Sent. l. I. d. 3. a. 2. q. 1.

[4]) Cf. Quodl. IV. q. 7.

[5]) Cf. Sent. l. I. d. 3. q. 4. a 2. S. th. I. q. 54. a. 3. q. 77. a. 1 und 3. De spir. a. 11. De an. a. 12 und 19 c. Vgl. Stöckl, a. a. O. Bd. II. S. 634.

[6]) Sent. l. I. d. 3. q. 5. a. 2.

[7]) S. th. II. q. 65. m. 1. q. 21. m. 1.

[8]) Cf. Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 1 p. 560 b. Bonaventura erklärt a. a. O. die oben erwähnte mittlere Auffassung gegenüber der aristotelischen und augustinischen als „magis sobria et rationi consona"; er bemerkt jedoch auch: „Quaelibet autem dictarum positionum suos habet defensores nec est facile rationibus cogentibus earum aliquam improbare.

[9]) Sent. l. II. d. 16. q. unica (Dico igitur etc.).

aristotelische Auffassung vertritt. Wir fügen hier hinzu, daß er in allen Schriften, in denen er auf das genannte Problem zu sprechen kommt, an ihr festhält und sie überall mit voller Entschiedenheit vertritt, was gegenüber dem Schwanken und den Widersprüchen, auf die wir sonst bei ihm bezüglich der Lösung der einzelnen Probleme stoßen, besonders hervorzuheben ist. Auch in jenem Zusammenhang, in welchem er über die augustinische Trias der Seelenvermögen handelt, verficht er mit voller Entschiedenheit die aristotelische Ansicht [1]). Wie wir in dem Abschnitt unserer Schrift, in welchem wir auf *memoria, intellectus* und *voluntas* als die Constituenten des göttlichen Ebenbildes im Menschen speziell einzugehen haben, noch näher hören werden, betont er bei der Erörterung der augustinischen Ternare ausdrücklich, daß die genannten Seelenkräfte nur in dem Sinne als consubstantial zu betrachten sind, daß sie selbst nur als Teilvermögen eines dynamischen Ganzen gefaßt werden. Ja, Albert erklärt sogar gerade bei Besprechung der augustinischen Triaslehre die Auffassung, welche den realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften schlechthin leugnet, nicht nur als „absurd", sondern sogar als „fast haeretisch" *(vicinum haeresi)* [2]).

Seiner Ansicht nach kann sich die Seele zu ihren Vermögen nur wie die Substanz zu ihren Qualitäten verhalten. Die Seele bildet, führt er näher aus, das einheitliche Substrat aller ihrer Fähigkeiten: denn, da nach Aristoteles [3]) das natürliche Vermögen oder Unvermögen zur Kategorie der Substanz gehört, müssen sie in der Seele als ihrem Träger sein [4]). Die Potenzen fließen vielmehr aus ihr hervor, hebt er in Berufung auf Avicenna [5]) hervor, sei es, daß sie organische Potenzen sind, insofern die Seele mit dem Körper verbunden ist, sei es, daß sie nicht organischen Ursprungs und bei ihrer Thätigkeit des Kör-

[1]) Cf. S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3. p. 54 a. Sent. l. I. d. 3. a. 31. p. 80 a. a. 34. p. 85 b. S de hom. q. 71. a. 2. part. 2. quaesit. I. p. 382 b.

[2]) S. th. I. a. a. O. p. 54 a.

[3]) Metaph. XII, 3. p. 1070 a 20 ff.

[4]) S. th. II. t. 12. q. 69. m. 1. p. 344 a.

[5]) Cf. l. VI. naturalium I, 1. fol. 1r b f.

pers nicht bedürfen, wie Intellekt, Vernunft und Wille [1]). Dasjenige aber, was aus irgend etwas als aus seinem Essentiellen *(ex essentialibus suis)* hervorfließt, ist dessen „Eigentümlichkeit“ *(proprietas),* nicht aber die Substanz selbst. Die Potenzen der Seele sind also nur deren Qualitäten, nicht aber konstituieren sie ihr Wesen. Sie folgen aus ihr, wie das Gerade und Krumme aus dem Sein der Linie, das Gleiche und Ungleiche aus dem der Zahl [2]). Daß Albert diese, die peripatetische Lösung geradezu für selbstverständlich hält, geht sowohl aus der ungewöhnlich scharfen Zurückweisung der ihr entgegengesetzten, auf die wir bereits aufmerksam gemacht, als auch aus dem Umstande deutlich hervor, daß er im Zusammenhang seiner aristotelischen Untersuchungen auf das Problem als solches nirgends näher eingeht, sondern nur bei der Erörterung der augustinischen Trias der Seelenvermögen, um sich hier vor einem außerordentlich nahe liegenden Mißverständnis zu schützen, auf dieses zu sprechen kommt und alsdann in Worten, die nichts weniger als mißzuverstehen sind, sich prinzipiell als Anhänger der aristotelischen Auffassung bekennt.

Das Verhältnis der drei Seelenstufen zu einander.

Was die Frage nach dem Verhältnis der drei Seelenstufen in ihrer gegenseitigen Beziehung anlangt, so bestimmt Albert dieses gleichfalls im Anschluß an Aristoteles [3]). Die vegetativen, die sinnlichen und die vernünftigen Seelenthätigkeiten bilden die drei Hauptstufen des Seelischen. Die niederen bilden stets die Voraussetzung für das Vorhandensein der nächst höheren. Wie nämlich das Spätere dasjenige, was der Natur nach früher ist, wie das Vollkommene das Unvollkommene, das Viereck das Dreieck in sich begreift, so bildet das Seelenleben eine Entwicklungsreihe, in der jede folgende Stufe als Substanz

[1]) S. th. I. t. 20. q. 59. p. 458 b.

[2]) S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3. quaesit. 1. p. 54 a. S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 3. p. 367 a; t. 13. q. 77. m. 4. p. 395 a. Sent. l. I. d. 3. a. 34. p. 85 b. Isag. in l. De an. V. c. 2. p. 37 b.

[3]) Cf. De an. II, 3. p. 414 b 20—415 a 11. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 498 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 18.

die vorangehenden als Potenzen in sich faßt. Die vernünftige Seele ist, wie wir gehört haben, die Aktualität des menschlichen Leibes und hat die sinnliche und vegetative Stufe als Potenzen in sich; diese bilden mit ihr eine Substanz, eine Seele und eine Aktualität. Die sinnliche Seele besitzt die vegetative Stufe als Potenz in sich. Wohl aber kann die vegetative Stufe ohne die beiden anderen bestehen, wie bei den Pflanzen, sie ist in diesem Falle zugleich auch Aktualität; die sinnliche wohl ohne die vernünftige, wie bei den Tieren, deren Form sie bildet, nicht aber vermag sie ohne die vegetative zu existieren [1]).

Wo immer Albert auf diesen Punkt zu sprechen kommt, ist er entschiedener Anhänger der aristotelischen Ansicht, daß die Form wie in der Pflanze, so auch bei Mensch und Tier nur eine einzige ist. Wir werden hierauf dort, wo wir über die Entstehung der Seele handeln, noch einmal zurückzukommen haben.

Man dürfte im übrigen zur Annahme geneigt sein, daß unser Philosoph hier eine Anschauung vertritt, welche von den Scholastikern allgemein vertreten wurde. Dies ist jedoch keineswegs der Fall [2]). Die Frage, ob eine Mehrheit von Formen in der Seele zu konstatieren ist, wurde von den Scholastikern vielmehr sehr verschieden beantwortet. Und zwar lassen sich hier drei verschiedene Richtungen unterscheiden. Die einen lehrten, daß eine Mehrheit von Formen angenommen werden kann. So bereits Hugo von St. Victor [3]) und Petrus Lombardus [4]). Im unmittelbaren Anschluß an Avencebrol [5]) spricht sich

[1]) S. de hom. q. 4. a. 1. p. 19b; a. 4. p. 26b f.; q. 6. p. 48a f.; q. 7 a 1. p. 52b; q. 8. a. 1. p. 57a. S. th. II. t. 12. q. 70. m. 3. p. 352b f. De an. l. II. t. 2. c. 11. p. 57a ff. De nat. et orig. an. t. 1. c. 4. 5. p. 190b ff. Isag. in l. De an. V. c. 4. p. 38a f.

[2]) S. zum Folg. Wittmann, a. a. O. S. 60 ff.

[3]) De sacramentis l. I. p. 1 c. 3.

[4]) Sent. l. II. d. 2. c. 5; d. 12. c. 5. Ebenso, wie Hugo, so lehrt auch der Magister per eminentiam, daß Gott zuerst eine formlose Materie geschaffen und diese erst sodann zu Dingen von spezieller Beschaffenheit geformt hat. Wittmann, a. a. O. S. 60 f.

[5]) Cf. Fons vitae IV, 3. p. 216, 2; V, 34. p. 320, 8. Für das Vorhandensein von drei Seelen spricht sich Avencebrol speziell III, 46. p. 182, 3. III, 47. p. 181, 14 aus; dagegen redet er nur von einer III, 54. p. 199, 3. III, 57. p. 206, 10. Wittmann, a. a. O. S. 8. 60.

Dominicus Gundissalinus dahin aus, daß im Menschen drei Formen vorhanden sind [1]; denselben Standpunkt nimmt Wilhelm von Lamarre ein [2]. Nach Duns Scotus haben die Lebewesen, wie auch die leblosen Dinge mehrere Formen [3]. Eine mittlere Richtung weist die Lehre von mehreren Seelen im Sinne obiger Entwicklung ab, nimmt jedoch noch eine besondere forma corporeitatis an. Ohne nähere Erläuterung bekennt sich zu dieser Ansicht Alexander Halensis [4]. Auch Albert vertritt prinzipiell den nämlichen Standpunkt. Da er, wie wir wissen, die Frage, ob die Seele auch Ursache des eigentümlichen Seins des Körpers ist, jedoch keineswegs zum Gegenstand einer speziellen Untersuchung macht, das Problem nicht als Problem erfaßt, so finden wir auch bei ihm keine Begründung [5]. Diese giebt jedoch Heinrich von Gent. Während nach seiner Meinung die übrigen materiellen Wesen nur eine einzige Form besitzen, sind deren im Menschen zwei, die vernünftige Seele und die forma corporeitatis [6]. Da letztere dem Körper aber kein vollendetes spezifisches Sein giebt, die eigentlich spezifische Form allein nur die Seele ist und der Körper somit doch erst von dieser seine Vollendung und seine Aktualität als menschlicher Körper erhält, so bleibt, lehrt er, die Einheit des Seins sehr wohl im Menschen bestehen [7]. Die dritte Richtung, die einen extrem monistischen Standpunkt in der Auffassung des Verhältnisses der Formen zum Ausdruck bringt, hat ihren ausgesprochensten Vertreter in Thomas von Aquin: Es giebt nur eine Wesensform im Menschen, die vernünftige Seele,

[1] Löwenthal, a. a. O. S. 32 f.

[2] Defensorium p. 181 ff.

[3] Sent. l. IV. d. 11. q. 3. n. 28—31. 37—38. Schmid, Körperlehre des Duns Scotus. Mainz, 1879. S. 7 f. Wittmann, a. a. O. S. 66 f.

[4] S. th. II. q. 63. m. 1.

[5] Vgl. S. 22 ff.

[6] Quodl. 4. q. 13. fol. 162 ff.

[7] Quodl. 3. q. 15. fol. 118 a. Zur Lehre des Duns Scotus vgl. Stöckl, a. a. O. II, S. 753. Maurice de Wulf, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège. Louvain u. Paris, 1895. p. 100. Wittmann, a. a. O. S. 65 f. Unsere Schrift S. 21.

welche nicht nur die vegetative und vernünftige Form als Potenzen in sich faßt, sondern auch zugleich forma corporeitatis ist [1]).

Die Trennbarkeit der Seele.

In allen Schriften, in denen Albert das Seelenproblem behandelt oder auch nur berührt, steht er auf das nachdrücklichste für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein. Am vollständigsten behandelt er diese Frage im *Liber de natura et origine animae* [2]) und zwar ausschließlich von peripatetischen Gesichtspunkten aus.

Die Unsterblichkeitsbeweise, wie sie Plato im *Phaedrus* [3]) giebt, bemängelt er zunächst, nimmt sie aber nach mannigfachen Veränderungen und Richtigstellungen an [4]). Mit aller Schärfe tritt er gegen Alexander von Aphrodisias auf, der „allein unter den Philosophen es zugiebt, daß die vernünftige Seele zugleich mit dem Körper untergeht" [5]). Dagegen billigt [6]) er die von den arabischen Peripatetikern Avicenna [7]) und Algazel beigebrachten Beweisgründe und verteidigt [8]) ihre Lehre gegenüber Einwürfen, die gegen sie von anderen gemacht worden. Als *error omnino absurdus et pessimus* dagegen bezeichnet er den Monopsychismus des Averroes, Abubaker und Avempace, da durch ihn die Unsterblichkeit der individuellen Seele negiert werde [9]). Bei der Lehre vom Intellect werden wir hierauf noch des Näheren einzugehen haben.

---

1) S. S. 20.

2) T. 2. c. 1—7. p. 197—206.

3) C. 24. p. 245.

4) De nat. et orig. an. t. 2. c. 1. p. 197 f.

5) A. a. O. c. 5. p. 202 b.

6) A. a. O. c. 2. p. 199 f. De an. l. III. t. 3. c. 13. p. 169 b f.

7) Albert führt sowohl S. th. II. t. 13. q. 77. m. 5. p. 396 b f., wie De an. l. III. t. 2. c. 14. p. 147 f. 10 Beweise für die Unsterblichkeit der Seele an, die er auf Avicenna zurückführt. Indessen habe ich in seiner Darstellung — in Betracht kommt der *liber VI. naturalium*. V, 2. fol. 39r b ff. 4. fol. 43v b ff. — nur Beweis 2, 5, 6, 7, 10 (s. fol. 39r b f.) feststellen können.

8) De nat. et orig. an. t. 2. c. 3. p. 200 b f.

9) A. a. O. c. 4. p. 202 a.

Albert schließt als Peripatetiker die Unzerstörbarkeit der vernünftigen Seele vor allem aus ihrer Unabhängigkeit vom Körper. Als Einwand könne hier geltend gemacht werden, daß die Seele als Entelechie des Körpers nicht von diesem trennbar ist. Sie ist allerdings seine Aktualität, führt Albert aus; da man aber drei verschiedene Stufen von Aktualität zu unterscheiden hat, so darf daraus noch nicht geschlossen werden, daß die Seele zugleich mit dem Körper untergeht. Die erste Stufe von Aktualität ist körperlich und im Körper, wie z. B. die vegetative Seele in den Pflanzen, die sinnliche in den Tieren. Die zweite Aktualität ist nicht körperlicher Natur, wohl aber hat sie ihr Sein im Körper und vom Körper, wie z. B. die Sehkraft auf der Harmonie des Auges beruht, ohne daß sie deshalb selbst körperlich ist. Die dritte Stufe dagegen ist unkörperlich und hat ihr Sein zwar im Körper, aber weder vom Körper, noch von irgend einem materiellen Prinzip. Diese Stufe der Aktualität besitzt die vernünftige Seele. Sie ist daher in jeder Beziehung frei und unabhängig vom Körper. Der Umstand, daß sie in ihm ihren Sitz hat, vermindert in nichts die Ursache ihrer Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit. Denn an sich ist sie ja stets von ihm getrennt; mag sie auch eine Zeit lang vom Schöpfer dem Körper angepaßt sein, um ihn zu regieren, so verhält sie sich doch zu ihm nach Aristoteles[1]), wie der Schiffer zum Fahrzeug, d. h. wie dieser seine Existenz nicht verliert, wenn er den Kahn verläßt, so lebt auch die Seele nach ihrer Trennung vom Körper weiter[2]).

Was den Grund für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele anlangt, so ist dieser in der Beschaffenheit ihrer vernünftigen Teile, genauer in der des *intellectus agens, possibilis* und *adeptus* zu suchen; denn, da der thätige und mögliche Intellekt unzerstörbar ist, so muß es notwendigerweise auch der erworbene sein, welcher im möglichen durch den thätigen entsteht,

---

[1]) Albert beruft sich mit Unrecht auf Aristoteles. Dieser sagt nur (De an. l. II. c. 1. p. 413 a 8): *ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου.* Eine bestimmte Antwort auf diese Aporie giebt Aristoteles nicht; falls er sie gäbe, so würde sie gemäß dem, was er im Folgenden entwickelt, negativ lauten.

[2]) S. th. II. t. 12. q. 73. m. 2. p. 369a f.

wie Averroes lehrt[1]). Auf Alfarabi sich stützend, bemerkt noch Albert, daß alle Philosophen die Wurzel der Unsterblichkeit der Seele in den *intellectus adeptus* verlegen[2]).

In der Schrift *De natura et origine animae*[3]) giebt Albert acht verschiedene Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Sie sind meist dialektischen Charakters und suchen das zu Beweisende aus verschiedenen allgemein gebilligten Sätzen herzuleiten. Ihr Inhalt sei im Folgenden hier wiedergegeben:

1. Dasjenige ist seinem Wesen nach selbst von etwas getrennt, was seine wesentliche Thätigkeit unabhängig von diesem ausübt. Die vernünftige Seele verrichtet die ihr spezifische Funktion ohne den Körper; sie ist daher unabhängig von ihm und wird nicht durch die Zerstörung des Körpers zugleich selbst vernichtet.

2. Was aus sich selbst heraus Ursache seiner Handlungen und Thätigkeiten ist, hängt in seinem Sein von nichts ab. Die Seele aber bildet die zureichende Ursache ihrer intellektuellen Akte, insofern sie nicht zu ihnen gedrängt oder getrieben wird. Sie besitzt daher unabhängig vom Körper ihr Sein.

3. Der Satz: Was seiner Natur nach das Subjekt von Unzerstörbarem bildet, ist selbst unvernichtbar, wird in erkenntnistheoretischem Sinne verwendet. Die Universalien sind frei von jeglicher räumlichen und zeitlichen Beziehung. Da

---

[1]) Auf den „Commentator" kann Albert sich für die Unzerstörbarkeit des intellectus adeptus nicht mit Recht stützen, da die Auffassungen beider über dessen Wesen und Entstehen verschiedene sind. Vgl Averroës, De an. III, 1. T. C. n. 5.: Et cum intellectus materialis, secundum quod perficitur per intellectum agentem tunc nos sumus copulati cum intellectu agente. Et ista dispositio dicitur adeptio et intellectus adeptus. Über sein Fortbestehen bemerkt er: Prima (pars) est ipse intellectus recipiens, secunda vero ipse agens. Tertia autem est intellectus adeptus (seu factus). Et horum trium duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens; tertius vero est partim generabilis, partim vero aeternus, d. h. insofern der erworbene Verstand aus der Verbindung des universellen Verstandes mit der individuellen menschlichen Seele resultiert, ist er sterblich wie diese; unvergänglich dagegen, da der universelle Verstand stets actualisiert ist, weil es intellectuell erkennende Menschen zu allen Zeiten giebt. Vgl. Renan, Averroës et l'Averroisme. p. 108. 110. Stöckl, a. a. O. II. S. 116 f Vgl. unsere Ausführungen über die Lehre Alberts vom Intellekt.

[2]) S. th. II. t. 13. q. 57. m. 5. p. 397 a—b; t. 15. q. 93. m. 2. p. 448 b. De caus. l. II. t. 3. c. 9. p. 646 a.

[3]) T. 2. c. 6. p. 203—206.

sie ihren Sitz im Intellekt haben, so muß auch diesem ewige Fortdauer eigen sein.

4. Zu Grunde liegt der physikalische Satz, daß dasjenige, was einen Körper lenkt und leitet, ohne daß es diese Fähigkeit von ihm selbst erhalten hat, in seinem Sein von dem, was es lenkt, getrennt ist [1]). Für die Richtigkeit dieses Gedankens verweist Albert noch auf den Schiffer und den Reiter, die von dem, was sie lenken, dem Fahrzeug bezw. dem Pferde, ein gesondertes Sein haben, auf den Präfekten, der von der von ihm verwalteten Provinz selbst getrennt ist [2]). In dieser Weise lenkt die Seele den Körper stets mit ihren intellektuellen Kräften [3]).

---

[1]) Albert legt hier die platonische Auffassung über die Verbindung von Leib und Seele zu Grunde, der gemäß die intellektuelle Seele dem Körper lediglich als dessen bewegendes Prinzip innewohnt. Wie wir sehen, ist er sich hier des Gegensatzes, welcher in dieser Beziehnng zwischen der platonischen und der aristotelischen Anschauung besteht, trotzdem er letztere gegenüber jener sonst verteidigt (s. S. 17 f.), nicht bewußt. Dieser Widerspruch dürfte auf das Mißverständnis, auf welches wir bereits S. 43 Anm. 1. aufmerksam gemacht haben, zurückzuführen sein. Daß die Ansicht Platos, der Seele und Leib nur per contactum virtutis, nur dynamisch vereinigt sein läßt, mit der des Aristoteles, der sie als Form und Materie bestimmt und somit zur Wesenseinheit verbindet, unverträglich ist, hat mit größerer Schärfe Thomas erkannt; er verwirft die Auffassung Platos gerade unter Berücksichtigung der von seinem Lehrer obiger Erörterung zu Grunde gelegten These. S. Stöckl, a. a. O. Bd. II. S. 607 ff.

[2]) Der oben erwähnten, sowie ähnlicher Beispiele bedienten sich die mittelalterlichen Platoniker mit Vorliebe, um ihre Ansicht über die Verbindung von Leib und Seele zu veranschaulichen. So finden wir dieselbe auch häufig mit dem Verhältnis, das zwischen dem Haus und seinem Bewohner, dem Bekleideten und seinem Gewande, dem Arbeiter und seinem Instrument besteht, verglichen. S. Werner, Wilhelms v. Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrh. Sitzgs.-Ber. d. Wiener Akad. d. Wissensch. phil.-hist. Cl. 1873 Bd. 74. S. 128 f. Dieterici, Die Anthropologie der Araber im 10. Jahrh. n. Chr. S. 5 ff.

[3]) Gemäß dem Unterschiede, der zwischen factio und actio nach Analogie des aristotelischen ποιεῖν und πράττειν besteht, (factio est operatio in subiectam materiam exteriorem, actio est virtutis naturalis secundum se ipsam actio sine materia exteriori. Eth. l. I. t. 3. c. 5. p. 21a, nach Arist. Eth. magn. I, 35. p. 1197 a 3. Eth. Nic. X, 8. p. 1178 b 21) unterscheidet Albert De nat. et orig. an. a. a. O. p. 204b unter den praktischen Fähigkeiten zwischen dem technischen Verstande (ratio recta factivorum sicut in artibus mechanicis) und dem sittlichen Urteil (ratio recta in prudentialibus agibilibus per nos, in quibus gubernatur in honestis). Bei den theoretischen Fähigkeiten scheidet er zwischen discursivem

Da sie diese indessen nicht vom Körper erhält, so ist sie auch in ihrem Sein unabhängig von ihm.

5. Albert geht hier von dem **metaphysischen** Satze aus, daß dasjenige, dessen Form in irgend einer Beziehung das Gepräge *(sigillum)* von getrennten Intelligenzen trägt, in seinem Wesen vom Körper getrennt ist, und verbindet dies mit dem im dritten Beweis Entwickelten. Jenes Abzeichen nämlich, führt er hier aus, besitzt die Seele, insofern ihr die Fähigkeit eigen ist, die Universalien aufzunehmen. Da dies aber sonst nur den Intelligenzen eigentümlich ist, so muß die Seele ihrem Wesen nach vom Körper getrennt sein.

6. Albert schließt hier aus einem **ethischen** Gesichtspunkte auf ihre Unsterblichkeit. Gemäß dem Satze: *Quidquid recipitur, recipitur in modum recipientis* geht er von dem Gedanken aus, daß das Begehrte eine ihm entsprechende begehrende Fähigkeit voraussetzt. Zum Wesen des sittlichen Gutes gehört es nun, daß es um seiner selbst willen begehrt wird. Wäre die Seele abhängig vom Körper, so müßte auch ihr Begehren sich nach diesem richten, d. h. sich nur auf das sinnlich Begehrenswerte, das Nützliche oder Angenehme, erstrecken. Es würde alsdann die Thatsache, daß die Menschen nach gewissen Gütern, wie nach den religiösen, um ihrer selbst willen streben, unerklärbar sein, wenn man nicht annimmt, daß die Seele immateriell ist [1]).

und **intuitivem Denken**. Ersteres richtet sich auf die Naturwissenschaft und auf die Erkenntnis der höchsten Ursachen, die Metaphysik; unter letzterem ist die Kenntnis der Denkprinzipien verstanden.

[1]) Albert fügt diesem Beweis folgende historisch merkwürdige Bemerkung bei: confirmatur autem haec ratio per alia, quae sumuntur a dictis **Socratis** et **Hermetis Trismegisti**, cuius avus fuit **Prometheus**, praecipuus philosophus, atque primam scientiam philosophandi acceperunt **Stoici**: Huius enim philosophiae **Prometheus** dicitur pater fuisse. Sent. l. I. d. 3. a. 18. p. 69a äußert er sich hinsichtlich der Persönlichkeit des **Hermes Trismegistus** erheblich zurückhaltender. Es handelt sich a. a. O. um die Frage, ob auch die Philosophen die göttliche Trinität erkannt hätten. Als argumentum pro wird eine Bemerkung des **Hermes** Tr. citiert: Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem (a. a. O. p. 68 a). Albert giebt in der solutio die quellengeschichtlich nicht uninteressante Antwort: dicendum, quod **nescio**, quis fuit ille **Trismegistus** et credo, quod liber confictus est; omnia enim quae dicitur dixisse **Trismegistus**, inveni in quodam libro

7. Der siebente Beweis stellt eine Variation des fünften dar. Albert geht von dem Grundsatz aus, daß dasjenige, dessen spezifische Thätigkeit mit der Gottes und der Engel übereinstimmt, vom Körper nicht abhängig sein kann. Eine solche Übereinstimmung liegt aber vor, indem der Seele auch die geistigste und göttlichste Art des Erkennens eigen ist, nämlich das von der Materie Getrennte einzusehen. Hieraus ergiebt sich die Unabhängigkeit der Seele vom Körper.

8. Der achte Beweis trägt metaphysischen Charakter. Aus dem total verderbten Text kann nur Folgendes mit einiger Sicherheit entnommen werden: Den Ausgangspunkt bildet die Voraussetzung, daß alles dasjenige, was etwas als das seiner Natur nach Beste besitzt, zur selben Gattung gehört oder mindestens in analogem Verhältnis unter einander steht. Gott, die Engel und Menschen besitzen die *felicitas contemplativa*, die in der Beschauung bestehende Glückseligkeit. Eine Analogie, welche aber zwischen Gott und dem Menschen besteht, kann sich nur auf eine unvergängliche und darum von der Materie unabhängige Thätigkeit beziehen.

Der Zustand der Seele nach dem Tode.

Albert sucht uns in *De natura et origine animae* ein Bild zu entwerfen, wie wir uns das Fortleben der Seele nach ihrer Trennung vom Körper zu denken haben. Wie gewöhnlich geht er auch hier in historisch-kritischer Weise vor und entwickelt zunächst, wie die früheren Denker sich dieses vorstellten [1]). Er erwähnt, daß Socrates [2]), Plato [3]), Speusippus und die ganze ältere Academie, sowie die Brahmanen

magistri Alani qui confectus est de quibusdam propositionibus generalibus et supponitur commentum eorundem. Si tamen philosophus fuit ante incarnationem et non didicit in libris Veteris Testamenti nec per revelationem, tunc dico, quod loquitur de uno Deo generante, id est, producente suum intellectum in mundo et omnia quae fecit diligente propter seipsum.

[1]) T. 2. c. 7. p. 206b.

[2]) Albert hält den in den Dialogen Platos auftretenden Socrates für den historischen.

[3]) Vgl. Zeller a. a. O. II, 1. S. 839 f.

die Seelen der Menschen nach dem Tode zu ihrem Ausgangspunkt, den Sternen, zurückkehren lassen, ferner die Seelenwanderungslehre des Pythagoras und Plato. Andere wiederum lehrten, bemerkt Albert ferner, daß aus allen Seelen nichts übrig bleibt, als das Licht der ersten Intelligenz. Diesen Weg haben Abubaker, Averroës und einige andere arabische Philosophen eingeschlagen. Avicenna und Algazel lassen die Seele zum Licht des thätigen Intellektes zurückkehren. Von diesem her strömen ihr dann die intelligibelen Formen in reichstem Maße zu; und dies ist ihre höchste Wonne und Glückseligkeit. Was die Ansicht des Isaak Israëli anlangt, so giebt Albert die seltsame historische Angabe, daß dieser den ältesten „Epikureern" Hesiod und Cecinna folgen soll. Nach Isaak weilt die Seele der Gerechten auf dem obersten Weltkreise und erfreut sich am Psalmengesang; die Seelen der Bösen dagegen sind nach einem düsteren Ort verdammt, wo sie durch Feuersqualen gepeinigt werden [1]. Zum Schluß erwähnt er noch eine ziemlich unklare *opinio novella,* nach der nur diejenigen Seelen, die sich zum Körper, wie das Bewegende dem Bewegten gegenüber, verhalten haben, nach dem Tode fortdauern [2].

Ohne daß wir selbst auf die historische Richtigkeit des Entwickelten näher eingehen, sei bemerkt, daß Albert die verschiedenen Ansichten auf das eingehendste kritisiert [3]. Auch mit Avicenna und Algazel stimmt er nicht ganz überein. Diese lehren nämlich, daß, wenn die Seele vom Körper getrennt ist, der intellectus possibilis die Formen unmittelbar von dem Licht des göttlichen thätigen Intellektes empfängt, und eliminieren somit den intellectus agens [4]. Am annehmbarsten erscheint ihm noch die Ansicht des Isaak Israëli [5].

Albert entwickelt sodann in der platonischen Art der späteren Peripatetiker seine eigene Meinung. Was Aristo-

---

[1]) A. a. O. Vgl. hierzu S. th. II. t. 13. q. 77. p. 397 b.

[2]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 12. p. 211 b f. Jedenfalls war dies eine ketzerische Lehre zur Zeit Alberts.

[3]) A. a. O. c. 7—12. p. 206 b—212 a.

[4]) A. a. O. c. 10. p. 209 b f.

[5]) A. a. O. c. 11. p. 210 b f.

teles anlangt, so war dieser nämlich in seinen Anschauungen selbst im Unklaren[1]); die arabischen Peripatetiker haben sich, freilich mit Hineinziehung neuplatonischer Gedanken, mit dem Gegenstande näher beschäftigt. Wir behandeln ihn schon hier, da nicht rein neuplatonische Gesichtspunkte vorliegen, sondern das Aristotelische durch das Neuplatonische lediglich erweitert und vertieft ist. — Eine Bethätigung des vegetativen und sinnlichen Vermögens nach der Trennung der Seele vom Körper stellt Albert in Abrede. Die Seele nimmt keine Speise zu sich, weder Nectar, noch Ambrosia, wie die „Epikureer" wollen. Die niederen Vermögen sind in der Seele auch dann wohl vorhanden, nur üben sie ihre Funktion nicht mehr aus, da diese an die körperlichen Organe, welche die Seele nicht mehr besitzt, gebunden ist. Sie stehen dann unter der Actualität des Intellektes. Denn auch nach ihrer Trennung vom Körper besitzt die Seele den intellectus agens und possibilis; durch das Licht des thätigen werden die abstrahierten Formen dem möglichen zugeführt. So lange die Seele mit dem Körper vereinigt war, konnte die Abstraktion nur mit Hilfe der Sinne und der imaginatio erfolgen; jetzt aber vermag der Intellekt, führt er in Berufung auf Theophrast aus, nachdem jede Verdüsterung von ihm gewichen ist, durch das Licht der Intelligenzen gestärkt, das Allgemeine aus sich heraus ohne Hülfsmittel von den Dingen selbst, wie einst von dem Phantasma her, zu abstrahieren[2]). Von dem Gefühl göttlichen Entzückens, das schon die Seele auf Erden bei intuitiven Erkenntnissen (secundum simplices intellectus) verspürt, insofern sie hierbei von ihrer sinnlichen Thätigkeit völlig abgelenkt ist, wird sie nach der Trennung vom Körper bis in ihr Innerstes erfüllt. In diesem Zustand des Glückes und der Wonne verbleibt sie; nur der Intellekt ist thätig, nirgends stößt er bei der ihm eigentümlichen Beschäftigung auf irgend welchen Widerstand. So strömt denn die Seele in dieser ihrer Thätigkeit über

---

[1]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 602 f. Die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles behandelt Schrader, Jhrb. f. Philol. Bd. 81 82. 1860.

[2]) A. a. O. c 16. p. 216a. Vgl. a. a. O. c. 13. p. 212a ff. S. th. II. a. a. O.

vor Entzücken und kein Mißton tritt jemals ihrer Freude entgegen [1]).

Bei anderer Gelegenheit bemerkt Albert, daß der Mensch nach dem Tode durch die nämlichen Erkenntnisbilder erkennt, wie die getrennten Intelligenzen oder die Engel [2]). Daß die Seele dann noch in irgend welcher Weise abstrahierend thätig ist, wird demnach von ihm hier entschieden in Abrede gestellt. Die Species nämlich, durch welche die Engel erkennen, sind seiner Ansicht nach weder als particulär, noch als universell zu bezeichnen; denn es handelt sich hier gar nicht um die von den Dingen her abstrahierte Species, die als species sensibilis particulären, als species intelligibilis aber universellen Charakter trägt, sondern vielmehr um die Abbilder der in der Natur wirkenden Ursachen, um die Keimformen, welche Gott in die Natur gelegt hat, und die in ihr jegliches Geschehen hervorbringen. Diese sind weder particulär, weil eine jede nicht nur die Form eines einzigen Gegenstandes, sondern einer Gesamtheit von Dingen bildet, noch aber auch universell, da sie im Geiste der Gottheit, des Engels und der vom Körper geschiedenen Menschenseele immer nur einmal vorhanden ist, ähnlich wie das Bild eines Kunstwerkes an und für sich nur einmal im Geiste des Künstlers existiert, dieser gleichwohl aber nach ihm eine ganze Reihe der nämlichen Kunstwerke schaffen kann [3]).

Diese Erklärung, durch welche Albert die Frage, wie der Mensch nach dem Tode erkennt, zu beantworten sucht, dürfte zunächst ziemlich unverständlich erscheinen, ja vielleicht als gänzlich sinnlos anmuten. Ein näheres Eingehen auf den Gedanken, der ihr zu Grunde liegt, läßt sie uns jedoch alsbald in anderem Lichte erscheinen. Wenn Albert die Ansicht vertritt, daß die Seele, nachdem sie sich vom Körper getrennt hat, durch diejenigen Species, welche die Urtypen alles Seienden darstellen, durch die *λόγοι σπερματικοί* oder die *rationes seminales* Augustins erkennt, so meint er damit, daß der Seele alsdann der Einblick in den Weltplan, in das Gesetz, nach dem das irdische

[1]) De nat. et orig. a. a. O.
[2]) S. de hom. q. 54. a. 5. p. 263 b.
[3]) De quatt. coaev. t. 4. q. 24. a. 2. p. 89 a—91 a.

Geschehen sich vollzieht, und somit in den gesamten Lauf der Dinge gewährt ist, daß sie auf diese Weise auf demselben Wege, wie Gott und die Engel, von dem, was hienieden vor sich geht, genaueste Kunde hat. So aber aufgefaßt gewinnt dieser auf stoisch-augustinischen Anschauungen basierende Gedanke Alberts große Ähnlichkeit mit dem eines Laplace und Du Bois Reymond, welche von astronomisch-mathematischen Betrachtungen ausgehend sich eine Stufe des Naturerkennens denken, „auf welcher der ganze Weltvorgang auf eine mathematische Gleichung vorgestellt würde, durch ein unermeßliches System simultaner Differentialgleichungen, aus dem sich Ort, Bewegungsrichtung und Geschwindigkeit jedes Atoms im Weltall zu jeder Zeit ergäbe" [1]).

Die drei Seelenstufen.

Die vegetative Seele.

Es wird nunmehr zu entwickeln sein, wie Albert die einzelnen Seelenteile des näheren behandelt, welchen Wirkungskreis er den einzelnen Specialkräften derselben anweist, und in welche Beziehung er sie untereinander setzt. Wir beginnen nach dem Vorbilde Alberts mit der Darstellung der vegetativen Seele.

In *De anima* und in der *Summa de homine* giebt er uns eine völlig in sich abgeschlossene Darstellung ihrer Funktionen. Die Grundlage seiner Entwicklung bildet das, was Aristoteles bezüglich des vegetativen Vermögens in *De anima* [2]) auseinandersetzt; doch geht Albert im Sinne seiner arabischen Vorbilder darüber hinaus. Er unterscheidet drei Kräfte der vegetativen Seele, die *potentia nutritiva, augmentativa* und *generativa* [3]).

[1]) Du Bois Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträtsel. Leipzig, 1884. S. 13. cf. Laplace, Essay philosophique sur les Probabilités. Seconde Edition. Paris, 1814. p. 2 et suiv.

[2]) II, 4. p. 415a 14 ff.

[3]) S. de hom. q. 9. p. 59 b. Isag. in l. De an. V. c. 5. p. 39 b. In seinen Ausführungen über das Wesen der Pflanzenseele (De an. II, 4) sagt Aristoteles zwar, daß durch diese die Ernährung, das Wachstum und die Zeugung veranlaßt wird, erklärt aber nicht, daß die vegetative Seele drei dem entsprechende Kräfte besitzt. Er bemerkt in dieser Hinsicht nur, daß ein und dasselbe Vermögen ernährend und zeugend ist (De an. II, 4. p. 416 a

Das Ernährungsvermögen.

Das Wesen der *potentia nutritiva* bestimmt Albert in der *Summa de homine*[1]), indem er die Definition Avicennas annimmt und sie Wort für Wort interpretiert. Sie ist demnach diejenige Kraft der vegetativen Seele, „welche einen Körper aus demjenigen körperlichen Zustande, in dem er war, in einen solchen verwandelt, daß er demjenigen Körper, in welchem er nunmehr ist, ähnlich wird, und ihn mit diesem vereinigt, insofern sie das von ihm Ausgeschiedene ersetzt“[2]). In *De anima*[3]) bezeichnet er sie in Übereinstimmung mit voriger Erklärung als diejenige Kraft, „welche durch die Nahrung das Verlorene im belebten Körper ersetzt, um ihn in seinem Sein zu erhalten“.

Aus der weiteren Untersuchung, die naturgemäß wenig psychologischen Wert besitzt, seien nur einige Punkte herausgegriffen. Der Akt der Ernährung selbst stellt nach Albert nur eine einzige Bewegung in dem Ernährten dar; wohl aber gehen dieser verschiedene andere Bewegungen von seiten der Nahrung vorher, indem letztere durch „die Verdauungskraft“ *(vis digestiva)* aus dem entgegengesetzten Zustande verwandelt, den Gliedern ähnlich gemacht und durch die Wärme zur Ernährung der oberen Organe in reinerem Zustand *(purius)* emporgehoben, in

18 f.); die das Wachstum hervorbringende Kraft erscheint ihm nicht als etwas, was dem Ernähren parallel geht, sondern als der Ernährung untergeordnet (a. a. O. p. 416 b 11 f.). Den griechischen Peripatetikern sowohl, wie Alexander Aphrodisiensis (De an. Suppl. Arist. Vol. II. Pars 1. p. 29, 2 f.) und Themistius (De an. Comment. in Arist. Gr. Vol. V. Pars 3. p. 45, 29 f.), als auch den arabischen, so Avicenna (a. a. O. I, 4. fol. 7r b. Vgl. Carra de Vaux, a. a. O. p. 208 s.) und Averroës (De an. T. C. II, 1. n. 34.) erscheinen jene Fähigkeiten als die drei Kräfte der vegetativen Seele. Avicenna bemerkt in seiner Psychologie (herausgegeben und übersetzt von Landauer. Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellschaft. Bd. 29. S. 385): „Die ernährende Kraft ist gleichsam der Anfang, die zeugende das Ende, die Kraft des Wachstums die Vermittlerin, die das Ende mit dem Anfang verbindet.“ Albert schließt sich speziell Avicenna an.

[1]) A. a. O. a. 1. p. 59 b f.

[2]) Nach Avic. a. a. O.: anima autem vegetabilis habet tres vires, unam nutritivam, quae est vis convertens corpus a corporeitate, in qua erat, in similitudinem corporis, in quo est, et unit ei per restitutionem ejus, quod solutum est ex illo.

[3]) L. II. t. 2. c. 6. p. 65 a.

dickerem *(grossius)* dagegen zur Ernährung der unteren herabgedrückt wird [1]). Überhaupt übt die „natürliche Wärme" *(calor naturalis)* in dem ganzen Prozeß der Ernährung den größten Einfluß aus. Sie bethätigt sich hier als *calor digestivus, caelestis* und *animalis*. Der *calor digestivus* ist von der Natur des Feuers; er zieht das ihm selbst verwandte Feine, Geistartige, Süße und Feuchte an sich und zerteilt das Heterogene, das Dicke, Erdige und Wässrige. Als *calor caelestis* wird dagegen diejenige Wärme bezeichnet, welche der dem Körper einverleibten Speise eigen ist, insbesondere, insofern sie die ihr immanente Wärme von der Sonne erhalten hat [2]). Der von der Seele selbst ausgehende *calor animalis* verändert das Aufgenommene und giebt ihm die Form des Fleisches und der Knochen. Der im Körper befindlichen Kälte dagegen kommt nur sekundäre Bedeutung zu; sie macht das Feuchte gerinnen und hat die Fähigkeit, gewisse Glieder zusammenzuhalten. Außerdem kommen noch im Körper zwei passive Kräfte, das Feuchte und Trockene, in Betracht, deren Aufgabe Albert in gewöhnlicher Weise auseinandersetzt [3]).

In anderem Zusammenhang [4]) zerlegt er ebenso wie Avicenna [5]) und wie die jüdischen Philosophen Josef ibn Zadik [6]) und Abraham ibn David [7]) das Ernährungsvermögen in vier Einzelkräfte. Es sind dies die *vis attractiva*, welche die Nahrung herbeizieht, außer dieser insbesondere für die Pflanzen wichtigen Kraft die schon erwähnte *vis digestiva*, ferner die *vis retentiva*, die von der bereits digerierten Speise das, was für die Ernährung des Organismus geeignet ist, zurückbehält, und die *vis expulsiva*, welche das Unbrauchbare aus dem Körper ausscheidet. Diese Einteilung ist auf Hippokrates zurückzuführen. Indessen dienten nach diesem die erwähnten vier Kräfte nicht

[1]) S. de hom. q. 10. a. 2. p. 63a.
[2]) Wie es z. B. bei den Früchten und dem Getreide der Fall ist.
[3]) A. a. O. q. 12. p. 68b f.
[4]) Isag. a. a. O.
[5]) Landauer, Psychol. des Ibn Sina. a. a. O. S. 386.
[6]) Microcosmus p. 25. Vgl. Doctor, Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik. Beitr. z. Gesch. der Philos. d. M.-A. II, 2 S. 30.
[7]) Emuna rama I, 6. Deutsch S. 25.

nur dem Ernährungs-, sondern auch dem Erhaltungs- und Zeugungsvermögen [1]).

Das Wachstumsvermögen.

Was die *vis augmentativa* anlangt, so nimmt Albert in der *Summa de homine* [2]) gleichfalls die Definition Avicennas [3]) an: sie „ist diejenige Kraft, welche den Körper, in welchem sie ist, durch denjenigen vermehrt, welchen sie selbst jenem vermehrten in allen seinen Dimensionen, die da Länge, Breite und Dicke sind, in proportionalem Verhältnis assimiliert, um den Gegenstand zur Vollendung zu führen." Genau genommen ist sie nur den Lebewesen eigen, in weiterem Sinne dagegen kann unter ihr jede thätige Kraft verstanden werden, welche die zu ihr in Beziehung gebrachten Substanzen verzehrt und dadurch ihren Träger vermehrt, wie man z. B. auch von einer Vermehrung des Feuers reden kann [4]). Bei den Lebewesen wird das Auf-

---

[1]) Mitgeteilt durch Schahrastani (übers. von Haarbrücker. II. S. 149). Die arabische Schule der lauteren Brüder sah von jeder Unterordnung ab und legte der Pflanzenseele sieben Kräfte bei, nämlich die anziehende, festhaltende, verdauende, ausscheidende, ferner die nährende, Wachstum bewirkende und formbildende (Dieterici, Microcosmus S. 71. Logik und Psychologie S. 118. Anthropologie S. 67. Weltseele S. 20). Anderwärts (Anthropologie S. 4. 12. 13) wird von acht Kräften gesprochen; zu den erwähnten sieben Kräften kommt hier noch die zeugende hinzu, die dem Mutterschoß speziell eigen, also ihrer Ansicht nach der Pflanze noch nicht zukommen soll. Bemerkt sei, daß Avencebrol die Thätigkeiten der vegetativen Seele im vegetare und generare sah; das generare besteht nach ihm im generare und mutare, das vegetare im attrahere und pulsare (Fons vitae ed. Baeumker. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. I, 2–4. p. 184 u. 185. Von einer festhaltenden Kraft spricht er p. 185, 18). Kurz vor dieser Ausführung (181, 14) spricht er von einem motus crescendi et alendi et generandi in vegetabilibus. Vgl. hierzu Doctor, a. a. O. S. 31. Maimonides stellte hingegen das Ernährungsvermögen obenan und läßt es sieben Kräfte umfassen, nämlich die vier dienenden des Hippokrates, ferner das Wachstums- und Zeugungsvermögen und ein solches, welches die Scheidung der Säfte in nährende und auszustoßende bewirkt. Vgl. David Rosin, Die Ethik des Maimonides. Jahresber. d. jüd.-theol. Seminars „Fränkelstiftung". Breslau. 1876. S. 48.

[2]) Q. 13. a. 2. p. 70b.

[3]) L. VI. naturalium a. a. O.: . . . aliam augmentativam, quae est vis augens corpus, in quo est, ex corpore, quod ipsa assimilat illi augmento (lies augmentato) proportionabili in omnibus dimensionibus suis, quae sunt longitudo, latitudo et spissitudo, ut perducat rem ad perfectionem (S. de hom. a. a. O. p. 69b).

[4]) A. a. O. a. 1. p. 69a f.

hören des Vermehrungsprozesses durch drei Momente hervorgerufen: Einmal ist sie durch die in den „Urgliedern" *(membra radicalia)* [1]) vorhandene natürliche Wärme begrenzt, ferner können die membra radicalia selbst nur bis zu einem gewissen Grade vergrößert werden, und endlich kommt hierbei das Verhältnis des Beweglichen zum Bewegenden d. h. des Organs zu der in ihm befindlichen seelischen Kraft in Betracht [2]). Was die Verschiedenheit der Intensität der Vermehrung anlangt, so führt Albert in Berufung auf Avicenna [3]) aus, daß diese beim organischen Körper in einem der Größe seiner einzelnen Teile proportionierten Verhältnis erfolgt [4]).

Das Zeugungsvermögen. Ursprung und Entstehung der Seele.

Auch die *vis generativa* definiert unser Scholastiker mit Avicenna [5]); sie ist demnach „diejenige Kraft, welche von dem Körper, in dem sie sich befindet, einen der Potenz nach ihm ähnlichen Teil empfängt, in diesem durch Heranziehung anderer Körper, die sie ihm assimiliert, das Erzeugt- und Vermischtwerden hervorruft und jenen Teil in Wirklichkeit dem ursprünglichen Körper ähnlich macht." Sie bildet das Ziel der vegetativen Seele; denn die *vis nutritiva* bezieht sich nur auf die Wiederherstellung der Materie des Individuums, die *vis augmentativa* führt zur Vollendung der Quantität des Körpers, die *vis generativa* aber bezieht sich allein auf die Erhaltung der Formen (in dem Erzeugten) und der Art [6]).

Bei dieser hat man des Näheren zwei verschiedene, zeitlich stets nacheinander wirkende Kräfte zu unterscheiden. Die Fähigkeit, welche früher thätig ist, hat im Zeugenden und zwar

[1]) Es sind diejenigen Glieder, welche nicht ersetzt werden können, gemeint. S. a. a. O. q. 11. a 5. p. 67f.

[2]) A. a. O. q. 14. a. 4. p. 74b.

[3]) A. a. O. I, 1. fol. 9r a.

[4]) S. de hom. q. 15. a. 2. p. 76b.

[5]) S. a. a. O.: . . . tertiam generativam, quae est accipiens de corpore, in quo est, partem illi similem in potentia et operatur in ea per attractionem aliorum corporum, quae illi assimilat, generari et commisceri, et convertit eam in similitudinem ipsius in effectu (S. de hom. q. 16. a. 1. p. 78 a).

[6]) S. de hom. a. a. O. a. 5. p. 89 a.

bei Menschen und Tieren in speziellen Organen, bei den Pflanzen im ganzen Körper ihren Sitz. Sie ist das Fortpflanzungs- und Zeugungsvermögen im eigentlichen Sinne. Ihre Aufgabe bildet das *descindere semen*. Dies besteht im Sondern der für die Herstellung der Samenflüssigkeit erforderlichen Säfte aus den zur Ernährung und zum Wachstum verwendeten Stoffen, in der weiteren Präparation dieser aus der Nahrung gewonnenen Ausscheidung zum Samen, ferner hat sie letzterem die *virtus formativa* einzuflößen. Bei den Tieren bewirkt die erste der beiden Kräfte noch die Ejektion des Samens. Nur sie kann als Vermögen der Seele gelten; denn die zweite, die eben erwähnte gestaltende oder formende Kraft, hat ihren Sitz nicht im Körper des Zeugenden, sondern im Samen; sie ist die Ursache des fötalen Entwicklungsprozesses [1]).

Über die Samenbildung, die Zeugung und somit über die Funktionen der ersten Kraft der *vis generativa* handelt Albert in ausführlichster Weise in *De animalibus* [2]). Das Fundament seiner Erörterungen bilden auch hier die betreffenden aristotelischen Untersuchungen. Wo er über diese hinausgeht, bezieht er sich auf seine arabischen Lehrer. Ferner werden Hippokrates, Galen und Constantinus Africanus [3]) häufig zitiert. Die genauere Kenntnis der Ansichten der beiden großen Ärzte des Altertums verdankt er den Übersetzungen, die Constantinus aus dem Arabischen angefertigt hatte [4]). Die über den Samen

---

[1]) De an. l. II. t. 2. c. 7. p. 66b. S. de hom. q. 16. a. 2. p. 79a u. b.

[2]) L. V. (De generatione animalium in communi). t. 1. (De coitus eorum diversitate). t. 2. (In quo declaratur in quo tempore animalia spermatizant et de formatione partus eorum). L. VI. (De natura et anatomia et generatione ovorum). L. IX. (De principiis et origine generationis hominis). L. X. (De impedimentis generationis).

[3]) Albert zitiert als Schriften des Constantinus „Cassianensis" *Pantegni* (De animal. l. XXII. t. 1. c. 2. p. 576a), *De coitu* (a. a. O. c. 1. p. 575a; c. 3. p. 576a) und *De causa membrorum*. In einem Artikel über „Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen" (Archiv f. pathol. Anatomie und Physiologie, herausg. von Virchow, Bd. 37, S. 351 ff.) stellt Steinschneider die Resultate der bisherigen Untersuchungen über die Schriften Constantins zusammen; *De causa membrorum* wird hier nicht erwähnt.

[4]) Hippokrates wird von Albert gelegentlich ausdrücklich nach Constantin zitiert; so z. B. *De animal.* a. a. O. c. 3. p. 576a.

und die Zeugung speziell handelnden Ausführungen sind naturgemäß rein physiologischen Inhaltes; ihre Darstellung fällt daher aus dem Rahmen unserer psychologischen Abhandlung. Dahingegen haben wir uns mit den Erörterungen Alberts über den Ursprung, den Sitz und die Funktionen der zweiten Kraft der *vis generativa*, der *virtus formativa*, näher zu beschäftigen. Die über das Wesen dieser Fähigkeit handelnden Entwicklungen interessieren uns, weil deren Thätigkeit nicht nur der Körper, sondern bei Pflanzen und Tieren auch die Seele selbst ihr Dasein verdankt.

Zunächst sei auf die Untersuchungen Alberts über die Frage nach dem Ursprung und Sitz der gestaltenden Kraft eingegangen. Wie überall, wo es sich um wichtigere Probleme handelt, so knüpft er auch hier als Aristoteliker historisch-kritisch an die Leistungen seiner Vorgänger an. Er berichtet uns, es hätten „einige aus dem unerfahrenen Volke der Ärzte" gelehrt, daß das formende Prinzip außerhalb des Samens zu suchen sei [1]. Nach deren Ansicht werde der Embryo nämlich zum Zweck seiner Ernährung und Gestaltung von der Seele der Mutter bewegt und zwar in der Weise, wie es die Pflanzen zum gleichen Zweck durch die Kraft des Himmels und der Erde würden. Ist später die Seele eingegossen, so übernehme diese dann die bis dahin von der mütterlichen Seele ausgeführten Funktionen. — Von dem aristotelischen Grundgedanken ausgehend, daß Veränderung und überhaupt Bewegung nur auf Grund einer Berührung zwischen Bewegendem und Bewegten möglich ist, weist Albert mit seinem Lehrer [2]) darauf hin, daß etwas, was sich außerhalb des Samens befindet, diesen nur dann verändern kann, wenn es das im Samen selbst Befindliche berührt, was im vorliegenden Fall unmöglich ist. Über Aristoteles hinausgehend macht unser Philosoph weiter geltend, daß das von Natur aus Bewegte, wenn kein Medium vorhanden ist, mit dem seiner Natur nach Bewegten verbunden

[1]) Von Aristoteles wird diese Ansicht zwar als (allerdings verfehlte) Lösungsmöglichkeit in De gen. an. II, 1. p 733 b 32 f. erwähnt, aber nicht gesagt, daß sie jemals vertreten worden ist

[2]) De gen. an. a. a. O. p 734 a 2 ff

sein müsse, wie es die Natur mit dem sei, dessen Kraft und Form sie bilde. Wäre die Seele der Mutter wirklich die Ursache all' der im Embryo vor sich gehenden Veränderungen, so würde sie auch dessen Wesensprinzip darstellen, was ausgeschlossen ist. Wenn des näheren behauptet wird, daß bei den Pflanzen die Kraft des Himmels und der Erde die auf ihre Ernährung, ihr Wachstum und ihre Gestaltung hinzielenden Bewegungen hervorruft und in gleicher Weise die Seele der Mutter die nämlichen Bewegungen im Embryo veranlaßt, so sei auch dies hinfällig, da die himmlische Kraft überhaupt nur insofern einwirkt, als sie andere Kräfte erzeugt, die dann ihrerseits die der Materie immanenten Kräfte bewegen. Die Seele der Mutter könne daher keinesfalls als die Ursache der im Embryo stattfindenden Bewegungen angesehen werden [1].

Im Anschluß an diese Untersuchung fragt Albert noch weiter, ob das thätige Prinzip, wenn es auch die Seele der Mutter nicht ist, nicht doch vielleicht ein Vermögen sein kann, das von dem Samen selbst getrennt auf ihn einwirkt. Aber auch diese Annahme stößt, wie weiter ausgeführt wird, auf eine Reihe von Schwierigkeiten. Es erübrigt sich, auf diese näher einzugehen, da unser Philosoph hier lediglich Ausführungen des Aristoteles wiederholt [2]. Indessen sei dem Leser nicht vorenthalten, daß Albert als Vertreter der Ansicht, die Entstehung und Bildung der Glieder erfolge durch Kräfte, die außerhalb derselben existieren, Homer nennt und ihn als „poeta philosophus ex viris fabulosis philosophiam contexens" charakterisiert [3].

Er kommt sodann auf den Standpunkt, den Alexander von Aphrodisias einnahm, zu sprechen. Nicht dem Aristoteles, sondern dem Empedocles folgend habe dieser die Seele als etwas Stoffliches, nämlich als die Harmonie eines gemischten und complexionierten Körpers angesehn. Albert entwickelt sodann weiter, wie der Exeget sich die Seele als das Resultat

[1] De animal. l. XVI. t. 1. c. 2. p. 450 a.
[2] A. a. O. p. 450 b f. Vgl. Arist. De gen. an. a. a. O. p. 734 a 6 ff.
[3] A. a. O. p. 451 a.

einer eigenartigen, bestimmte mathematische Verhältnisse aufweisenden Mischung der Elementarqualitäten denkt[1]). Indes habe derselbe nicht der Ansicht zugestimmt, daß der Keim von einem außerhalb befindlichen Prinzip bewegt wird, weil er wohl erkannte, daß, wenn dies geschähe, die natürliche Form nicht induciert werden könnte. Seiner Auffassung nach würden die Elementarqualitäten durch die himmlischen Kräfte informiert[2]). Albert wendet sich in seiner Kritik gegen die materialistische Seelenauffassung Alexanders[3]) und stellt fest, daß, wenn seine Annahme richtig und die Seele somit das Produkt eines durch die Gestirne veranlaßten rein physischen Prozesses wäre, zur Zeugung nur das weibliche Wesen notwendig, das männliche, von dem in Wahrheit die Form herrühre, aber überflüssig sein würde[4]).

Andere Philosophen wieder halfen sich, wie weiter berichtet wird, in der Weise, daß sie den Samen von Anfang an belebt sein ließen[5]). Diese Theorie soll Sokrates vertreten haben und sollen ihm Plato und „die Stoiker" — gemeint sind mit letzteren natürlich die Neuplatoniker[6]) — gefolgt sein. Diese hätten angenommen, daß die Fähigkeiten sämtlicher Glieder, wenn auch „latent", so doch aktuell im Samen vorhanden seien. Um Mißverständnissen vorzubeugen, fügt Albert noch erläuternd hinzu, daß sie indessen den Ausdruck „Latenz" in etwas anderem

[1]) De anim. a. a. O. c. 3. p. 452 a. Nachdem Albert über Alexanders Standpunkt hinsichtlich des Ursprungs der Seele referiert hat, bemerkt er: Haec igitur est summa dictorum Alexandri, quae extrahitur ex his, quae dixit in libro suo quem *de materia et forma* conscripsit (a. a. O. p. 452 b). Die zitierte Schrift findet sich nicht unter den uns überlieferten oder dem Namen nach bekannten Abhandlungen des Aphrodisiers. Ob jener Liber de materia et forma von Alexander herrührt oder von Albert ihm mit Unrecht beigelegt wird und um was für eine Schrift es sich überhaupt handelt, muß dahingestellt bleiben. — Über Alexanders Auffassung des Seelenwesens handelt Albert außer a. a. O. insbesondere De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 f. Vgl. Zeller, a. a. O. III, 1. 3. S. 794 ff.

[2]) De animal. a. a. O. p. 452 b.

[3]) A. a. O. p. 452 a f.

[4]) A. a. O. p. 453 a.

[5]) S. zum Folg. a. a. O. c. 5. p. 454 b f.

[6]) Vgl. S. 11. Anm. 11.

Sinne als Anaxagoras verstanden hätten. Dieser habe nämlich angenommen, daß das Fleisch, das Blut und dergleichen im Samen „latent“ vorhanden sei, indem er hierbei von der Anschauung ausgegangen, daß überhaupt alles in allem nach der Art des Homogenen, aus dem das Heterogene gebildet wird, enthalten sei [1]). Jene hätten hingegen gelehrt, daß allerdings kein derartiger Teil im Samen vorhanden, daß ihm aber die Kräfte der dem Zeugenden eigentümlichen Seele sämtlich innewohnten und zwar nicht nach der Weise des Homogenen, sondern des Heterogenen. Und zwar sollten diese Fähigkeiten im Samen in der Weise existieren, daß sie außerhalb der Glieder bleiben, die sie bilden, und in ihnen ähnliche Kräfte erzeugen. Albert berichtet dann weiter, daß die im Samen befindlichen Kräfte nach der Lehre dieser Philosophen nicht von der Materie oder von dem Zeugenden herrühren, sondern daß getrennte Formen, nämlich die himmlischen Götter selbst es seien, welche sie als ihnen selbst ähnliche Formen der Materie des Samens gleich wie ein Siegel aufprägten.

Als Beleg dafür, daß Plato diese Anschauung vertreten, verweist er auf eine Stelle im *Timaeus*, die von ihm häufig zitiert wird, nämlich auf die Ansprache des Demiurgen an die von ihm geschaffenen Gottheiten [2]). Durch die Anrede: „Götter der Götter, deren Schöpfer und Vater ich bin“, die Plato dem obersten der Götter in den Mund legt, gebe er seinen Standpunkt klar zu erkennen; denn nur insofern könnten die Gestirngeister Götter der irdischen Götter d. h. der Menschen sein, als sie diesen ihre Formen aufprägten. In dem nämlichen Sinne sei es aufzufassen, wenn Plato den Demiurgen in seiner Rede fortfahren lasse: „Den Samen für diese (d. h. für die irdischen Götter, die Menschen) werde ich bereiten und Euch übergeben: dessen weitere Bildung aber möget Ihr ausführen“. Wenn der Same durch die Digestionen in der entsprechenden Weise hinreichend präpariert ist, so daß er die Form aufnehmen kann, führten die niederen Götter den an sie ergangenen Befehl aus und drückten der Materie der entstehenden Dinge ähnliche For-

[1]) Vgl. Zeller, a. a. O. I, 2 [5]. S. 980 f.
[2]) Tim. 41 A und C.

men auf. So stiegen auch die Seelen vom Himmel in die Körper herab. Zu dieser Ansicht habe sich Plato deshalb bekannt, weil die Wärme nicht, insofern sie Wärme des Feuers ist, sondern vielmehr, insofern sie durch das Licht des Himmels informiert ist, etwas Lebendes zu eduzieren vermag. Da sich ferner in jeder Fähigkeit der Seele die Lebenskraft offenbart, alle Lebenskraft aber notwendigerweise von dem ausgeht, was die Quelle des Lebens ist, so könne als Ursprung des Lebens nur der Beweger des Himmels und die himmlischen Kräfte angesehen werden. Nachdem Albert den platonischen Standpunkt in der angegebenen Weise dargestellt, fährt er fort: „Daher lösen alle Sokratiker die oben angeführten Schwierigkeiten, indem sie sagen, daß die gestaltenden Kräfte außerhalb des Samens sich befinden und ihrem Ursprung nach himmlisch sind". Da es für unsern Philosophen gewiß ist, daß Plato dieser Ansicht gewesen, so erscheint es ihm als selbstverständlich, daß Sokrates und „die Sokratiker" oder „die Stoiker", also die Neuplatoniker sich in gleichem Sinne ausgesprochen haben. Dieser eigenartige Schluß ist für sein wissenschaftliches Verfahren höchst charakteristisch. Hören wir, inwieweit seine Auffassung Anspruch auf historische Richtigkeit hat.

Den historischen Sokrates pflegt er von dem in den platonischen Dialogen auftretenden nicht zu unterscheiden. Indessen sprach sich nach Xenophons Bericht [1]) Sokrates thatsächlich dahin aus, daß, wie der Leib aus Teilen des Weltganzen zusammengesetzt sei, auch die Vernunft und die Seele aus der Vernunft der Welt — als solche faßte er nämlich den zweckmäßigen Zusammenhang des Weltalls auf — herstammen müsse. Wenn er somit die Menschenseele von außen her in den Körper eintreten ließ, so ist damit doch nicht gesagt, daß er bezüglich

---

[1]) S. Mem. I, 4, 8 und § 17: *κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται, οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ οὕτω τίθεσθαι. καὶ μὴ, τὸ σὸν μὲν ὄμμα δύνασθαι ἐπὶ πολλὰ στάδια ἐξικνεῖσθαι, τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾶν. μηδὲ, τὴν σὴν μὲν ψυχὴν καὶ περὶ τῶν ἐνθάδε καὶ περὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Σικελίᾳ δύνασθαι φροντίζειν, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι.* Vgl. Zeller, a. a. O. II, 1 [4], S. 174. 177.

der Tier- oder gar der Pflanzenseele der gleichen Ansicht war. Ähnlich liegen die Dinge bei Plato. Wie er im *Timaeus* an jener Stelle, auf die Albert sich bezieht, berichtet, befahl der Demiurg den gewordenen Göttern, die sterblichen Wesen zu schaffen. Indessen sollten diese nur den menschlichen Leib und den sterblichen Teil der Seele schaffen; denn ihren unsterblichen Teil bereitete er selbst und zwar in demselben Gefäß, wie früher die Weltseele. Sehen wir von dem, was an dieser Darstellung offenbar mythisch ist, ab, so ergiebt sich nur, daß nach Plato wie nach Sokrates das Wesen der menschlichen Seele in Hinsicht auf ihren wesentlichen Teil dasselbe wie das der Weltseele ist [1]; indessen soll doch nur ihr sterblicher Teil von den himmlischen Kräften herstammen. Ist Albert insofern ungenau, so hat er doch hingegen Recht, als er annimmt, daß nach Plato die Gestirngeister die Seelen der Pflanzen und Tiere bilden [2]. Auch Averroës berichtet, daß diese Ansicht Plato beigelegt wird [3]. Dagegen geht unser Philosoph natürlich zu weit, wenn er anderwärts ohne irgendwelche Einschränkung be-

---

[1]) S. Tim. 41 D. Phileb. 30 A: *Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα.* Vgl. Zeller, a. a. O. S. 691. 817.

[2]) Zeller bemerkt a. a. O. S. 265 dagegen, daß Plato in diesem Punkt sich widerspricht. Im Phaedrus (249 B) werde zwischen ursprünglichen Tierseelen und solchen Seelen, die aus menschlichen Leibern in tierische herabgesunken, unterschieden; im Timaeus aber lasse Plato die Tiere aus früheren Menschen entstehen. Der Philosoph vertritt vielmehr im Timaeus denselben Standpunkt, wie im Phaedrus Bevor der Weltbildner nämlich (42 C) auf die Verwandlung der Menschen in Tiere zu sprechen kommt, ordnet er nicht nur die Schöpfung der (sterblichen) Menschen-, sondern auch der Tier- und Pflanzenseelen durch die niederen Götter an; denn worauf sollten sich sonst die Worte beziehen: *θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα. τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν αὑτῷ γένη ζῴων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι. δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν. ἵνα οὖν θνητά τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῴων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν.*

[3]) Metaph T. C. l. VII. c. 10. n. 31: et nos videmus hic plura animalia aut plures plantas exire de potentia in actum sine semine, quod generatur a suo simili secundum formam; et hoc existimatur substantias et formas esse dantes istas formas, per quas sunt animalia et plantae, et haec est maior ratio, quae attribuitur Platoni.

merkt, daß sämtliche Formen, also auch die der unbelebten Dinge, von der Intelligenz gespendet werden [1]).

Was endlich die Neuplatoniker anlangt, so lehrte Plotin allerdings, daß die aus dem Nus emanierte Allseele die Ursache der Existenz aller Wesen und Dinge ist; sie schafft sie und drückt ihnen die Züge ihres Urbildes auf; sie bildet sie durch die Keimformen, die *λόγοι σπερματικοί*, welche sie in sich schließt und die das Wesen der Dinge ausmachen [2]). Die Allseele ist die Ursache aller anderen Seelen [3]); durch sie wird alles mit den Fähigkeiten der Empfindung, des Wachstums, der Fortpflanzung ausgestattet [4]). Gleichwohl täuscht sich Albert in einem wichtigen Punkte über die Anschauung der „Sokratiker". Er nimmt offenbar an, daß ihrer Ansicht zufolge von den einzelnen Seelen eine jede von ihrem Seinsprinzip substantiell verschieden ist, da er hierauf mit keinem Wort zu sprechen kommt; er verkennt somit den ausgesprochen pantheistischen Charakter ihrer Lehre [5]). Außerdem sei noch darauf hingewiesen, daß er, wie bei anderen Gelegenheiten, auf die wir im Laufe unserer Untersuchung noch zu sprechen kommen, so auch hier platonische und plotinische Gedanken durcheinander wirft. Wenn man nicht ins Unendliche gehen will, heißt es in den Enneaden, so muß man das Vorhandensein eines ursprünglichen Lebens (gemeint ist die Allseele bezw. der Nus) annehmen, das der Quell

---

[1]) S. de hom. q. 16. a. 3. p. 83 a.

[2]) C. H. Kirchner, Die Philosophie des Plotin. Halle, 1854. S. 72. 80 ff. Ar. Richter, Die Theologie und Physik des Plotin. Halle, 1867. S. 119. Zeller, a. a. O. III, 2 [3]. S. 555 ff.

[3]) Enn. III, 9, 2. VI, 2, 22. VI, 4, 14. Kirchner, a. a. O. S. 75. Richter, a. a. O. S. 119. Zeller, a. a. O. S. 541 f.

[4]) Enn. V, 1, 2. I, 1, 8.

[5]) Nach Plotin sind die Einzelseelen nur Manifestationen des einen das All durchströmenden Lebens; wie es nur ein Licht ist, das nach den verschiedensten Orten der Erde hinleuchtet, wie die Wissenschaft zwar viele Teile hat und doch wiederum nur eine ist, so sollen die Einzelseelen, wenn auch individuell verschieden, doch zugleich ein und dieselbe sein (Enn. IV, 3, 4. 9, 5). S des weiteren III, 5, 4. IV, 8, 3. VI, 5, 9. Vgl. Kirchner, a. a. O. S. 76. Ar. Richter, Die Psychologie des Plotin. Halle, 1867. S. 29 ff. Zeller, a. a. O. S. 542

des Lebens für das andere ist[1]). Diese Erwägung aber soll, wie wir gehört, der eine der beiden Gründe sein, um deren willen Plato von den himmlischen Kräften die Seelen herstammen läßt.

Auch die dem Sokrates, Plato und den Neuplatonikern beigelegte Theorie wird als falsch zurückgewiesen. Denn sie besagt nur, daß die formenden Kräfte der Samensubstanz adhärieren, nicht aber, daß sie ihr immanent sind. Nach Aristoteles aber könne etwas, was nur äußerlich adhäriert, die Materie nicht in der Weise verändern, daß diese gemäß einer bestimmten Form bewegt wird[2]).

Es werden sodann noch von Albert die mit einander verwandten Auffassungen des Theophrast, eines nicht näher bezeichneten Theodorus und die des Avicenna besprochen. Auf die des letzteren geht Albert zuerst ein. Der arabische Philosoph habe, bemerkt er, bezüglich der vorliegenden Frage eine erträglichere Lösung gegeben. Seiner Meinung nach liefert der Same des Mannes die zeugenden Kräfte. Er erhält sie von den Gliedern, da der Same selbst durch die Digestion entsteht. Das zuletzt Digerierte ist nämlich hinsichtlich seiner nächsten Fähigkeit (secundum propinquam virtutem) allen Gliedern ähnlich und besitzt so der allernächsten Potenz nach (potentia propinquissima) die Thätigkeit aller Glieder, nicht aber der Aktualität nach. Eine derartige allernächste Potenz ist indessen nicht ohne jede Kraft der Glieder, wie denn auch der assimilierten Speise durch jenes Prinzip, das in ihr die Form der Glieder erzeugt, die Bewegung nach den Gliedern hin zukommt. Ihre Vollendung erhalten die zeugenden Kräfte noch in den Samengefäßen. Durch die in diesen befindlichen Fähigkeiten werde der Spiritus eingeflößt, der die Kraft der Seele besitzt

---

[1]) Ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἥδε, χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν, αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, καὶ ζωὴν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα. αὐτὴ δὲ παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα, ἣν οὔποτε ἀπόλλυσιν, ἅτε παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα. Οὐ γὰρ δὴ πάντα ἐπακτῷ ζωῇ χρῆται ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν. ἀλλὰ δεῖ τινα φύσιν πρώτως ζῶσαν εἶναι, ἣν ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον εἶναί δεῖ ἐξ ἀνάγκης, ἅτε ἀρχὴν ζωῆς καὶ τοῖς ἄλλας οὖσαν (IV, 7, 9).

[2]) De animal. a. a. O. p. 445 a f.

und daher das Ganze den Formen der Glieder gemäß scheidet und formt [1]).

Seiner Darlegung des Standpunktes Avicennas fügt Albert die Bemerkung bei, daß dessen Quelle derjenige Philosoph sei, den die Araber und Griechen „Theodorus" nennen [2]). Derselbe behaupte, daß im Samen eine Wirksamkeit der Seele vorhanden sei. Diese Thätigkeit faßten einige, setzt Albert erläuternd hinzu, als die Seele selbst auf. Mit der Thätigkeit aber meinten sie die Formung des Belebten, die der Same durch die Seele des Zeugenden erhält. Theodorus hingegen lehre, daß das thätige Prinzip eine Form sei, die ihrerseits die im Samen befindlichen himmlischen Kräfte informiert. Infolge dessen seien die Wärme und der Spiritus, die im Samen existierten, entsprechend der Form des Belebten thätig. Sie bildeten nämlich die Organe gemäß den psychischen Funktionen und führten die Seele selbst als die Wesensform aus dem Zustande der Potenzialität in den der Aktualität über. Nach Abschluß des Zeugungsprozesses höre diese Wirksamkeit auf, und die Kräfte, die zwar von außen her in den Samen hineingekommen, ihrem Träger und Sein nach aber in ihm selbst seien, verschwänden, da es in der Natur nichts Träges gebe.

Unklar bleibt es, welcher Theodorus hier von Albert eigentlich gemeint ist. Nähere Angaben über ihn giebt er uns nicht; er spricht vielmehr von ihm als einem gänzlich Bekannten. Hinsichtlich des Ursprungs der ihm zugeschriebenen Lehre sagt er indessen, daß Theodorus sich in seiner Auffassung an Theophrast angeschlossen habe, der, wie unser Polyhistor richtig hinzufügt, eine Schrift „Über die Tiere" geschrieben [3]) und hier in der dargestellten Weise über die Kräfte des Samens

---

[1]) De animal. a. a. O. c. 4. p. 453 a f.

[2]) Der dem Folgenden zugrunde liegende nicht leicht verständliche Text (a. a. O. p. 454 a) lautet: Hic enim dixit semen habere animae actum, quem actum quidam vocant animam. Actum autem hunc vocant formationem animati impressam semini ab anima generantis. Et hunc actum dicit Theodorus esse formam (statt formalem) informantem virtutes caelestes, quae sunt in semine.

[3]) Wir besitzen von ihr nur wenige Fragmente. Vgl. Zeller, a. a. O. II. 2 [3]. S. 845. Anm. 2.

gehandelt hat. Durch diese Bemerkung wird es noch unwahrscheinlicher, daß einer von den in der Geschichte der Philosophie bekannten Träger des Namens „Theodorus" gemeint ist. Sie legt vielmehr die Vermutung nahe, daß „Theodorus" überhaupt ein Druckfehler ist oder auf einer falschen Lesart beruht. Theophrast wird mit Themistius hingegen des öfteren von unserem Scholastiker zugleich erwähnt und gewöhnlich dem älteren ohne weiteres die Ansicht des jüngeren beigelegt [1]). Daher ist es wenigstens nicht unmöglich, daß im vorliegenden Text anstatt „Theodorus" „Themistius" zu lesen ist, zumal letzterer als Peripatetiker diesen Standpunkt sehr wohl vertreten haben kann.

Was die Ansicht des Theophrast selbst anlangt, so berichtet uns Albert des weiteren, daß derselbe über die Kräfte des Samens in seiner Schrift „Über die Tiere" noch bemerkt hätte, daß die Kraft aller Seelenteile dem Samen innewohne, da sie letzterem von den Teilen, aus den die Seele des Zeugenden besteht, aufgeprägt werde, ferner, daß die Kräfte des Samens die Glieder denen des Erzeugenden ähnlich zu gestalten suchten, weil die Kraft der Teile der Seele dem Belebten und seinen Teilen entsprechend thätig sei.

Übereinstimmend hätten die drei Philosophen die im Samen thätigen Kräfte als Akte und Impressionen der Seele angesehen, nicht jedoch als Seele selbst oder als einen ihrer Teile aufgefaßt. Die Träger dieser Fähigkeiten sind nach ihrer Lehre die Wärme, der Spiritus und die Feuchtigkeit des Samens, das aktive Prinzip bei der Zeugung das männliche und das passive Prinzip das weibliche Wesen.

An dieser Auffassung hat der Peripatetiker Albert nichts auszusetzen. An ihre Darlegung knüpft er nur die Bemerkung, daß diese Theorie der des Aristoteles sehr nahe komme; denn Theophrast sei von diesem selbst unterrichtet worden und sein bewährtester Schüler gewesen [2]).

Aristoteles hat, wie sodann hingewiesen wird, die rich-

[1]) S. u. das Kapitel über den Intellekt.
[2]) De animal. a. a. O. p. 454 b.

tige Lösung gegeben [1]) Auf seine Ausführungen zurückgehend erklärt Albert: Das bewegende Prinzip kann sich nicht schlechthin außerhalb des Samens befinden, höchstens nur in gewisser Beziehung und zu einer bestimmten Zeit. Und dies ist der Fall im letzten Digestionsstadium [2]), in welchem dem Samen von den doch außerhalb befindlichen Kräften der Glieder die entsprechenden Fähigkeiten, durch die dann der Körper seine Form und Gestalt erhält, aufgedrückt werden. Er wird in dieser Zeit dem virtuellen Akte d. h. seiner Leistungsfähigkeit nach den Gliedern assimiliert, vermag sich darum in deren Kraft zu bethätigen und ebendeshalb das, was potentiell in der Materie angelegt ist, herauszuarbeiten, zu eduzieren. Unmöglich aber kann die virtus formativa zur Zeit der Zeugung außerhalb des Samens sein. Insofern ihm das Bildungs- und Gestaltungsprinzip innewohnt, läßt sich daher wohl sagen, daß der Same die Glieder schafft, nicht aber in dem Sinne, als seien (wie Sokrates, Plato und die Neuplatoniker nach Alberts Annahme lehrten) die Kräfte aller Glieder in ihm latent vorhanden [3]).

Der Same bez. die in ihm befindliche thätige, von der Seele des männlichen Wesens herstammende Kraft hat des näheren betrachtet eine doppelte Aufgabe zu erfüllen, nämlich einmal die Glieder des Körpers zu schaffen und sodann die ihnen eigentümlichen Qualitäten, wie deren Zahl, Anordnung, Lage, Härte und Weichheit zu bewirken. Die Materie, auf die sich ihre Thätigkeit dabei bezieht, ist gleichfalls eine zweifache, erstens diejenige Feuchtigkeit, die dem Samen an sich zukommt und zweitens die, welche durch das angezogene Menstrualblut noch hinzutritt [4]).

Die Werkzeuge, mit deren Hülfe die vis formativa auf die beiden stofflichen Bestandteile einwirkt und ihre doppelte Funktion

---

[1]) Über die aristotelische Lehre von der Entstehung und Entwicklung der Pflanzen und Tiere vgl. J. B. Meyer, Aristoteles Tierkunde. Berlin, 1855. S. 454 ff. G. H. Lewes, Aristoteles. Übersetzt von J. V. Carus. Leipzig, 1865. S. 333. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 524 ff.

[2]) Über die verschiedenen Digestionsstadien s. Näheres in unseren Ausführungen über Alberts Lehre vom Geschmackssinn.

[3]) De animal. l. XVI. t. 1. c. 6. p. 455 b.

[4]) De an. l. II. t. 2. c. 7. p. 66 b f.

erfüllt, sind gleichfalls zwei [1]. Das eine ist die im Samen befindliche Wärme, die sich, wie bei der Ernährung [2], so auch bei der Zeugung in der ihr eigenen dreifachen Kraft bethätigt. Durch diejenige Wärme, welche ihr ihrer eigentümlichen Substanz nach als Wärme zukommt, oder, wie Albert sich auch ausdrückt, in der Kraft des Feuers zieht sie die Stoffe, die für die Belebung sich eignen, heran, zerkleinert und verfeinert sie. Die Wärme wirkt ferner in der Kraft des Himmels. Wunderbar sind, wie vom Standpunkt der peripatetisch-arabischen Kosmologie [3] ausgeführt wird, die himmlischen Fähigkeiten, die im Samen der Pflanzen und Tiere ihren Sitz haben. Infolge der Vielheit der Himmelskörper, ihren Lagen und Bewegungen, durch die Mannigfaltigkeit der Strahlen und den von diesen gebildeten Winkel sind sie außerordentlich zahlreich. Sie machen, soweit es möglich ist, die Komplexion des im Samen enthaltenen Feuchten dem Himmel ähnlich, insofern sie die Gegensätze zwischen den aktiven und passiven Qualitäten abschwächen und ein Mittleres schaffen, das dem Himmel in seiner Komplexion möglichst nahekommt und das Leben in sich aufzunehmen fähig ist. Drittens endlich ist die Wärme in der Kraft der Seele und der Glieder thätig. Durch diese wird sie und der Spiritus informiert, sodaß die Gestaltung der Organe erfolgen kann, deren die Seele zur Bethätigung ihrer Potenzen bedarf [4]. Das andere Werkzeug der vis formativa bildet der soeben erwähnte Spiritus. Aus dem Feuchten selbst entstanden, schaltet und waltet er in diesem wie der Beweger im Bewegungsfähigen. Auch in ihm sind himmlische Kräfte vorhanden. Während sie sich in der Wärme des Samens gleichsam wie in einem Werkzeuge befinden, durch das

[1] A. a. O. p. 66 b.

[2] Vgl. S. 53.

[3] Über die Verbindung der Embryologie mit der Astronomie bei den Arabern vgl. die ausführliche Darstellung der betreffenden Lehren der lauteren Brüder bei Dieterici, Microcosmus, S. 82 ff. Anthropologie, S. 64 ff.

[4] De an. a. a. O. p. 66 b. De animal. l. XVI. t. 1. c. 4. p. 453 b. c. 7. p. 457 a. c. 11. p. 461 b f. S. de hom. q. 16. a. 3. p. 87 a. Die Grundlage für obige Entwicklungen Alberts finden sich bereits bei Aristoteles. Die Belege sind zusammengestellt bei Zeller, a. a. O. S. 529. Anm. 4.

sie ihre Wirksamkeit in der Materie der Leibesfrucht ausüben, haben sie im Pneuma ihren Sitz gleichwie in einem Subjekt, welches sie formen. Durch den Spiritus vermag die gestaltende Kraft in allen Teilen des Samens thätig zu sein[1]).

Indessen beschränkt sich die Thätigkeit der vis formativa nach der Ansicht unseres mittelalterlichen Lehrers nicht nur auf die Bildung des Körpers und seiner Qualitäten. Indem sie diese Aufgabe erfüllt, genügt sie dabei noch einer höheren; mit der Gestaltung des Leibes nämlich bewirkt sie zugleich die Eduktion der Pflanzen- und Tierseele. Denn auch diese sind, wie Albert als Peripatetiker annimmt, in gewisser Beziehung im Samen enthalten, nicht aktuell zwar, wie dies seiner Meinung nach Sokrates, Plato und die Neuplatoniker behaupteten, da der Same sonst ein Lebewesen wäre; wohl aber sind sie ihrer Anlage nach in ihm vorhanden, nämlich in der Potenz der Materie und des bewirkenden Prinzipes[2]). Zu ihrem aktuellen Sein gelangen sie nach Albert dadurch, daß die gestaltende Kraft oder die Wärme — das Werkzeug wird mit dem durch dasselbe wirkenden Prinzip häufig identifiziert — sie aus den materiellen Bestandteilen, in denen sie der Möglichkeit nach vorhanden gewesen, herausarbeitet, sie eduziert. Die Seele ist daher, wird mit allem Nachdruck von unserem Aristoteliker den

---

[1]) De an. a. a. O. De animal. a. a. O. p. 461 a. — Von den christlichen Scholastikern vor Albert hat Wilhelm von Conches über den Zeugungsprozeß gehandelt. Während Albert die vis informativa die gesamte somatische Bildung bewirken läßt, wird die Gestaltung des Körpers von Wilhelm als das Werk mehrerer zeitlich nacheinander thätiger Kräfte angesehn. In der sechsten oder neunten Woche beginnt die *vis informativa*, dem formlosen Fötus die menschliche Gestalt zu verleihen. Sie wird abgelöst durch die *vis assimilativa*, welche aus dem Kalttrockenen die Knochen, dem Kaltfeuchten das Phlegmatische (die Lunge), aus dem Warmtrockenen das Cholerische (das Herz), aus dem Warmfeuchten das Blutartige (die Leber) gestaltet. Die *vis concavativa* beginnt sodann, die Hände zu höhlen, die Nasenlöcher zu bilden u. s. w. Nachdem die Glieder gestaltet, erteilt eine feine, durch die Arterien wehende Luft dem Embryo Leben und Bewegung. Dies tritt am 70. oder 90. Tage ein. Mit der Belebung beginnt die Funktion der *vis pascitiva*, welche durch die Nabelschnur aus dem Leibe der Mutter Blut zuführt. S. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters S.-B. d. Wiener Akad. d. W. Phil.-hist. Cl. 1873. Bd. 75. S. 381 f.

[2]) S. d. hom. a. 3. p. 87 a. De animal. a. a. O. c. 12. p. 463 a.

gegnerischen Anschauungen gegenüber betont, keineswegs im Samen als die Entelechie des physischen organischen Körpers, der potentiell das Leben in sich enthält, sondern nur in der Weise, wie die aktuell thätige Kunst oder der Künstler in den Instrumenten oder wie das Kunstwerk im Künstler ist [1]. Durch diese Vergleiche, in denen Albert nur einen aristotelischen Gedanken [2] wiedergiebt, will er veranschaulichen, daß die Seele im Samen nicht ihrem wirklichen Sein, sondern vielmehr nur der bloßen Anlage, dem Plane nach enthalten ist.

Was die Frage anlangt, wann seiner Ansicht nach der Beginn des Aktuellseins der Seele anzusetzen ist, so ergiebt sich bereits auf Grund des Vorangegangenen die Antwort. Die Seele ist dann ihrem wirklichen Sein nach im Körper vorhanden, wenn sie die ihr eigentümlichen Funktionen auszuüben vermag; dies wieder kann aber nur der Fall sein, wenn die Ausbildung des Körpers derart vorgeschritten ist, daß die Bethätigung ihrer sämtlichen Fähigkeiten möglich ist. Denn die Entstehung des Körpers der Pflanze und des Tieres ist nur eine allmähliche, insofern, wie wir gehört, das bewirkende Prinzip zuerst in der Kraft des Feuers, dann des Himmels und zuletzt in der der Seele schafft. In demselben Grade aber, als die Bildung des Körpers vorschreitet, wird auch die Wesensform immer mehr und mehr aus ihrem Potenzzustande befreit; damit aber ist die Möglichkeit für eine sich stets steigernde, reichere Entfaltung und Entwicklung des seelischen Lebens geboten. Wie wir wissen, bildet nach Alberts peripatetischer Anschauung die niedere Lebensstufe stets das Fundament und die notwendige Voraussetzung für das Vorhandensein der nächst höheren, welche die der niederen eigentümlichen Fähigkeiten als Potenzen in sich schließt [3]. Daher werden die Vermögen der Seele den jeweiligen Fortschritten der embryonalen Entwicklung entsprechend in der Weise hervortreten, daß die niedere der nächst höheren zeitlich stets

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 87 a—b. De animal. a. a. O. c. 6. p. 456 a f. c. 7. p. 457 a f. c. 11. p. 462 b.

[2]) De gen. an. II, 1. p. 734 b 13 ff. Vgl. a. a. O. I, 21. p. 730 b 8 ff.

[3]) S. S. 39 f.

vorausgeht. Die höhere Fähigkeit selbst ist in der niederen wie die Aktualität in der Potenz, wie das natürliche Ende und Ziel in dem, was nur ein unvollendetes und unbestimmtes Sein hat, enthalten. Die sensitive Stufe tritt daher nicht zu der bereits vorhandenen vegetativen als eine neue Substanz hinzu, sondern sie wird, wie Albert sich ausdrückt, einfach hinzuaddiert. Addiertes aber ergiebt nicht vielerlei, sondern ein einziges als Produkt. Da das, was zuerst in der Potenz und später in der Aktualität sich befindet, dasselbe bildet, so ist die vegetative Stufe in der sensitiven in der Weise enthalten, wie die Potenz in ihrer Aktualität; ihr Sein ist nicht substantiell von einander verschieden, insofern das sinnliche Leben die Aktualität, Vollendung und Form des vegetativen, das letztere nur eine Potenz des ersteren bildet[1]). Dadurch erklärt es sich auch, daß die vis nutritiva und augmentativa bei der Pflanze anders wirkt als bei dem werdenden Tiere. Denn während sie bei der Pflanze thätig sind, insofern deren natürliche Vollendung die vegetative Seele bildet, veranlassen sie Ernährung und Wachstum beim Tiere nicht gemäß der Form der vegetativen Seele, sondern vielmehr in Hinordnung auf die Form der sinnlichen Seele. Fleisch und Nerven des Tieres sind daher nicht durch die Kräfte der vollendeten vegetativen Seele gebildet, sondern, insofern dieselbe unter der Form der sinnlichen Seele steht und gleichsam deren Werkzeug ist[2]).

Insofern Albert die Entstehung der vegetativen und sensitiven Seele in dieser Weise erklärt, folgt er Aristoteles oder genauer seinen arabischen Vorbildern, die das, was der Meister in *De generatione animalium* gelehrt, weiter ausarbeiteten und fortführten. Von Averroës entlehnt Albert insbesondere die Lehre von der Eduktion der Formen, die er ohne Zweifel für rein aristotelischen Ursprungs hält; dieselbe ist jedoch erst von dem genannten arabischen Philosophen klar ausgesprochen und einheitlich durchgeführt worden. Averroës hatte hier nämlich an Aristoteles da angeknüpft, wo dieser sich gezwungen sah,

[1]) De nat. et orig. an. t. 1. c. 4. p. 191 a—b.
[2]) A. a. O. p. 191 b.

die Vorstellung von der Materie als einem völlig passiven Substrat, das durch gewisse, ihm eigentümliche Beschaffenheiten zu seiner künftigen Gestaltung nicht das Geringste seinerseits beiträgt, sondern alle seine weitern Bestimmungen von außen kommenden Wirkungen verdankt [1]), aufzugeben: er vertrat ganz allgemein die Lehre, daß die Formen zu der Materie nicht erst von außen her treten, sondern der Möglichkeit nach in dieser schon enthalten sind, daß es vielmehr nur der Thätigkeit eines entsprechenden Agens bedarf, um ihr potentielles Sein zum aktuellen zu erheben d. h. sie zu eduzieren [2]).

Es scheint, daß Albert in *De animalibus*, nach dem zu urteilen, was er, wie wir gehört, über die Ansicht des Theophrast, „Theodorus“ und Avicenna ausführt [3]), diesen die averroistische Anschauung beilegt, zumal er ihre Auffassung in Gegensatz zu der platonisch-neuplatonischen bringt. In der später geschriebenen *Summa de homine* erscheint unser Scholastiker immerhin als besser orientiert. Hier erklärt er nämlich den Standpunkt des „Theodorus“ und Avicenna mit demjenigen, den er bereits in *De animalibus* dem Plato beilegt, für identisch [4]). Alfarabi [5]) folgend hatte Avicenna in der That gelehrt, daß von dem untersten Gliede in der Reihe der Intelligenzen, dem thätigen Verstande, die Formen unmittelbar sowohl in den menschlichen Verstand, wie auch in die Dinge selbst einfließen, und zwar in die letzteren dann, wenn die Materie durch die natürlichen aktiven Prinzipien in entsprechender Weise zu ihrer

[1]) Baeumker, d. Problem der Mat. S. 251 ff. 266 ff.

[2]) Vgl. Metaph. T. C. l. VII. c. 10. n. 31. l. XII. c. 3. n. 18

[3]) S. 64 ff

[4]) Q. 16. a. 3. n. 6–9. 14. 26. p. 81 a, b und p. 83 a.

[5]) Alfarabi erklärt in den „Hauptfragen“ c. 9 (Dieterici, S. 98): „Der letzte dieser Intellekte ist von der einen Seite die Ursache davon, daß die irdischen Seelen vorhanden sind, und von der anderen Ursache davon, daß die vier Elemente durch Vermittlung der Sphären vorhanden sind“. A. a. O. c. 21 (S. 106) spricht er von dem thätigen Intellekt als „dem Spender der Formen“. In seiner Abhandlung über den Intellekt (S. 76) sagt er: „Der thätige Intellekt verlieh dem Stoff die Abbilder von dem, was in seiner Substanz lag“. S. S. 73. Anm. 3.

Aufnahme vorbereitet ist [1]). Was den fraglichen „Theodorus" anlangt, so sprachen wir bereits die Vermutung aus [2]), daß statt dieses Namens im vorliegenden Text vielleicht Themistius zu setzen ist. Von diesem ist uns durch Averroës [3]) überliefert, daß er den gleichen Standpunkt, wie später Avicenna, vertreten hatte. Unser Philosoph bezeichnet die Lehre vom dator formarum in Berufung auf naturphilosophische und physiologische Sätze des Aristoteles [4]) als falsch [5]); indessen fehlt es nicht an Versuchen, die neuplatonische Auffassung der von ihm so hoch geschätzten Autorität mit der aristotelischen in Einklang zu bringen [6]).

Ausgeschlossen hatten wir von unserer bisherigen Betrachtung die Frage, wie Albert sich die Entstehung der Seele des Menschen denkt. Wir sahen uns hierzu veranlaßt, da er den Ursprung der vernünftigen Form von einem anderen Prinzip herleitet, als dies bei der vegetativen und sinnlichen der Fall

[1]) L. VI. natural. 5, 4. fol 43v a: Cum enim creatur materia corporis, quod fit dignum fieri instrumentum animae et eius regnum, tunc causae separatae, quae solent dare unamquamque animam, creant animam . . . tunc creatur a causis separatis illud, quod est anima; hoc autem non contingit in anima tantum, sed in omnibus formis habentibus initium. Desgl. Metaph. l. IX. c. 5. Landauer, a. a. O. 3. Abschnitt („Die Seelenkräfte entstehen nicht durch Mischung, sondern kommen der Seele von außen zu"). S. 380 ff. Vgl. Schahrastani, übers. von Haarbrücker II, S. 265 u 328. Thomas, Contr. gent. l. II. c. 76. l. III. c. 103. Carra de Vaux, a a O. p. 253.

[2]) S. S. 66.

[3]) Metaph. T. C. l. VII. c 10. n. 31 Et ideo, quia Avicenna obedit istis propositionibus, credidit, omnes formas esse ab intelligentia agente, quam vocat datorem formarum; et existimatur etiam, quod Themistius dicat hoc. L. XII. n. 18: Una autem istarum opinionum est, quod agens creat formam et ponit eam in materia Et istorum quidam dicunt quod illud agens non est in materia omnino, et vocant ipsum datorem formarum; et Avicenna est de illis. Quidam dicunt quod illud agens invenitur duobus modis aut abstractum a materia aut non. Illud autem, quod est non abstractum apud eos, est sicut ignis, qui facit ignem, et homo generat hominem. Abstractum verum est illud, quod generat animalia et plantas, quae fiunt non a simili. Et haec est sententia Themistii et forte Alpharabii, secundum quod apparet ex suis verbis in duabus philosophiis, quamvis dubitet in ponendo hoc agens in animalibus generatis a patre et matre.

[4]) S. de hom. q. 16. a. 3. in contrar. 1—15. p. 83 a ff.

[5]) A. a. O. p. 87 a.

[6]) Daselbst u. p. 85 a.

ist. Von allen vorhandenen Formen nämlich ist es allein die vernünftige, welche seiner Meinung nach nicht aus der Materie eduziert wird. Während auch die vegetative und sinnliche Seele potentiell im Samen sind, ist die menschliche Seele weder substantiell mit irgend einem ihrer Vermögen noch auch nur potentiell dem bewirkenden Prinzip nach im Samen enthalten, sondern sie wird in der Totalität ihrer Potenzen von Gott geschaffen und dem Körper eingegossen, und zwar dann, wenn derselbe soweit entwickelt ist, daß er sie aufnehmen kann. Denn die menschliche Seele bildet nur eine und nicht drei Substanzen, bemerkt unser Philosoph, und man kann nicht sagen, daß diese zum Teil hinsichtlich ihrer vernünftigen Vermögen von Gott geschaffen wird, zum Teil aber hinsichtlich ihrer vegetativen und sinnlichen Vermögen aus dem Samen hervorgeht [1]). Beim Menschen kommt diesem nur die Fähigkeit zu, die Organe zu bilden und zu gestalten [2]).

Mit dieser Erklärung, die wir in der *Summa de homine* finden, stimmen diejenigen, welche Albert in *De natura et origine animae* [3]), in *De animalibus* [4]) und *De anima* [5]) giebt, insofern überein, als er auch in diesen Schriften daran festhält, daß die Seele nicht auf Grund eines rein physiologischen Prozesses auf dem Wege der Zeugung entsteht, sondern von einem außerhalb befindlichen Prinzip dem Samen induziert wird. Indessen liegt hinsichtlich der Natur dieses Prinzipes in seinen

---

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 85 a. p. 87 a: Dicimus, quod anima rationalis, hoc est anima hominis, cum omnibus suis vegetabilibus et sensibilibus et rationabilibus non est in semine sicut in effectivo neque per substantiam, sed creatur a Deo et infunditur corpori. Nos enim diximus, quod in homine est una substantia, quae est anima, et non tres substantiae, et ideo non possumus dicere, quod ex hoc substantia in parte creatur a Deo quantum ad rationales potentias et in parte educatur ex substantia seminis quantum ad potentias sensibiles et vegetabiles, sed totam dicimus creari a Deo et infundi corpori.

[2]) A. a. O. p. 85 a: In semine igitur hominis est virtus formativa membrorum corporis humani; quibus formatis per creationem infunditur anima a Deo. Desgl. a. a. O. p. 87 b.

[3]) A. a. O. c. 5. p. 192 b ff.

[4]) L. XVI. t. 1. c. 11 u. 12. p. 461 b—463 b.

[5]) L. I. t. 2. c. 13. p. 19.

Ausführungen eine Unklarheit vor. Da unser Scholastiker hier nämlich die vernünftige Seele bald aus dem Licht des ersten in der Natur thätigen Intellektes hervorgehen läßt, oder kürzer bald den ersten Intellekt oder die erste Intelligenz, bald wieder den ersten Beweger als ihre Entstehungsursache bezeichnet, so erhebt sich die Frage, ob er als solche den *νοῦς*, von dem Aristoteles im zwölften Buch seiner Metaphysik handelt, und auf diese Weise das schlechthin erste und höchste Prinzip, nämlich Gott, betrachtet, oder aber, ob er im Sinne des Neuplatonismus als die aus der unbestimmbaren Gottheit, dem *ἄπειρον*, erst hervorgegangene erste Intelligenz oder gar erst das letzte Glied in der Reihe der aus dieser wieder emanierten Intelligenzen, den intellectus agens der Araber, meint.

Da sich nicht nur im vorliegenden Zusammenhang Zweifel über die Ansicht unseres Philosophen erheben, sondern wir der nämlichen Schwierigkeit überall da begegnen, wo Albert von dem ersten oder in der Natur thätigen Intellekte spricht, ist es nötig, daß wir uns mit diesem Punkt etwas eingehender beschäftigen, als der vorliegende Fall selbst es an sich erfordern dürfte. Wenn es auch scheint, daß ihm jene Unterschiede nicht ganz unbekannt sind, so werden doch gleichwohl jene Begriffe in der kritiklosesten und bedenklichsten Weise bunt durcheinander geworfen; man kann daher zu seiner Entschuldigung nur annehmen, daß er sich ihrer Unterschiede nicht immer bewußt gewesen ist. Es bleibt uns nichts anderes übrig, als auf Grund des betreffenden einzelnen Zusammenhangs in jedem Falle zu unterscheiden, in welchem Sinne der Ausdruck „Intelligenz" gebraucht ist.

So kommt er in *De intellectu et intelligibili* auf das Wesen und Wirken der ersten Intelligenz in eingehendster Weise zu sprechen. Aus seinen Ausführungen, die spezifisch neuplatonisch-arabischen Charakter tragen und noch Gegenstand genauerer Untersuchung sein werden, sei hier nur die Bemerkung hervorgehoben, daß die Intelligenz das Erste sei, was durch das göttliche Licht, das durch keinen Namen näher beschrieben werden könne, verursacht ist [1]). Demnach kann es sich hier in diesem Zusammen-

[1]) L. II. c. 9. p. 260 a.

hange nur um die aus der Gottheit unmittelbar emanierte erste Intelligenz, das Zweite in der Stufenfolge des Seienden, handeln.

Auch in den *theologischen Schriften* und in der *Summe über den Menschen* spricht Albert häufig von der Intelligenz als dem höchsten in der Natur wirkenden Prinzip. Hier finden wir das, was Aristoteles über den ersten Beweger, Plotin über den Nus, Alfarabi und Avicenna über den thätigen Verstand ausführen, gänzlich vermischt vor. In jedem einzelnen Falle läßt sich indessen zeigen, daß der erste Intellekt in aristotelischem Sinne gemeint ist und Gott bedeutet. Hingewiesen sei u. a., daß er in der *Summa theologiae* über die schöpferische Thätigkeit Gottes handelnd Gott als Intelligenz bezeichnet und diese als Dator formarum charakterisiert [1]. Würde Albert sich darüber klar gewesen sein, daß es sich im angeführten Falle um ein Attribut handelt, das seine arabischen Lehrer von spezifisch neuplatonisch-emanatistischem Gedankenkreise aus der untersten Intelligenz beilegten, so würde er als christlicher Theologe diese Bezeichnung sicherlich nicht ohne weiteres auf Gott übertragen haben.

Was nun die Frage anlangt, in welchem Sinne Albert in den uns hier des näheren interessierenden Ausführungen in *De natura et origine, De animalibus* und *De anima* die Intelligenz auffaßt, welche er, wie erwähnt, als die Ursache der vernünftigen Seele bestimmt, so dürfte die Sachlage die nämliche wie in den *theologischen Schriften* und in der *Summa de homine* sein. Wenn man die betreffenden Erörterungen liest, so hat man zunächst Grund anzunehmen, Albert spreche entweder von der ersten Intelligenz der Neuplatoniker oder der durch sie verursachten thätigen Intelligenz der Araber; denn die Eigen-

[1] S. th. II. t. 1. q. 3. m. 3. a. 1. p. 16 b: In aliis autem divitias suas ostendit (sc. Deus) influendo bonitates, intelligentiam et naturam, secundum quod dicit Aristoteles et Peripatetici, quod totum opus naturae est opus intelligentiae, et quod intelligentia dat omnes formas, sicut dicit Avicenna in VI. *De naturalibus*, eo quod prima forma lumen intelligentiae est. Ähnlich S. th. I. t. 7. q. 31. m. 4. p. 184 b: Incorporeus spiritus ab intellectu agente per voluntatem omnibus operatis invehit formas agentis intelligentiae. Vgl. u. a. I. 3. q. 15. a. 2. sub n. 2. p. 52 a: anima rationalis per aliquid naturae intellectualis participatum stramentum est luminis intelligentiae. Vgl. dagegen S. 73.

schaften, welche er ihr beilegt, die Art und Weise, in der ihr Wirken und Walten geschildert wird, die Terminologie, die dabei in Anwendung kommt, all dies kann zu dieser Auffassung verleiten. Zweifel entstehen andererseits wieder, wenn man erfährt, daß Albert sagt, die vernünftige Seele werde dem Samen aus dem Lichte des Intellektes induziert, und dabei den Zusatz macht, daß letzterer nach Anaxagoras[1]) und Aristoteles das erste Thätige u. s. w. ist[2]). Dadurch wird wieder die Ansicht nahegelegt, daß er die Intelligenz oder den Intellekt, wie diese beiden Philosophen, als das schlechthin erste Seiende, als Gott, auffaßt. Die Verwirrung wird noch größer, wenn wir von ihm dabei in dem nämlichen Zusammenhang auf *De intellectu et intelligibili* verwiesen werden, wo er über die Natur dieses ersten Intellektes eingehend gehandelt habe[3]). Die Lösung des Rätsels ist eben gleichfalls die, daß Albert sich auch bei dieser Ausführung des Unterschiedes zwischen der Intelligenz im aristotelischen und neuplatonischen Sinne nicht klar bewußt gewesen ist. Trotz aller Widersprüche aber dürfte sich indessen zeigen lassen, daß er selbst doch nur die Intelligenz wie Anaxagoras und Aristoteles als Gott auffaßt. Dies geht außer der bereits erwähnten Bemerkung noch aus einer weiteren Erklärung hervor; unmittelbar nach der Entwicklung seiner Ansicht über die Entstehung der menschlichen Seele sagt er hinsichtlich ihres Prinzipes in *De animalibus*[4]): „Und dies ist der Intellekt, dem das Werk der Natur als dem ersten Bewegenden und Verursachenden zufällt, wie Anaxagoras sagt . . . weil der Intellekt auch allein göttlich d. h. ewig und unzerstörbar ist." Ebenso sagt er in *De natura et origine* in diesem Zusammenhange von der ersten Intelligenz, daß sie nicht als ein zweiter Beweger eines niederen Kreises, sondern als oberster Beweger und erste Ursache gefaßt werden müsse, insofern es in der Kette der Ur-

---

[1]) Über die Lehre vom Nus bei Anaxagoras vgl. Zeller, a. a. O. I, 2[5]. S. 920 ff.

[2]) De animal. a. a. O. c. 11. p. 462 b. Vgl. a. a. O. c. 12. p. 463 b. De nat. et orig. t. 1. c. 4. p. 192 b f.

[3]) De animal. an beiden angegeb. Orten. Vgl. S. 75 f.

[4]) A. a. O. c. 12. p. 463 b.

sachen kein Prinzip gebe, das früher als sie selbst verursacht oder bewegt; weiter in Berufung auf Anaxagoras, daß sie das reine, erste und unvermischte Sein bilde[1]). Ebenso deutlich kommt sein Standpunkt zum Ausdruck, insofern er in der nämlichen Schrift erklärt: „Deshalb sagt man, daß Gott die vernünftige Seele nicht aus etwas ihm bereits Vorliegendem schafft; und auf diese Weise tritt der Intellekt von außen in die Materie, nicht jedoch von einem außerhalb Thätigen, weil die Intelligenz die Urheberin der Natur und insofern außerhalb der Natur ist, da man sagt, daß sie von den Dingen getrennt ist, weil sie von ihnen durch ihr Sein geschieden und nicht mit ihnen vermischt ist“[2]). Kurz vorher verweist Albert noch auf die diesbezüglichen Ausführungen in *De animalibus*[3]). Wie könnte er dies, wenn er sich selbst eines Gegensatzes seiner Darlegungen zumal in Bezug auf diesen wichtigen Punkt bewußt wäre!

Da kein Zweifel darüber mehr vorhanden ist, daß mit der Intelligenz von ihm Gott gemeint wird, auch wenn sie die Züge der erst aus der Gottheit emanierten Weltvernunft der Neuplatoniker bezw. des thätigen Verstandes der Araber trägt, so hindert nichts, die betreffenden Darlegungen Alberts in *De natura et origine animae*, in *De animalibus* und *De anima* für unsere Zwecke heranzuziehen. Hierzu veranlaßt uns speziell noch der Umstand, daß unser Philosoph dort, wo er in der *Summa de homine* über die Entstehung der Menschenseele handelt, diesen Punkt nur verhältnismäßig kurz behandelt, dagegen auf seine diesbezüglichen eingehenden Erörterungen in *De animalibus* verweist[4]).

Es hat zunächst den Anschein, als ob Albert in den genannten Schriften unmittelbar dem Aristoteles folgt, der nur

---

[1]) A. a. O. p. 192 b u. 193 a.

[2]) A. a. O. p. 193 b.

[3]) A. a. O. p. 193 a: Ex dictis autem elucescit, quod in XVI. scientiae *De animalibus* libro diximus, quod intellectus in animae rationalis natura ingreditur in conceptum ab extrinseco.

[4]) Q. 16. a. 3. p. 87 b: Cum comparatio ipsius non dependeat a corpore, principium non potest habere a virtutibus corporalibus, sicut expresse probatur in XVI. *De animalibus* et quomodo anima rationalis dicitur anima, quae sola egreditur ab extrinseco, scilicet a Deo creante.

den *νοῦς*, nicht aber die ganze menschliche Seele von außen her in den Samen eintreten läßt [1]). Denn nur immer wieder wird von ihm betont, daß die mit dem Körper nicht verbundenen Kräfte das Abbild des Lichtes der thätigen Intelligenz bilden, daß der Intellekt als immaterielle, hyperorganische Kraft der Seele aus nichts Stofflichem eduziert werden könne [2]). Daraus ergiebt sich des weiteren für Albert, daß der Intellekt, der in der Natur der Seele sich findet, von außen her in den Samen eintritt, nicht so zwar, daß die erste Intelligenz ihn außerhalb dessen, was die Natur schafft, verursacht, sondern weil sie ihn aus ihrem eigenen Lichte und nicht aus einem stofflichen Prinzip eduziert. Denn, wäre letzteres der Fall, argumentiert unser Scholastiker, so müßte es außer dem weiblichen Zeugungsstoff, der die vegetative Stufe, und dem männlichen, der die sinnliche Stufe potentiell in sich enthält, noch eine dritte Art des Zeugungsstoffes für die vernünftige Stufe geben, was nicht der Fall ist. Der männliche und weibliche Zeugungsstoff aber können zu deren Entstehung nichts beitragen, da jede in diesem thätige Kraft nur in einem Körper wirkt und nur eine solche Form zu eduzieren vermag, die wieder die Aktualität eines Körpers bildet [3]). Weiter bemerkt Albert, daß die Substanz, welche die Seele des Menschen darstellt, zum Teil von innen d. h. aus dem Samen herrührt, teils von außen herstammt [4]).

Wenn auch zugegeben ist, daß Albert sich in den erwähnten Schriften bezüglich der Frage, ob die ganze menschliche Seele oder nur deren vernünftiger Teil von außen her in den Samen eintritt, nicht so klar und deutlich ausdrückt, als es wünschenswert wäre, so ergiebt sich doch bei näherer Be-

---

[1]) De an. gen. II, 3. p. 27 ff.: *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.* Über die Entstehung der menschlichen Seele bei Aristoteles vgl. Fr. Brentano, Die Psychol. des Arist. Mainz, 1867. S. 195 ff. v. Hertling, Materie u. Form u. die Definition der Seele bei Arist. Bonn, 1871. S. 170. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 593 f.

[2]) De nat. et orig. an. a. a. O. p. 193 a. De animal. a. a. O. c. 11. p. 462 b. c 12. p. 463 b.

[3]) De nat. et orig. an. a. a. O. p. 193 a.

[4]) A. a. O. p. 193 b.

trachtung, daß er auch hier die menschliche Seele in der Totalität ihrer Fähigkeiten aus der Hand des höchsten wirkenden Prinzips unmittelbar hervorgehen läßt. Dafür spricht, daß er in seinen näheren Ausführungen doch auch von der ganzen vernünftigen Seele sagt, sie stelle diejenige Form dar, welche die Materie und deren Kräfte übersteigend zur Ähnlichkeit mit dem ersten Beweger in der Natur hervorbricht [1]), daß er erklärt, Gott schaffe sie nicht aus etwas bereits Existierendem [2]). Ferner stützt sich unsere Annahme auf den Umstand, daß Albert auch in diesem Zusammenhange mit aller Entschiedenheit lehrt, die menschliche Seele sei mit all ihren vegetativen, sinnlichen und vernünftigen Vermögen eine einzige, unteilbare Substanz. Falsch sei die Ansicht Abubakers, daß der Intellekt nicht zur Natur der Seele gehört, sondern von außen her sich mit dieser verbindet. Da unser Philosoph auf die Widerlegung der arabischen Doktrin des Monopsychismus im Anschluß an seine Erörterungen über das Wesen des Intellektes ausführlich eingeht, so begnügt er sich, an dieser Stelle mit einer kurzen Bemerkung auf das Widersinnige dieser Auffassung hinzuweisen. Wenn es wahr wäre, daß der Intellekt nicht zur Natur der Seele selbst gehört, sondern sich von außen her mit ihr verbindet, so würde der Mensch nur durch die sinnliche Seele sein Sein erhalten. Was nämlich nur von außen zu einem anderen in Beziehung tritt, kann nicht die Vollendung eines solchen bilden, das aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht; ebensowenig kann dadurch etwas gezählt werden. Durch den Verstand und die Vernunft aber wird der Mensch erst Mensch und als solcher gezählt [3]). Die Vernünftigkeit bildet daher sein Sein und bildet mit den vegetativen und sinnlichen Potenzen ein und dieselbe Substanz [4]).

---

[1]) A. a. O.

[2]) S. S. 78.

[3]) Vgl. S. 34.

[4]) De nat. et orig. an. a. a. O. p. 192 b. Vgl. De animal. a. a. O. c. 11. p. 462 b: Rationale autem sive intellectuale principium vitae in homine, subiecto quidem idem est cum vegetabili et sensitivo, sed per esse alterum est, quia una substantia est anima rationalis, a qua effluunt potentiae vegetativae et sensibiles et intellectuales.

Denselben Standpunkt nimmt Albert auch da ein, wo er über das Verhältnis der drei Seelenstufen zu der Entwicklung des Körpers spricht. Wie bei dem werdenden Tier sich zuerst das vegetative Leben und erst später das sinnliche äußert, so läßt sich ein Gleiches bei der Entstehung des Menschen beobachten. Nur bildet hier nicht, wie dort, das sinnliche Leben selbst die Vollendung, sondern das vernünftige. Wie aber beim Tier die vegetativen Potenzen von Anfang an bereits in Hinordnung auf die aktuell noch nicht vorhandene sinnliche Form wirken, so werden in analoger Weise beim Menschen die Organe von vorn herein schon, wo nur vegetatives Leben vorhanden ist, in Hinordnung auf die vernünftige Seele gebildet. So erhält der Mensch statt der Vorderfüße, wie sie die Tiere besitzen, Hände, welche das spezielle Werkzeug des Verstandes sind [1]; auch die übrigen Glieder sind bei ihm entsprechend anders geformt, so die Zunge, damit sie der Unterredung, also gleichfalls einer Verstandesthätigkeit, dienen kann, desgleichen das Ohr u. s. w. Da bei den Menschen die sensitive Stufe mit der Vernunft verbunden ist, besitzt sie eine viel reichere Kraft als bei den Tieren. Daß Albert die menschliche Seele in *De natura et origine animae* als eine einzige Substanz ansieht, ergiebt sich endlich noch aus der Bemerkung — aus der uns allerdings wieder eine neue, alsbald zu erörternde Schwierigkeit erwächst —, daß wie bei den übrigen Lebewesen, so auch bei den Menschen der Anfang für den vegetativen Teil in der Materie und im ersten Sein der zu belebenden Substanz, der Anfang des sinnlichen Teils im vegetativen, der des vernünftigen im sinnlichen sei, da der Mensch sonst ein Vielfaches, nicht aber ein Einfaches wäre [2].

[1] Die Ansicht, daß die Hand das spezielle Werkzeug des Intellektes ist, geht auf einen Gedanken des Anaxagoras zurück. Derselbe lehrte, daß der Mensch das klügste Wesen ist, weil er Hände hat. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2 ³. S. 488. Von teleologischem Gesichtspunkte aus modifizierte Aristoteles diese Anschauung dahin, daß der Mensch Hände bekam, weil er das klügste Wesen ist (De part. animal. IV, 10. p. 687 a 7 - 23). Vgl. Zeller, II, 2³. a. a. O. u. S. 565. In der Weise des Aristoteles handelt Albert ausführlich über die Hand als das Werkzeug der Werkzeuge und ihre Beziehung zum Verstande De animal. l. XIV. t. 2. c. 2. p. 406 b f.

[2] De nat. et orig. an. p. 193 a—b.

Die Beweiskraft der zuletzt erwähnten Stelle dürfte sich noch erhöhen, wenn sich die in ihr enthaltene Schwierigkeit beseitigen läßt. Diese besteht darin, daß Albert sagt, die vegetative Stufe der menschlichen Seele beginne in der Materie. Man könnte infolgedessen der Ansicht sein, er lasse einen Teil, wie Aristoteles, oder sogar die ganze menschliche Seele ebenso wie die Pflanzen- und Tierseele durch Eduktion aus dem Zeugungsstoff entstehen, da ja die höhere Stufe des Seelenlebens die Existenz der niederen stets schon voraussetzt. Dieselbe Unklarheit herrscht in der bereits angeführten, dem gleichen Kapitel der nämlichen Schrift entnommenen Stelle vor, welche besagt, daß die Substanz, welche die Seele des Menschen bildet, zum Teil von innen und daher aus dem Samen, teils von außen herstammt [1]. Hier wird, wie es scheint, hinsichtlich eines Teiles behauptet, daß derselbe aus der Materie stammt. Indem wir die in den beiden angeführten Stellen vorhandenen Schwierigkeiten zu lösen versuchen, beantworten wir zugleich die wichtige Frage, in welcher Beziehung und in welchem Verhältnis nach Albert die Entwicklung des seelischen Lebens beim Menschen zu der seines Körpers steht. Unser Scholastiker bedient sich in *De natura et origine animae* [2] und ebenso in *De animalibus* [3], welche Schriften er ja speziell vom aristotelischen Standpunkte aus geschrieben, mit Vorliebe der Ausdrucksweise seines griechischen Lehrers und behauptet so von der Vernunft, daß sie von außen in den Embryo eintritt; denn die Vernunft kann ja nur mit dem Teile, der von außen kommen soll, gemeint sein. Es liegt daher allerdings nahe anzunehmen, daß seiner Auffassung entsprechend erst dann, wenn der Fötus bereits eine gewisse Höhe des tierischen Lebens erreicht hat, der Intellekt von außen hereintritt. Wohl nimmt Albert hier, wie gesagt, die Terminologie von Aristoteles herüber; er verknüpft

---

[1] S. S. 79.

[2] T. 1. c. 5. p. 193 a: intellectus in animae rationalis natura ingreditur in conceptum ab extrinseco.

[3] L. XVI. t. 1. c. 12. p. 463 b: sequitur necessario, quod ipse (sc. intellectus) solus sit ab extrinseco materiae datus a principio generationis, quod materiae non commiscetur.

jedoch mit jener Bestimmung einen anderen Sinn als dieser. Unter dem Teil, der von außen kommen soll, bezw. dem Intellekt, ist, wie auch in anderen Fällen, die ganze vernünftige Seele gemeint, deren vorzüglichster, weil immaterieller, insofern der Intelligenz ähnlicher und spezifischer Teil eigens genannt wird. Dieses Verfahren Alberts ist, sei zunächst bemerkt, keineswegs so ungewöhnlich und fremdartig, als es auf den ersten Blick vielleicht den Anschein hat. Es wird in diesen Fällen nur der bekannte scholastische Grundsatz in Anwendung gebracht: Jedwedes Ganze scheint das zu sein, was in ihm das Hauptsächlichere ist. Albert setzt hier, wie dies auch Thomas gelegentlich thut [1]), den Intellekt als Pars pro toto für die gesamte menschliche Seele. Daß dies wirklich der Fall ist und nicht auf willkürlicher Kombination unsererseits beruht, beweist der Umstand, daß unser Philosoph ganz an der nämlichen Stelle in *De natura et origine animae*, wo sich die beiden uns hier interessierenden Stellen finden, sagt, daß Gott die anima rationalis, also nicht nur die ratio oder den intellectus, aus nichts Vorliegendem schafft [2]). Wir sehen hieraus deutlich, daß Albert abwechselnd bald von der ganzen vernünftigen Seele spricht, bald statt ihrer nur den ihr spezifisch eigentümlichen Teil erwähnt.

Wie ist es aber dann möglich, daß unser Scholastiker hinwiederum hinsichtlich eines Teiles der Seele sagen kann, daß derselbe aus der Materie hervorgeht? Aus den näheren Ausführungen in *De natura et origine animae* und in *De animalibus* über diesen Gegenstand geht hervor, daß Albert die menschliche Seele in der Totalität ihrer Vermögen von außen her kommen läßt; auch findet jene Schwierigkeit ihre Lösung. Er denkt sich die ganze menschliche Seele zunächst potentiell im Samen vorhanden. Dieses ihr potentielles Sein aber ist keineswegs dem analog, welches der Seele der Pflanze und des Tieres im Samen zukommt. Denn diese sind mit dem Vorhandensein des Samens ihrer Potenz nach unmittelbar gegeben; das Sein

[1]) Den Satz: Unumquodque totum videtur esse id, quod est principalius in eo ausdrücklich zugrunde legend, schließt Thomas (Quaest. disp. De potentia 3. 9 ad 1): unde totus homo videtur esse anima vel intellectus.

[2]) S. S. 78.

der vernünftigen Seele hingegen wird (wohl im Augenblick der Empfängnis) durch Gott hervorgerufen, und ist ihre vegetative und sinnliche Stufe nur insofern, als der Same die zu ihrer äußeren Bethätigung notwendigen Vorbedingungen noch nicht bietet, der Möglichkeit nach in ihm vorhanden. Denn die vegetativen und sensitiven Potenzen sind beim Menschen ebenso wie beim Tier organischer Natur und das allmähliche Heraustreten derselben aus dem Zustande der Potenz wird nur durch eine immer weiter fortschreitende Entwicklung des Körpers möglich. Der Bethätigung des Intellektes steht hingegen kein Hindernis im Wege, wenn die sinnlichen Fähigkeiten aktuell geworden; es sind keine weiteren Fortschritte von seiten des Organismus erforderlich, die über diejenigen hinausgingen, welche die Entfaltung der sensitiven Kräfte benötigt. Insofern sagt Albert mit gewissem Recht, daß ein Teil der Seele aus dem Samen eduziert wird, der andere, der an sich nicht der Potenz nach in diesem enthalten ist, von außen eintritt. Übrigens bemerkt er auch ausdrücklich, daß die vegetativen und sensitiven Kräfte beim Menschen nicht etwa, wie beim Tiere, durch Vermittlung der im Samen enthaltenen gestaltenden Kraft als solcher eduziert werden, sondern daß sie diese, da sie Potenzen der intellektuellen Substanz bilden, auch nur insofern zu eduzieren vermag, als sie selbst unmittelbar von dem universell thätigen Intellekte informiert und bewegt wird [1]). Somit liegt kein Widerspruch gegenüber der *Summa de homine* vor, wo er kurz bemerkt, daß die vis formativa beim Menschen lediglich die Glieder schafft [2]). Denn er will durch jene Erklärung in *De natura et origine animae* nichts anderes andeuten, als daß das Gestaltungsvermögen bei der Pflanze und beim Tier die vegetativen und sensitiven Fähigkeiten aus eigener Kraft in den Zustand der Wirklichkeit überführt, daß es diese Potenzen bei der Entstehung der menschlichen Seele dagegen nur mittelbar aktualisiert, insofern sie die notwendigen somatischen Vorbedingungen schafft, daß sie hier nur das Werkzeug der Intelligenz bildet, die auf diese Weise sich

[1]) De nat. et orig. an. a. a. O. p. 193 b.
[2]) Q. 16. a. 3. p. 87 b. S. S. 74. Anm. 2.

ihrer bedient, um die Eduktion der vegetativen und sinnlichen Vermögen der Menschenseele zu bewirken. Den schlagenden Beweis für die Richtigkeit der Auffassung, die wir bezüglich jener unklaren, schwer verständlichen Aussprüche Alberts vertreten, liefert indes eine Bemerkung, die wir in *De animalibus* finden. Unser Philosoph erklärt hier, daß die vernünftige Seele, die nicht nur solche Affekte (passiones) und Funktionen besitzt, welche sich auf Immaterielles (d. h. auf die von der Materie losgelösten Formen) beziehen, wie die Sinne und das sinnliche Vorstellungsvermögen, sondern auch solche, welche ohne Organ thätig sind, auf keine Weise aus einem materiellen Prinzip hervorgehen könne, sondern von dem Lichte des getrennten Intellektes eingegossen werde [1]. Zum Schluß sei noch darauf verwiesen, daß unser Philosoph die betreffenden Ausführungen in *De animalibus* mit denen der *Summa de homine* als ihrem Inhalt übereinstimmend ansieht. Schwerlich würde er sonst in letzterer Schrift ausdrücklich erklären, daß er in *De animalibus* auseinandergesetzt habe, in welcher Weise die vernünftige Seele als diejenige Seele zu bezeichnen sei, die allein von außen herstamme [2].

So ergiebt sich aus unserer gesamten Betrachung das Resultat, daß unser mittelalterlicher Lehrer auch in *De natura et origine animae* und in *De animalibus* die vernünftige Seele unmittelbar ohne irgend ein Medium durch das höchste wirkende Prinzip geschaffen werden läßt, während die vegetative und sinnliche Seele seiner Ansicht nach durch Eduktion aus dem Samen entsteht.

Was seine Erklärung über den Ursprung der vernünftigen Seele anlangt, so hebt er ausdrücklich hervor, daß er mit dieser den Sinn der Worte des Aristoteles, daß der Intellekt von

---

[1] L. XVI. t. 1. c. 17. p. 470 b: Ex his autem est advertere, quod intellectualis anima, quae non modo habet passiones et operationes in his, quae sunt sine materia, sicut sensus et imaginatio, sed etiam habet eas sine organo corporis, non potest aliquo modo esse ex aliquo materiali principio; sed influitur a lumine intellectus separati, qui est primum principium et potissimus operator totius operis naturae.

[2] S. S. 78. Anm. 4.

außen komme, wiedergebe [1]). Mögen nun die Unklarheiten, welche der Lehre des griechischen Philosophen in diesem Punkte anhaften, noch so groß sein, jedenfalls aber läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß die Ausführungen Alberts mit dem, was Aristoteles in dieser Hinsicht sagt, nicht übereinstimmen. Denn aus seinen Bemerkungen geht immerhin hervor, daß seiner Ansicht nach nur der Nus als solcher in den Foetus eintritt, nicht aber die ganze vernünftige Seele, wie doch Albert will. Weiter bemerkt unser Scholastiker, daß er sich bei der von ihm vertretenen Auffassung der Worte des Aristoteles mit Avicenna, Averroës, Theophrast und allen erfahreneren Peripatetikern im Einklang befinde [2]). Auch hier wirft er wieder die verschiedenartigsten Standpunkte bunt durcheinander. Was die Ansicht des Theophrast anlangt, so wissen wir einerseits, daß er den Nus, wie sein Lehrer, von außen her in den Samen eintreten läßt [3]) und als zur Substanz der menschlichen Seele gehörig betrachtet, wie Albert auch selbst in seinen Erörterungen über den Intellekt berichtet [4]); andererseits ist nicht bekannt, daß er die vegetative und sinnliche Stufe auf einem anderen Wege als dem Zeugungsprozeß selbst entstehen läßt, welche Anschauung ihm ja auch Albert selbst, wie wir gehört, zuschreibt. In ersterer Hinsicht steht die Auffassung des Theophrast bezüglich der Entstehung der menschlichen Seele in schroffem Widerspruch mit der des Averroës, in zweiter Hinsicht mit der des Avicenna. Denn jener leugnete, daß der Intellekt zum Wesen der menschlichen Seele gehört [5]). Daher konnte er die menschliche Seele in der Totalität der ihre Substanz ausmachenden Potenzen auf dem Wege der Eduktion aus der Materie des Samens hervorgehen lassen. Avicenna hatte, wie Alfarabi, hingegen gelehrt, daß

[1]) De animal. a. a. O. c. 11. p. 462 b: Et iste est intellectus verborum Aristotelis, cum qua expositione concordant Avicenna et Averroës et Theophrastus et omnes peritiores Peripatetici.

[2]) S. Ebendasselbe

[3]) Themist., De an. VI. p. 107, 31 f

[4]) De an. l. III. t. 2. l. 5. p. 136 a f. Vgl. weiter unten das Kapitel über den Intellekt.

[5]) Vgl. unsere Ausführungen über die Lehre vom Intellekt

die vernünftige, wie die sinnliche und vegetative Form aus der thätigen Intelligenz unmittelbar in den Körper einfließt und daher in keinem ihrer Teile einer Eduktion aus dem Zeugungsstoff bedarf[1]). Von diesen drei Ansichten kann also wohl schwerlich mit Recht behauptet werden, daß sie untereinander übereinstimmen. Indessen haben wir immerhin zu berücksichtigen, daß Albert dieser irrigen Ansicht in *De animalibus* Ausdruck giebt, wo er noch nicht, wie in der *Summa de homine*, über die wirkliche Ansicht des Avicenna orientiert ist[2]). Weniger zu entschuldigen ist dagegen, daß er behauptet, mit Averroës übereinzustimmen. Was die Frage betrifft, welchem seiner arabischen Lehrer er sich in seiner Entwicklung über die Entstehung der vernünftigen Seele am meisten anschließt, so dürfte dies Alfarabi und Avicenna sein, während er sich, wie bereits bemerkt, hinsichtlich des Ursprungs der vegetativen und sinnlichen Seele an Averroës anlehnt.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß wir an dieser Stelle seine Ausführungen über die Entstehung der vernünftigen Seele noch keineswegs erschöpfend mitgeteilt haben, sondern hier nur vorläufig abbrechen müssen. Unser mittelalterlicher Lehrer handelt über diesen Gegenstand nämlich keineswegs nur als Peripatetiker, sondern entwickelt und verteidigt den hier vertretenen Standpunkt des Creatianismus auch als augustinischer Theologe mit den Waffen der Philosophie. Auf die diesbezüglichen Auseinandersetzungen werden wir im dritten Hauptabschnitt unserer Schrift, welcher die augustinischen Elemente in der Psychologie Alberts behandelt, einzugehen haben.

Die sinnliche und die vernünftige Seele.

Hinsichtlich der Einteilung der eigentlichen Seelenvermögen, die wir dem Folgenden zu Grunde legen, ist zu bemerken, daß wir nach dem Beispiele Alberts zuerst die wahrnehmenden Kräfte der sinnlichen Seele und im Anschluß hieran die „Eigentümlichkeiten" *(proprietates animae sensibilis)* derselben, die Zu-

[1]) Vgl. S. 72 f.
[2]) Vgl. S. 64. 72.

stände des Schlafes und Wachens, sowie des Traumes behandeln, darauf das Erkennen der vernünftigen Seele darstellen und alsdann noch das hinzufügen wollen, was Albert als Aristoteliker bezüglich des Strebevermögens sagt; wir werden daher in diesem Zusammenhange nicht über das liberum arbitrium zu sprechen haben, da dies zu jenen Vermögen gehört, die, wie er selbst erklärt, von den Philosophen nur selten, häufig dagegen von den Theologen erwähnt würden [1]).

Die Kräfte der sinnlichen Wahrnehmung.

Die wahrnehmenden Kräfte der sinnlichen Seele scheidet Albert nach peripatetischem [2]) Muster in äußere *(vires apprehensivae deforis)* und innere *(vires appr. deintus)*. Zu den äußeren rechnet er in der *Summa de homine* [3]) im Gegensatz zu Aristoteles [4]) nicht nur die Einzelsinne *(sensus proprii)*, sondern auch den Gemeinsinn *(sensus communis)*.

Die äußeren Sinne.
Die äußere Wahrnehmung.

Bevor wir der Lehre Alberts betreffend die Thätigkeit der einzelnen Sinne näher treten, werden wir in Kürze zu entwickeln haben, in welcher Weise er das Problem der sinnlichen Wahrnehmung selbst erklärt.

Albert folgt hier zumeist seinen arabischen Lehrern. Indessen kommt es auch vor, daß er da, wo diese von der ursprünglichen aristotelischen Lehre [5]) abweichen, die letztere ihnen selbst gegenüber auf das nachdrücklichste vertritt.

Wie Aristoteles, so unterscheidet auch Albert scharf zwischen dem Sinn als dem Subjekt und dem ihm eigentümlichen Objekt. Daß letzteres das Subjekt affizieren kann, wird

[1]) S. de hom. q. 67. p. 306 a.

[2]) Vgl. David Kaufmann, Die Sinne. Beitr. z. Gesch. der Physiol. und Psychol. im M.-A. S. 45.

[3]) Q. 18. p. 89 b.

[4]) S. den Anfang des Kapitels über den Gemeinsinn.

[5]) Vgl. Clemens Baeumker, Des Aristoteles Lehre von den äußeren und inneren Sinnesvermögen. Leipzig, 1877. S. 10 ff. Außerdem vgl. über die aristotelische Lehre vom sinnlichen Wahrnehmen Zeller, a. a. O. II, 2. S. 533; desgl. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 21 ff.

durch die Annahme eines **Mediums** ermöglicht, welches den Zusammenhang zwischen beiden herstellt.

Die Empfindung stellt ein Leiden dar, insofern der Sinn die Form des wahrnehmbaren Außendings aufnimmt, jedes Aufnehmen aber ein Leiden ist. Der Sinn ist daher eine durchaus passive Potenz [1]). Durch diese Bestimmung ist ein wichtiger Unterschied zwischen der intellektuellen und der sinnlichen Erkenntnis bedingt. Bei jener giebt der intellectus agens den Anstoß; bei dieser dagegen ist es der betreffende Gegenstand, welcher die Empfindung veranlaßt. Aus sich heraus vermag der Sinn es nicht, seine Funktion auszuüben, weil diese allein nur darin besteht, das Abbild des betreffenden sinnlichen Objektes, insofern dieses gegenwärtig ist, aufzunehmen [2]). Es ist also nicht etwa der betreffende Gegenstand selbst seinem materiellen Sein nach als im Sinnesorgan in irgend welcher Weise vorhanden zu denken, sondern nur sein immaterielles Abbild „der Vorstellungsinhalt" *(intentio)* [3]).

Was letzteren Terminus anlangt, so will Albert hier zwischen den Begriffen *intentio* und *forma* unterschieden wissen. Die *forma* gilt ihm hier als Teil der aus Form und Materie zusammengesetzten Substanz, als dasjenige, was dieser das Sein verleiht; die *intentio* bedeutet ihm den Vorstellungsinhalt, das Abbild des Ganzen, dasjenige, was uns von dem Gegenstande in Kenntnis setzt [4]). Um Mißverständnissen vorzubeugen, ist indes zu bemerken, daß Albert nirgends diesen Unterschied selbst beobachtet [5]). Die *forma sensibilis* hat vielmehr in seinen Darstellungen stets die Bedeutung von *intentio*.

Was das unkörperliche Sein des Objekts im Medium und im Organ anlangt, so bezeichnet Albert des genaueren im Anschluß an **Averroës** [6]) dieses als spirituelles Sein. Obgleich er

---

[1]) De an. l. II. t. 3. c. 1. p. 70 a. Vgl. Arist. II, 5. p. 416 b 33 ff.

[2]) De an. a. a. O. p. 70 a ff. S. de hom. q. 32. a. 1. p. 161 a f.

[3]) De an. a. a. O. c. 4. p. 74 a f. S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 165 b.

[4]) De an. a. a. O. p. 74 b.

[5]) Vgl. De an. a. a. O. z. B. kurz vorher c. 1. p. 70 a: et cum sensus non sentiat nisi recipiens „formam sensibilem" . . .

[6]) De an. T. C. II, 5. n. 97: et sicut color habet duplex esse, secundum esse in corpore colorato et hoc esse corporale et esse in diaphano et hoc

auch das esse spirituale als esse immateriale auffaßt, so ist jedoch dieser Ausdruck mit Absicht gewählt, da er durch ihn einerseits auf das immaterielle Sein des Objekts hinweisen will und dieses doch andererseits wieder von dem eigentlichen esse immateriale zu unterscheiden und so auf die physikalische Veränderung, welche das seinem spirituellen Sein nach in Objekt und Medium vorhandene Objekt hervorruft, hinzudeuten sucht [1]).

Der Vorstellungsinhalt oder die Form, wie Albert gewöhnlich sagt, ist bei der sinnlichen Wahrnehmung stets individuell, nicht universell, wie bei der intellektuellen Erkenntnis. Diese richtet sich auf das Allgemeine und Abstrakte, jene auf das Einzelne und Konkrete [2]).

Insofern der Sinn die von ihrem materiellen Substrat losgelöste Form aufnimmt, erfolgt eine qualitative Veränderung (alteratio, ἀλλοίωσις) desselben [3]). Diese bedeutet für ihn indes nicht ein reales Anderswerden, nicht die Vernichtung eines Zustandes durch einen entgegengesetzten, sondern nur die Erhaltung des potentiell Seienden durch das aktuell Seiende, die Überführung aus der Privation in den Habitus, aus der Potentialität in die Aktualität. Der potentiell Denkende wird ebensowenig ein anderer, wenn er aktuell denkt, wie der Baumeister, wenn er baut [4]). Die Aktualität des Wahrgenommenen und des Wahrnehmenden, des Subjekts und des Objekts ist dieselbe. Die Aktualität des Schallenden (actus sonantis), „die Schallung" (sonatio) z. B. existiert in dem potentiell Schallenden, in gleicher

esse spirituale. Vgl. a. a. O. n. 60. 67. 76. Es ist demnach das esse spirituale, das Sein der forma sensibilis in Medium und Organ, gleichbedeutend mit esse formale oder intentionale.

[1]) S. de hom. q. 20. a. 5. p. 115 b.

[2]) De an. a. a. O. c. 3. p. 73 a f. Vgl. Arist. De an. 2, 5. p. 417 b 22 f.

[3]) Albert unterscheidet De an. l. I. t. 2. c. 5. p. 20 a nach Arist. De an. I, 3. p. 406 a 12 (die zahlreichen sonstigen Belege s. bei Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 389. Anm. 2) viererlei Veränderungen: die Ortsveränderung (loci mutatio, φορά), die qualitative Veränderung (alteratio, ἀλλοίωσις), die quantitative Veränderung, und zwar Abnahme (diminutio, φθίσις) und Zunahme (augmentum, αὔξησις).

[4]) De an. a. a. O. c. 2. p. 72 b. S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 162 a. Nach Arist. De an. II, 5. p. 417 b 1 ff.

Weise aber auch der Ton potentiell im Gehör. Der aktuelle Schall und das aktuelle Gehör fallen unmittelbar zusammen, ihrem Sein nach aber unterscheiden sie sich, weil sie ihrer Potenz nach in verschiedenen Substraten enthalten sind. Das Gleiche ist bei Subjekt und Objekt der übrigen sinnlichen Wahrnehmungen der Fall [1]).

Was die Objekte der verschiedenen Sinnesthätigkeiten selbst anlangt, so hat man solche zu unterscheiden, welche „an sich" („per se") und solche, welche „accidentell" (per accidens) wahrgenommen werden. „An sich" wird dasjenige erfaßt, was durch die ihm eigentümliche Natur und Wesenheit die Ursache einer Veränderung des Sinnes ist. Dies kann zweierlei sein: einmal das einem jeden Sinn spezifische Objekt (sensatum proprium), insofern die Farbe nur den Gesichtssinn, der Ton den Gehörssinn u. s. w. verändert, dann die sog. gemeinsamen Objekte (sensata communia), Bewegung, Stillstand, Zahl, Figur und Ausdehnung. „Gemeinsam" heißen letztere, weil sie nicht, wie die spezifischen Objekte, einem bestimmten Sinn angehören, sondern weil ein jedes derselben nicht nur von einem einzigen Sinn erfaßt wird, Bewegung, Ruhe und Zahl vielmehr von allen, Ausdehnung und Gestalt durch Tast- und Gesichtssinn. Mit dem eigentümlichen Objekt wird das Gemeinsame gleichfalls per se wahrgenommen, insofern jenes mit diesem unmittelbar verbunden ist und es als seinen Träger hat; denn mit der Farbe des Gegenstandes wird auch zugleich dessen Ausdehnung, Gestalt u. s. w. erfaßt. [2]). Außerdem aber werden von jedem Sinne mit dem spezifischen und gemeinsamen Objekt zugleich auch die sinnlichen Qualitäten, die zur Objektsphäre der übrigen Sinne gehören, aufgenommen, insofern sie mit jenen ein und denselben Gegenstand zum Träger haben. Diese Wahrnehmung ist indessen nur eine accidentelle, da das Vorstellungsbild z. B. des mit dem Weißen verbundenen Süßen

---

[1]) De an. l. II. t. 4. c. 9. p. 117 b f. Vgl. Arist. a. a. O. III, 1. p. 425 b 26 f.

[2]) Bezüglich der Frage, wieso das sensatum proprium sowohl, wie auch das sensatum commune per se aufgefaßt werden kann, vgl. das Kapitel über den Gemeinsinn.

sich dem Gesichtssinn nicht an sich einprägt, sondern ihm nur durch seine Verbindung mit dem Weißen zukommt [1]).

Was die Medien anlangt, durch welche die Übertragung der Form ohne die Materie möglich ist, so sind diese, wie wir noch bei Untersuchung der einzelnen Sinne näher hören werden, Luft und Wasser für den Gesichts-, Gehörs- und Geruchssinn, die Zunge und die Haut dagegen für den Geschmacks- und Tastsinn.

Was die prinzipiellen Fragen des Problems der Empfindung anlangt, die in späterer Zeit zu Controversen Anlaß gaben, so verficht Albert auch hier gleichfalls den rein aristotelischen Standpunkt. Die Frage, ob die Abbilder des sinnlich Wahrnehmbaren durch ein und dieselbe Kraft den Sinnen von den äußeren Gegenständen her zugeführt werden, wie etwa das Intelligible durch den intellectus agens zum intellectus possibilis hinbewegt wird, wurde nach Albert von den arabischen Peripatetikern und den Früheren eifrig diskutiert und fand bei ihnen eine von der ursprünglichen aristotelischen Ansicht abweichende Lösung. Albert berichtet, daß Averroës diese Frage wohl berühre, sie aber nicht beantworte [2]). Durch die Annahme, daß alles Wahrnehmbare, insofern es sich in den Sinnen befindet, in der Hinsicht übereinstimme, daß es nicht stofflich, sondern spirituell und intentionell sei, wären andere zu dem Resultat gekommen, daß diese allem Wahrnehmbaren eigentümliche Eigenschaft von einer einzigen Ursache herrühre [3]). Einige unter ihnen (wer diese sind, giebt Albert nicht näher an) hätten diese Kraft dem Licht, wieder andere dagegen, wie Avicenna und Alfarabi, der Seele selbst zugeschrieben, indem sie (im Gegensatz zu Aristoteles) [4]) den Sinn für eine aktive, nicht aber

[1]) De an. l. II. t. 3. c. 5. p. 75 f; t. 4. c. 6. p. 113 b f. Vgl. Arist. De an. II, 6. p. 418 a 7—25; III, 1. p. 425 a 14 ff.

[2]) Diese Angabe ist nur zum Teil richtig. Averroës postuliert wohl eine von dem Sinnlichen selbst verschiedene bewegende Kraft nach Analogie der intellectuellen Erkenntnis; spricht sich jedoch über das Wesen derselben nicht näher aus. Er sagt nur im Comm. zu De an. l. II. n. 60.: et cum ita sit, necesse est ponere motorem extrinsecum in sensibus alium a sensibilibus, sicut fuit necesse in intellectu.

[3]) S. hierzu und zum Folgenden De an. a. a. O. q. 76 a ff.

[4]) Vgl. Arist. II, 5. p. 416 b 33 ff.

eine passive Potenz hielten [1]). Bei der Kritik [2]) dieser Ansichten geht Albert von dem aristotelischen Standpunkt aus, daß es das Außending ist, welches den Sinn erregt. Er weist sowohl diejenigen Punkte ihrer Lehre, in denen beide Parteien übereinstimmen, wie auch diejenigen, in denen sie sich trennen, zurück. Er hält ihnen entgegen, daß jenes spirituelle Sein der verschiedenen sinnlichen Formen nur in äquivokem Sinne als dasselbe bezeichnet werden könne, da die Affizierung des Mediums und des Organs bei den einzelnen wahrnehmbaren Objekten in ganz verschiedener Weise erfolge. Die Form des Wahrgenommenen erzeuge sich ihrem sinnfälligen Sein nach vielmehr selbst [3]). Die Frage, woher diese Fähigkeit aber herrührt, zu beantworten, bedeutet ihm dasselbe, wie den Nachweis dafür zu erbringen, daß das Licht leuchtet. Er weist ferner jene Ansicht als lächerlich zurück, nach der das Licht die bewegende Kraft sei [4]). Vorsichtig tritt Albert indes der zweiten Erklärung entgegen, welche das Wahrnehmen von der Seele ausgehen läßt und den Sinn als aktive Potenz auffaßt. Er erwähnt hier, daß Plato, Augustin und viele andere große Männer diese Lehre verträten. Bescheiden, aber bestimmt erklärt er ihnen gegenüber: „Ohne Präjudiz erkläre ich gleichwohl, entweder verstehe ich sie nicht, oder sie haben selbst Unrichtiges gesagt“ [5]). Jene sinnliche Kraft der Seele, die heraustritt und den sinnfälligen Objekten sich gleichsam auflagert [6]), wie sie annehmen, könne nicht anders gedacht werden, als die Anziehungskraft des Magneten, die von diesem nach dem Eisen ausgeht. In der That habe denn auch Plato [7]), wie Albert bemerkt, den Augen eine derartig fascinierende Fähigkeit beigelegt [8]).

Es ist noch zu erwähnen, daß Albert im dritten Traktat

---

[1]) A. a. O. p. 76b. 77a.

[2]) A. a. O. p. 77a f.

[3]) S. hierzu außer a. a. O. noch S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 161a f.

[4]) De an. a. a. O. p. 77b.

[5]) De an. a. a. O. p. 78a.

[6]) Statt supponere se sensibus ist vermutlich a. a. O. zu setzen: sensibilibus.

[7]) S. Timaeus 45 B—C.

[8]) A. a. O. p. 78a.

des liber *De sensu et sensato* ganz im Anschluß an die einschlägigen Kapitel der gleichnamigen aristotelischen Schrift die Anschauung zurückweist, welche sich als Konsequenz der Lehre der Atomiker für die Theorie des Erkennens ergiebt [1]), ferner die Fragen behandelt, ob das sinnlich Wahrnehmbare augenblicklich zum Sinn gelangt oder vorher erst in das Medium kommt [2]), und ob und wie es möglich ist, zwei Gegenstände zur gleichen Zeit wahrzunehmen [3]). An die Erörterung des letzten Problems schließt sich eine Kritik der dem Standpunkt des Aristoteles bezw. der seinem eigenen entgegengesetzten Ansicht [4]). Wie Albert sich zu diesen letzten beiden Fragen stellt, werden wir sowohl bei der Theorie des Sehens, wie bei der Lehre vom sensus communis zu entwickeln haben.

Im Anschluß an diese einleitenden Vorbemerkungen möge noch gestattet sein, das nachfolgender Darstellung zu Grunde gelegte Material kurz anzugeben. In Betracht kommen die *Summa de homine, De anima, De sensu et sensibili* und *De apprehensione.* Wir werden in erster Linie indes die *Summa de homine* heranzuziehen haben, da diese den Gegenstand nach allen Richtungen hin, am abgeschlossensten und verhältnismäßig am freiesten behandelt, während in *De anima*, abgesehen von den Digressionen, und in *De sensu et sensibile* zumeist nur die aristotelischen Ansichten kommentiert wiedergegeben werden.

Einteilung der äußeren Sinne.

Die Einteilung der äußeren Sinne kann nach Albert [5]) in doppelter Hinsicht erfolgen, einmal nach dem Grade der Wichtigkeit der einzelnen Vermögen und nach dem ihrer Erkenntnisfähigkeit. Nach dem ersten Einteilungsprinzip [6]) nehmen der Tastsinn und der Geschmack (insofern dieser in gewisser Beziehung ebenfalls Tastsinn ist) die erste Stelle ein; denn des er-

---

[1]) De sensu t. 3. t. 1. p. 41 f.
[2]) A. a. O. c. 2. p. 43 f.
[3]) A. a. O. c. 3. p. 45 b f; c. 5. p. 49 f; c. 6. p. 50.
[4]) A. a. O. c. 4. p. 48; c. 5. p. 49.
[5]) S. zum Folgenden S. de hom. q. 18. a. 2. p. 91 a – b.
[6]) S. außer a. a. O. De sensu t. 1. c. 1. p. 2 a f.

steren bedarf jedes Lebewesen, um zu leben (propter esse), der übrigen nur, um gut zu leben (propter bene esse), fügt Albert in Berufung auf Aristoteles [1]) hinzu. Es folgt alsdann der Geruchssinn, der dem Tier in der Beschaffung der Nahrung behilflich ist, dem Menschen aber auch rein angenehme Empfindungen z. B. die der Blumendüfte bereitet [2]); hierauf der Gehörs- und endlich der Gesichtssinn. Die andere Einteilung gestaltet sich folgendermaßen: der höchste Grad in der Entwicklung der sinnlichen Erkenntnisfähigkeit ist dem Gesichtssinn eigen [3]); es folgt das Gehör, der Geruch, der Geschmack und endlich das Gefühl. Albert erwähnt, daß die erste Einteilung von Avicenna [4]), die zweite von Aristoteles [5]), von Joannes Damascenus [6]) und Nemesius [7]) gebraucht wird. Er selbst legt ebenfalls die letztere seiner Darstellung zu Grunde.

Albert versucht auch den Nachweis zu führen, daß es nicht mehr als fünf Sinne giebt, indem er zuerst den Beweis des Aristoteles [8]) erklärt und dann selbst einen solchen zu geben sucht. Es muß indes hierbei bemerkt werden, daß aus seinem eigenen Beweise, auf den weiter einzugehen keinen Wert hat, auch die Existenz jeder beliebigen Anzahl von Sinnen sich mit demselben Recht, wie die Fünfzahl, ableiten läßt [9]).

---

[1]) De an. II, 3. p. 415 a 3 ff; III, 13. p. 435 b 19. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2. S. 339. Anm. 3. Baeumker, a. a. O. S. 3. Anm 2.

[2]) Nach Arist. De sensu, 5. p. 444 a 28 f.

[3]) Nach Arist. Metaph. I, 1. p. 980 b 23.

[4]) A. a. O. II, 3. fol. 11v b ff.

[5]) Vgl. De an. II, 7—11. Dieser Anordnung folgt auch Alfarabi (Dieterici, a. a. O. S. 121). Kaufmann bemerkt (a. a. O. S. 44. Anm. 23), daß die lauteren Brüder die Reihe der Sinne mit dem Gehör zu eröffnen pflegten. Dem gegenüber ist zu betonen, daß wir häufiger noch die aristotelische Anordnung bei ihnen antreffen. Vgl. Dieterici, Microcosmus. S. 94. Anthropologie. S. 25 f.

[6]) De fide orthodoxa l. II. c. 18. Migne P. Gr. tom. 94. col. 933 f.

[7]) Die Voraussetzung, daß, wie sonst, so auch in diesem Punkte Joannes Damascenus mit Nemesius übereinstimmt, veranlaßt Albert wohl zu obiger irrtümlicher Annahme. Nemesius behandelt (a. a. O. c. 7 bis 11. col. 637 ff.) die Sinne in folgender Reihenfolge: Gesicht, Gefühl, Geschmack, Gehör, Geruch.

[8]) De an. III, 1. Vgl. Zeller, II, 2 [3]. S. 537. Anm. 3.

[9]) S. de hom. q. 32. a. 4. p. 166 f.

Der Gesichtssinn.

Albert weist die Annahme der voraristotelischen Philosophen[1]), daß das Auge aus Feuer besteht, zurück[2]), und erklärt im Anschluß an Aristoteles[3]) und die Araber, von

[1]) Eine Ausnahme macht Demokrit, der, wie Albert (De sensu t. 1. c. 13. p. 17 f. nach Arist. De sensu 2. p. 438 a 5) erwähnt, die Wassernatur des Auges richtig erkannt hat. S. Theophr. De sensu 50 ff. E. Wilde, Geschichte der Optik. I. Teil. Berlin. 1898. S. 7. Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 110. Hinsichtlich seiner Theorie des Sehens wird er dagegen von Albert angegriffen. — Unter den Gegnern, welche das Auge feuriger Natur sein ließen, sind Empedokles und Plato gemeint. Nach Empedokles ist das Auge mit einer Laterne zu vergleichen, in deren Innerstem (gemeint ist wohl die Krystalllinse) er das Feuer vorhanden sein läßt; zwischen diesem und der äußeren Haut des Auges soll sich Wasser befinden. Vgl. Siebeck, a. a. O. S. 108. — Auch Plato lehrt, daß sich im Auge eine besondere Art des Feuers befindet, das nicht brennt, wohl aber ein mildes, tagähnliches Licht erzeugen kann. S. Timaeus 45 B–C: *τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα ξυνετεκτήναντο ὄμματα, τοιᾷδε ἐνδήσαντες αἰτίᾳ. τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν καίειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἥμερον, οἰκεῖον ἑκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι. τὸ γὰρ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφὸν ὂν τούτου πῦρ εἰλικρινὲς ἐποίησαν διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν λεῖον καὶ πυκνὸν ὅλον μέν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον ξυμπιλήσαντες τῶν ὀμμάτων, ὥστε τὸ μὲν ἄλλο ὅσον παχύτερον στέγειν πᾶν τὸ τοιοῦτον δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν.* Vgl. Siebeck, a. a. O. S. 212. Wilde, a. a. O. S. 27. Die Ansicht des Empedokles und Plato fand außer in Aristoteles insbesondere in dessen Schüler Alexander von Aphrodisias einen energischen Gegner. Vgl. Joh. Zahlfleisch, Die Polemik Alexanders v. Aphr. geg. die verschied. Theorien des Sehens. Arch. f. Gesch. d. Philos. IX, 157 ff.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 94 b De sensu t. 1. c. 3. p. 3 f. Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 48. Anm. 5. Die Erscheinung, daß das Auge manchmal im Dunklen leuchtet, ist nach Albert kein Beweis für die Ansicht der Gegner, daß aus diesem Umstande auf die Feuernatur des Auges zu schließen sei. Er selbst erklärt sie (De sensu t. 1. c. 4. p. 4. im Anschluß an Arist. De sensu a. a. O.) in folgender Weise: Dem Schwarzen in der Pupille kommt vorzugsweise die Eigenschaft der Glätte zu. Alles Glatte aber besitzt, insofern es vorherrschend durch das Feuchte determiniert ist, eine gewisse Leuchtkraft in sich. Wird das Auge rasch bewegt, d. h. aus einer Lage in die andere gebracht, so wird durch die Schnelligkeit dieser Bewegung jenes Leuchtende in ihm sichtbar

[3]) De sensu a. a. O. p. 437 a 20 ff. Vgl. Baeumker a. a. O.

denen er hier **Alfarabi**[1]) und **Avicenna**[2]) zitiert, das Wasser für das eigentliche sehkräftige Element im Auge[3]). Und zwar herrscht das Wasser, wie er des näheren auseinandersetzt, in demjenigen Teil, in welchem die äußere Einwirkung (impressio) stattfindet, d. h. nach der Außenseite hin vor. Er unterscheidet, wie die Araber[4]) auf die galenischen Ausführungen über den Bau des Auges zurückgehend, eine dreifache Flüssigkeit im Auge, die Krystall-, Glas- und Eiweißfeuchtigkeit[5]). Die erstere findet sich in der Pupille (in acie) und heißt wegen ihrer Klarheit *humor crystallinus (τὸ κρυσταλλοειδὲς ὑγρόν)* oder wegen der Kälte[6]), die in ihrer Komplexion vorherrscht, *humor glacialis* oder *grandinosus*[7]); gedacht ist hier an die Linse. Hinter ihr

[1]) S. de hom. q. 19. p. 93 a: **Alpharabius** in suo libro *De sensu et sensato* dicit sic: instrumentum virtutis visibilis est oculus et in isto instrumento dominatur aqua, quae est substantia diaphana, ut fiat talis, quod in eo describantur formae sensibilium ut in speculo; et ideo pars glacialis est valde clara et alba.

[2]) A. a. O.: dicit **Avicenna** in suo libro *De animalibus*: dico, quod visus exigit humiditatem claram, quae respiciat impressiones.

[3]) S. de hom. a. a. O. De apprehens. II. n. 6. p. 6 a f.

[4]) Vgl. **Kaufmann**, a. a. O. S. 94 ff.

[5]) S. hierzu und zum Folg. De animal. l. I. t. 2. c. 7. p. 30 b f. S. de hom. a. a. O. p. 93 a f; hier spricht Albert allerdings zunächst nur von einem duplex humor im Auge, erwähnt aber gleichwohl auch das albumen. Er geht somit in der Kenntnis der dreifachen Augenflüssigkeit im Anschluß an die arabischen Ärzte über **Aristoteles** hinaus. Dieser kennt nur die Flüssigkeit der *κόρη*, d. h. des im Innern des Auges gelegenen Lichtbrechapparates, dessen wahre Bedeutung ihm allerdings verborgen war. Vgl. **Baeumker**, a. a. O. S. 48. 49. Anm. Bezüglich der Anatomie des Auges bei **Aristoteles** vgl. **Philippson**, *ὕλη ἀνθρωπίνη*. S. 213 f. **Magnus**, Gesch. des grauen Stars. Leipz. 1876. S. 18 f. Die Anatomie des Auges bei den Griechen und Römern. Leipz. 1878. S. 16 f.

[6]) S. de hom. q. 19. p. 93 a. Im Anschluß an die Bemerkung des **Aristoteles** a. a. O. p. 438 a 22: *καὶ διὰ τοῦτο τοῦ σώματος ἀρριγότατον ὁ ὀφθαλμός ἐστιν· οὐδεὶς γάρ πω τὸ ἐντὸς τῶν βλεφάρων ἐρρίγωσεν*, fügt Albert a. a. O. hinzu, daß das Auge, wenn es seine Komplexion beibehalten soll, nicht kälter werden darf. Wird es über Gebühr der Kälte ausgesetzt, z. B. wenn man im Schnee oder auf dem Eise lange geht, so sehe man alles schwarz; es entstehe die „Dunkelheit des Sehens“ (obscuritas visus). De animal. a. a. O. p. 30 b leitet er hingegen von der dieser Flüssigkeit eigenen **Klarheit** den Terminus humor glacialis ab.

[7]) Von grando, der Hagel, abgeleitet. Auch **Abraham ibn Daûd** spricht von dem „dem Hagel ähnlichen Glaskörper“ (Emuna rama p. 28.

liegt die zweite Flüssigkeit, der *humor vitreus (τὸ ὑαλοειδὲς ὑγρόν)*; gemeint ist der Krystallkörper. Diese kommt aus den Adern und hat daher eine rötliche Farbe. Sie ernährt die Krystallfeuchtigkeit [1]) und besitzt durch ihre Übereinstimmung mit letzterer die ihr eigene Klarheit. Es geht hieraus hervor, daß Albert mit der zweiten Flüssigkeit thatsächlich den Krystallkörper meint. Aus dem Blut, das bei ihrer Entstehung noch übrig bleibt, bildet sich eine eiweißartige Flüssigkeit, *albumen*, auch *humor albugineus* [2]) genannt, die wie ein Schild vor dem humor crystallinus liegt; hier handelt es sich um unser Kammerwasser.

Die Feuchtigkeiten sind von sieben Häuten (tunicae) oder Netzen (retia) umgeben, von denen ein Teil, nämlich die vor der Krystallfeuchtigkeit befindlichen, durchsichtig sind, so daß Farbe und Licht durch sie hindurch auf die sie aufnehmende Krystallfeuchtigkeit einwirken können [3]). Es sind dies des näheren [4]): Erstens die *retina (ἀμφιβληστροειδής)* [5]), welche im hinteren Teil des Auges liegt und aus dem von Nerven und Arterien gebildeten Sehnerv entspringt. Zweitens diejenige Hülle, welche aus der weichen Hirnhaut, der *pia mater*, hervorgeht

Übersetzung Weils S. 36. Vgl. dagegen Kaufmann, Die Sinne. S. 96 Anm. 24). Alle drei Termini finden wir auch bei Averroës angegeben. Colliget II, 15: Et apparet, quod proprium instrumentum illius sensus sit humiditas rotunda, quae vocatur *crystallina* vel *glacialis* . . . Et cum devexitate modica non est nisi ut recipiat a *grandinosa*.

[1]) Vgl. Averroës, a. a. O.: vitrea humiditas fuit facta ad nutriendum hanc humiditatem per viam rorationis. Et hoc fuit propterea quia natura sanguinis est remota a natura huius humiditatis.

[2]) Bei Alhacen (Opt. I. c. 4. n. 4, ed. Risner, Basileae 1572, p. 4) und Witelo (Perspect. III 4, ed. Risner p. 86; vgl. Beiträge III 2, S. 132) humor albugineus genannt, von Averroës (a. a. O.) humiditas albuginea.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 93 b.

[4]) S. zum Folg. über die sieben Häute des Auges De animal. l. I. t. 2. c. 7. p. 31 b. Vgl. a. a. O. p. 31 a. S. de hom. a. a. O.

[5]) Daß Galen bei seiner Bezeichnung nicht an ein Fischernetz, sondern nur an die „hautartige Umhüllung der Augenfeuchtigkeiten" gedacht habe, sucht Hirsch. Gesch. der Ophthalmologie, S. 269 u. 2 (in Graefe-Saemisch, Handb. der ges. Augenheilkunde, Bd. VII) zu zeigen. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 89. Anm. 17. Albert bemerkt: terminus, ad quem pervenit vitreus humor, est apud telam, quae dicitur aranea sive rete, quae comprehendit sicut rete araneae comprehendet venationem, et ideo vocatur aranea tunica et alio nomine dicitur retina.

und zur Ernährung der ihr auflagernden Hüllen, zunächst der Retina, dient[1]). Albert nennt sie die *secundina (χοριειδής)*[2]); gemeint ist die Chorioidea. Als dritte Hülle wird erwähnt eine solche, welche von hinten die Feuchtigkeiten des Auges umschließt und von der harten Hirnhaut, der dura mater, herkommt; sie heiße *scliros (σκληρός)*[3]), demnach ist unsere Sklerotica gemeint. Vorn im Augapfel liegt von der ersten hinteren Hülle (der Retina) herstammend ein Häutchen, welches speciell[4]) als *aranea* von einigen — nämlich von den Arabern[5]) — genannt werde; gedacht ist an die vordere Linsenkapsel. Es kommt dann fünftens die *uvea (ῥαγοειδής)*, die aus der secundina entspringt, d. h. die Iris. Sie liegt um die Pupille als ein schwarzer oder bläulicher Umkreis und dient als farbiger Schirm, um die Sehkraft zu sammeln[6]). Die sechste Hülle ist die *cornea (κερατοειδής)*, die aus den Resten der hinteren Haut d. h. der Sklerotica hervorgehen soll, und die siebente die *coniunctiva (ἐπιπεφυκός)*,

[1]) Vgl. Averr. a. a. O.: Sed tunica, quae dicitur ferina (a. l. secundina) fuit facta ad nutriendum dictam retinam per venas, quae sunt in ea.

[2]) Mit χόριον bezeichnete Aristoteles die heutige Hülle, welche die Frucht im Mutterleibe umschließt und ihr bei der Geburt folgt, die Nachgeburt. Da die Chorioidea die Sklerotica umschließt und so im Auge die nämliche Rolle spielt, wie das χόριον beim Embryo, erklärt sich der galenische Ausdruck χοριειδής. Dem entsprechend bildeten die Lateiner von secundae = Nachgeburt secundina. Wie Kaufmann (a. a. O. S. 88. Anm. 16) angiebt, kannte sie vor Gerhard von Cremona, dem sie Hyrtl zuschreibe, Constantinus Afr.: haec autem tunica vocatur secundina sicut et mater pia, unde processit, est vocata.

[3]) Jammy druckt De animal. a. a. O. p. 31 b fälschlich „seliros". Vgl. Constant. De comm. loc. med. III, 13: grossa fuit necessaria, ut et oculum ligaret, et ab osse eum defenderet. Vocatur autem sclyros.

[4]) Albert gebraucht nämlich auch diesen Terminus statt retina (vgl. S. 98. Anm. 5).

[5]) Bei Galen findet sich ein dem latein. aranea entsprechender griech. Terminus noch nicht. Gleichwohl dürften den Arabern (cf. Averr. a. a. O.) doch zur Prägung des betreffenden arabischen Wortes seine Ausführungen den Anlaß gegeben haben. Er sagt De usu part. l. X. c. 6 (III, 787. ed. Kühn): ὁ δ' ἴδιος αὐτοῦ χιτὼν . . . καὶ τῶν λεπτῶν ἀραχνίων λεπτοτερός ἐστι καὶ λευκότερος.

[6]) Die Erscheinung, daß, wer lange in zu große Helligkeit geblickt, hierauf nicht gleich gut sieht, leitet Albert daher ab, daß die Sehkraft sich nicht wieder gesammelt hat.

welche von der unter der Haut gelegenen Schicht (oritur a pelle subcutanea), die im äußeren Teil des Sitzes des Auges sich befindet, liegt [1]). Hiermit ist indessen nicht die die vordere Fläche des Auges und die hintere die Lider überziehende Bindehaut gemeint, welche unsere moderne Anatomie als coniunctiva bezeichnet, sondern es handelt sich vielmehr um unsere tunica vaginalis bulbi oder eine nicht näher festzustellende Verbindung dieser mit unserer conjunctiva; sie setzt die die Orbita auskleidende Beinhaut, die den vorderen Augapfel bis zum Corneo-Skleralrand überzieht, fort und verwächst da, wo das Weiße im Auge aufhört, mit der Sklerotica [2]). Zum Schutze des Auges dienen die Augenlider (palpebrae) und die Augenbrauen (supercilia). Vollendet wird das Sehen durch den spiritus visibilis, der von dem inneren Teil des Gehirns durch die hohlen Sehnerven herabgetragen wird. Da dieser der klarste und feinste unter den spiritus sensibiles ist, so macht sich auch durch ihn jegliche Störung im Gehirn nach außen hin am ehesten geltend [3]).

---

[1]) Albert bemerkt noch De animal. a. a. O. p. 31 b bez. der coniunctiva: Tertia vero est comprehendens lacertum, per quem pupilla movetur; et haec est tota carne alba pingui, ut ex illa liniatur oculus et palpebra et prohibeat, ne exiccentur et haec tota tunica vocatur coniunctiva. Vgl. Constant. a. a. O.: Coniunctiva tunica subtilis est et alba in omnibus oculi lateribus solidata non operiens corneam, sed circumdans. Haec illa est albedo, quae videtur in oculo et exiens a panniculo, qui intercuteanus superpositus est craneo. Averroës a. a. O.: tunica fortis vocata coniunctiva fuit ad custodiendum oculum a duricie nervi et etiam ad ligandum oculum cum osse . . . Secundum iuvamentum coniunctivae fuit factum ad movendum secum musculum, qui movet oculum. — Während die Annahme, daß sich drei Flüssigkeiten im Auge befinden, unmittelbar auf Galen zurückgeht, sind es erst die Araber gewesen, welche auf die Siebenzahl der Häute hinwiesen; Galen nämlich zählt nur vier derselben auf. Er sagt Defin. med. 41 (XIX, 358): *Ὀφθαλμοί εἰσιν οἱ συνεστῶτες ἐκ τεσσάρων χιτώνων, ἀμφιβληστροειδοῦς, ῥαγοειδοῦς, κερατοειδοῦς καὶ ἐπιπεφυκότος. καὶ ὑγρῶν τριῶν, ὑαλοειδοῦς, κρυσταλλοειδοῦς καὶ ᾠοειδοῦς.* Indem es der systematisierenden Thätigkeit der Araber nicht entging, daß Galen noch andere Häute als jene vier nennt, und sie diese zusammenstellten, ergab sich ihnen, daß das Auge aus sieben Häuten besteht.

[2]) Kaufmann, a. a. O. S. 94. Vgl. Magnus, Anatomie des Auges. S. 50 f.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 93 b. De animal. a. a. O. c. 18. p. 54 a—b. — Dafür, daß eine Veränderung im Gehirn auf das Sehen einwirkt, zeigt Albert a. a. O. auf den Zornigen und Trunkenen. Bei diesen bringen die

Daß die beiden Sehnerven im Gehirn sich vereinigen, hat, wie Albert wiederum im Anschluß an seine arabischen Vorbilder [1]) ausführt, einen dreifachen Zweck: 1) Der in dem einen Nerven fließende Spiritus vermag nach dem anderen hinzufließen und ihn zu unterstützen. Daher kommt es, daß, wenn wir gelegentlich das eine Auge schließen, das andere noch den sonst zu diesem hingehenden Spiritus erhält, seine Sehkraft sich dann verstärkt und die Pupille (foramen uveae) sich erweitert. Es erklärt sich dadurch 2), daß wir die Gegenstände nur einfach sehen. Würden nicht zwei Nerven die Formen der Gegenstände aufnehmen und nach einem Bestimmungsorte hintragen, sodaß sie hier zusammenfallen, so sähen wir sie doppelt. Durch ihre Vereinigung wird 3) bewirkt, daß jeder Spiritus den anderen kräftigen und verstärken kann [2]).

Als Objekt des Sehens bezeichnet Albert die Farbe; als Medium gelten ihm Luft und Wasser, insofern diese durchsichtig sind. Ihr wirkliches Sein aber erhalten Farbe und Medium erst durch die Aktualität des Lichtes [3]). Es wird daher zunächst zu entwickeln sein, in welcher Weise Albert die Natur des letzteren bestimmt.

Auf das eingehendste beschäftigt er sich mit der Aufzählung und Kritik der verschiedenen Lichttheorien [4]) und verficht ihnen gegenüber seinen eigenen Standpunkt. Er führt vier Grundrichtungen an. Die erste geht nach Albert auf Demokrit zurück; dieser lehrte, daß sowohl die Lichtquelle (lux) ein durchsichtiger Körper ist, wie auch das ausgestrahlte Licht (lumen), welches in der Form unzähliger leuchtender Körper-

---

vom Herzen her aufsteigenden Dämpfe den spiritus aus seiner eigentlichen Bahn. Die Form wird daher doppelt aufgenommen: „et tunc unum apparet duo". Das „Doppeltsehen" behandelt Albert ausführlich De sensu t. 1. c. 11. p. 16.

[1]) S. Kaufmann, a. a. O. S. 101. Anm. 29.

[2]) De animal. a. a. O. p. 54 b.

[3]) Bezüglich der Terminologie ist zu erwähnen, daß Albert (De an. l. II. t. 3. c. 8. p. 81 a) nach dem Beispiel Avicennas (a. a. O. III, 1. fol. 15v b) mit lux das Licht als Lichtquelle, mit lumen das ausgestrahlte Licht bezeichnet.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 98 a. De an. l. II. t. 3. c. 9. p. 81 ff. Vgl. S. th. II. t. 11. q. 91. m. 1. p. 292 b. Sent. II. d. 3. a. 2. p. 173.

chen aus jenem beständig hervorfließt. Die Ansicht, daß das Licht körperlicher Natur ist, wurde in der Folgezeit, wie Albert berichtet, in zwiefacher Form vertreten. Die Schule des Demokrit lehrte, daß die kleinen Lichtkörperchen nach den transparenten [1]) Körpern fortwährend hinabfließen, sich überall mit ihren Teilen verbinden, sie erleuchten und, wenn sie auf bestimmte Körper fallen, die verschiedenen Farben derselben hervortreten lassen. Andere hingegen leugneten das reelle Vorhandensein der Farbe an sich und behaupteten, daß lediglich die Lichtatome die Farben erzeugten, insofern sie in verschiedener Lage, Ordnung und Gestalt auf die einzelnen Körper fielen [2]). Albert bemerkt noch, daß auch die Ansicht, daß das Licht körperlicher Natur ist, zu seiner Zeit noch Anhänger hatte. Und zwar glaubte man, daß das ausstrahlende mit dem ausgestrahlten Licht ein einziger Körper ist, weil es sich bald ausbreitet, bald aber wieder in sich zusammenzieht. Eine zweite Haupthypothese stellte das Licht als die substanzielle Form seines Trägers dar: die Vertreter dieser Anschauung lehrten, daß es alles dasjenige substantifiziert, was von dem Entstehenden und Vergänglichen substantiell wird. Einer dritten Ansicht zufolge ist es eine spirituelle Substanz, ein Mittleres zwischen dem Körperlichen und Unkörperlichen. Endlich wurde, wie Albert berichtet, von Avempace und seinen Anhängern angenommen, daß das Licht an sich nichts, sondern nur etwas die Farbe Begleitendes, die manifestatio oder evidentia coloris, ist [3]).

Nach der Meinung unseres Scholastikers werden diese Theorien der wahren Natur des Lichtes nicht gerecht [4]). Sich wörtlich an Aristoteles [5]) anschließend, erklärt er sich selbst

---

[1]) Unter einem transparenten Körper versteht Albert einen solchen, der das Licht durchläßt, also durchsichtig ist. Vgl. De an. a. a. O. c. 8. p. 80 b: Dicimus ergo, quod id quod est lucidum est aliquid; corpus enim est et corpus transparens sive pervium, quod Graeci diaphanum vocant.

[2]) Alberts Quelle für diese beiden Lichtauffassungen ist Avicenna. Vgl. L. VI. naturalium III, 2. fol. 16^v a.

[3]) Vgl. Avicenna, a. a. O. fol. 17^r b.

[4]) De an. a. a. O. c. 9. 10. p. 81 b ff.

[5]) De an. II, 7. p. 418 b 13: *τί μὲν οὖν τὸ διαφανὲς καὶ τί τὸ φῶς, εἴρηται, ὅτι οὔτε πῦρ οὔθ' ὅλως σῶμα οὐδ' ἀπορροὴ σώματος οὐδενός (εἴη γὰρ ἂν σῶμά τι καὶ οὕτως), ἀλλὰ πυρὸς ἢ τοιούτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ*

dahin, daß das Licht weder Feuer, noch überhaupt ein Körper, oder der Ausfluß eines solchen, sondern, daß es nur die „Gegenwart“ [1]) des Feuers oder eines anderen Körpers im Durchsichtigen ist. Denn, wäre das Licht ein Körper, lehrt Albert im Anschluß an Aristoteles und Avicenna [2]), so müßte es entweder ein durchsichtiger oder ein leuchtender Körper sein [3]). Wäre es ein durchsichtiger Körper, so könnte es die Dinge nicht aktuell sichtbar machen. Als leuchtender Körper aber würde es uns gerade dasjenige, was wir sehen wollen, verdecken [4]). Folglich kann das Licht nur eine spirituelle oder intentionelle Form der leuchtenden Körper sein [5]). Es bildet ein Accidens, insofern es bei einigen Körpern einen Habitus, bei anderen ein Disposition darstellt [6]). Nach Alberts Ansicht stellt somit das Licht nur die dynamische Wirkung des Licht spendenden Körpers dar, ohne deshalb selbst etwas Materielles zu sein. Insofern es in das „durchgängige Durchsichtige“ (diaphanum pervium), in den unbegrenzten Luftraum hin, ausstrahlt, wird es als dessen Aktualität gedacht, desgleichen, wenn es auf ein „bestimmtes Durchsichtiges“ (diaphanum terminatum, als Grenze eines farbigen Körpers gedacht), trifft. Im ersten Fall bildet das Licht die Aktualität des Mediums, im zweiten die der Farben [7]).

Während Albert in der *Summa de homine* [8]) die Farben kurz als Objekte des Gesichtssinns im Licht bezeichnet, finden wir diese Ansicht in *De anima* [9]) von ihm im engen Anschluß

διαφανεῖ. Über die Lichttheorie des Aristoteles vgl. Wilde, a. a. O. S. 6 f. J. Ziaja, Die aristotelische Anschauung von dem Wesen und der Bewegung des Lichtes. Breslau 1896. Zu Aristoteles Lehre vom Lichte. Ebd. 1901.

[1]) „Potentia“, wie es im Jammyschen Text (S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 98 b) heißt, ist dem griechischen *παρουσία* entsprechend in „praesentia“ *(παρουσία)* zu korrigieren. Vgl. S. 102. Anm. 5.

[2]) Vgl. Arist. a. a. O. p. 418 b 15 f. (s. S. 102. Anm. 5). Avic., a. a. O. fol. 16v a.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 98 b.

[4]) S. th. II. t. 11. q. 51. m. 1. p. 292 b. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters a. a O. S. 323.

[5]) S. th. II. a. a. O. p 293 a. Sent. l. II. d. 13. a. 2. p. 137 a.

[6]) S. de hom. a. a. O. p. 98 a f.

[7]) De an. l. II. t. 3. c. 12. p. 85 a.

[8]) T. 1. q. 20. a. 3. p. 102 a.

[9]) L. II. t. 3. c. 7. p. 78 b f.

an Aristoteles [1]) näher ausgeführt und bestimmt. Als Objekt des Sehens nennt er hier schlechthin das Sichtbare; denn sichtbar ist, wie er ausführt, nicht nur die Farbe, sondern auch dasjenige, was zwar keine bestimmte Färbung trägt, aber doch im Dunklen leuchtet. Dagegen gehört die Farbe zur Zahl derjenigen Objekte, die durch sich sichtbar sind, d. h. die Sichtbarkeit ist zwar nicht in dem Begriff der Farbe selbst schon enthalten, wie es das Prädikat in dem des Subjekts sein kann, sondern nur in der Weise, wie in diesem das Prädikat seine Ursache hat [2]). Damit die Farbe sichtbar wird, ist es notwendig, daß sie durch das Licht ihre Aktualität erhält. Demgemäß wird sie von Albert mit Aristoteles [3]) definiert als „das, was den Gesichtsinn gemäß der Aktualität des Leuchtenden bewegt", wobei er unter letzterem „das Durchsichtige, Transparente in der vollendeten Aktualität des Lichtes" verstanden wissen will [4]).

Der Farbe selbst kommt ein doppeltes Sein zu, nämlich ein materielles (esse materiale), insofern sie die Oberfläche eines festen Körpers bildet und diesen verändert, und ein formelles (esse formale), insofern sie den Sinn bewegt. Während sie ihrem formellen Sein nach den Sinn plötzlich affiziert, verändert sie ihn ihrem materiellen Sein nach nur allmählich. Da sie an sich weder aktive noch passive Qualität ist, so kann sie auch nicht durch eigene Aktualität, sondern nur mit Hilfe eines anderen agens einwirken. Dieses ist, insofern es sich um die Farbe ihrem materiellen Sein nach handelt, das Warme oder Kalte, das Trockne oder Feuchte, deren aktive oder passive Wirkungsweise eine langsame ist. Indem die Farbe diesem Sein nach an dem Körper haftet, ist sie auch im Dunklen vorhanden, vermag dann aber nicht den Gesichtssinn zu verändern; kommt dagegen ihr formelles Sein in Betracht, so ist sie diesem gemäß

[1]) Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 21 f.

[2]) De an. a. a. O. p. 79 a. Albert bezieht sich hier auf Arist. De an. II, 7. p. 418 a 30 f. Metaph. V, 18. p. 1022 a 27 f. Das gleiche Unterscheidungsprinzip liegt übrigens in den synthetischen und analytischen Sätzen Kants zu Grunde.

[3]) De an. II, 7. p. 418 a 31.

[4]) De an. a. a. O. p. 79 a: tunc definiatur, quod color est motivum visus secundum actum lucidi, hoc est transparens in actu luminis completo.

stets sichtbar; ihre Aktualität bildet alsdann, wie schon erwähnt, das Licht[1]).

Ausführlich behandelt Albert auch das Problem der Entstehung der Farben. Er führt diese hauptsächlich auf die Mischung (mixtura) des Warmen, Kalten, Feuchten und Trocknen zurück[2]).

Wie Aristoteles[3]), so bezeichnet unser Philosoph als Medien des Gesichtssinns Luft und Wasser. Es können zwar noch andere Stoffe als Medien dienen, führt er in der *Summa de homine*[4]) weiter aus, wie der Äther (die quinta essentia)[5]) und das Feuer. Doch kann man nur von jenen beiden als Medien im eigentlichen Sinne sprechen; allerdings ist dies nicht deshalb der Fall, weil sie Luft[6]) und Wasser sind, sondern weil sie am Feuchten teilhaben, an einer Eigenschaft, die dem Äther fehlt.

Das Feuchte besitzt nämlich die Fähigkeit, gut aufzunehmen und zu anderem hinzufließen, da es in sich selbst schlecht bestimmbar ist. Es nimmt daher das sinnlich Wahrnehmbare vorzüglich auf und überbringt es rasch dem Sinne. Ferner sind Luft und Wasser weder schlechthin leicht, noch schwer, und deshalb setzen sie sich der Bewegung der sinnfälligen Objekte hinsichtlich keiner ihrer Eigentümlichkeiten in irgend einer Weise entgegen; diese Eigenschaft mangelt wiederum dem Feuer. In *De anima*[7]) bezeichnet er kurz die vier genannten Stoffe auf Grund ihrer Durchsichtigkeit hin als Medien. Jene Eigenschaft

---

[1]) S. de hom. q. 20. a. 1. p. 102 a f. De an. a. a. O. p. 79 f. De apprehens. II. n. 1. p. 5 a.

[2]) De sensu t. 2. c. 2–5. p. 23—29. S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 2. p. 105 ff.

[3]) Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 39.

[4]) Q. 20. a. 3. part. 3. p. 112 a. Cf. De apprehens. II. n. 5. p. 6 a.

[5]) Als *quinta essentia* (*πέμπτη οὐσία*) wurde der Äther deshalb bezeichnet, weil er von den mittelalterlichen Philosophen mit Aristoteles als dasjenige Element gedacht wird, aus dem die Himmelskörper bestehen, durch welches die elementaren Bestandteile der irdischen Körper zusammengehalten und geeinigt werden und welches deshalb zu den übrigen Elementen (Feuer, Wasser, Erde, Luft) als fünftes noch hinzu kam.

[6]) Nach Arist. De sensu 2. p. 438 a 13 f. 5. p. 442 b 29 ff.

[7]) L. II. t. 3. c. 8. p. 80 b.

aber komme ihnen zu, insofern sie an der Natur des Äthers (superius caeleste, perpetuum corpus [1]), teil hätten. Wieso aber die Formen vom Gegenstande nach unserem Auge durch das Medium hindurchgehen können, also das eigentliche Wesen der Durchsichtigkeit, vermag uns Albert nicht anzugeben. Er bedient sich hier eines einfachen Zirkelschlusses und erklärt als die eigentliche Natur des Mediums seine Transparenz. Diese sei die Fähigkeit, die Form überall aufzunehmen, wo immer sich ein farbiger Gegenstand in der Aktualität des Leuchtenden entgegenstelle [2]).

Dem Durchsichtigen kommen also zwei Aufgaben zu. Es ist einmal der Träger des Lichtes und insofern selbst sichtbar, an sich aber unsichtbar, weil es keine Farbe hat. Aus dieser letzteren Eigenschaft ergiebt es sich, daß das Durchsichtige alle Farben aufnehmen und so ihr Medium bilden kann [3]).

Hören wir nunmehr, was Albert über die Theorie des Sehens selbst sagt. Er macht hierbei auf dreierlei aufmerksam:

Da das agens, das Licht, plötzlich, nicht successiv (subito, non in tempore) durch das Medium hindurchgeht, so müssen auch die Farben unter seiner Aktualität in einem einzigen Zeitmoment auf keinen Widerstand stoßend, nach dem Medium und dem Auge dringen.

Der zweite Punkt betrifft die Natur der Farbe im Medium und im Auge. Diese wird nicht mit dem, was ihr Entstehen in ihrem Träger verursacht hat, dem Warmen, Kalten, Feuchten und Trockenen, sondern ohne alles Materielle abstrahiert; sie ist ihrem spirituellen Sein nach [4]) im Auge vorhanden. — Da die Farben aus sich heraus nicht thätig, weder aktive noch passive Qualitäten sind und auch unter der Aktualität des Warmen und Kalten u. s. w. sich nicht gegenseitig affizieren, so geht hervor, daß sie auch im Medium und im Auge sich nicht verändern und wechselseitig hemmen.

Bezüglich der Natur des Mediums ist hier endlich drittens

---

[1]) Vgl. S. 105. Anm. 5.
[2]) S. de hom. q. 20. a. 5. p. 114 b.
[3]) De an. l. II. t. 3. c. 8. p. 80 b; c. 13. p. 86 a f.
[4]) Vgl. S. 89.

noch zu bemerken, daß dieses die species visibiles aufnimmt, nicht um sie zu behalten, sondern um sie sofort weiterzugeben [1].

Obgleich die Farbe nur durch die Aktualität des Lichtes sichtbar wird, so richtet sich doch unser Sehen nicht auf zwei verschiedene Objekte, auf das Licht und auf die Farbe, sondern immer nur auf ein einziges Sichtbares. Das Licht verhält sich zur Farbe, wie die Materie zur Form. Wie diese beiden zusammen eins bilden, so richtet sich der Akt des Sehens auch nur auf die durch das Licht aktualisierte Farbe als ein einziges sichtbares Objekt [2]. Indem die Farbe nur mit Hilfe des erleuchteten Durchsichtigen verändern kann, so fragt es sich, ob das Licht des Mediums oder der Farbe wegen zum Sehen notwendig ist, d. h. ob die Farbe im Medium nur dann das Bild erzeugen kann, wenn sie selbst erleuchtet ist, oder ob das Medium nur dann die Fähigkeit besitzt, das Bild aufzunehmen, falls es durch das Licht aktualisiert ist. Avicenna und Avempace [3]) scheinen nach Albert der Ansicht zuzuneigen, daß die Farben, ohne beleuchtet zu sein, weder das Medium noch den Gesichtssinn verändern können, während Alexander von Aphrodisias und Averroës in Anlehnung an Aristoteles [4] die Farbe als durch sich sichtbar (per se visibile) bezeichnen [5]. In der Lösung dieser Frage schlägt Albert, wie gewöhnlich, wo er das Gebiet der Kontroverse betritt, einen Mittelweg ein und giebt beiden Parteien in gewisser Beziehung (secundum aliquam partem) recht. Er bezieht sich hier auf den Unterschied, den er zwischen dem materiellen und formellen Sein der Farbe gemacht hat [6]. Insofern ersteres in Betracht kommt, sind die Farben auch im Dunklen vorhanden und bedürfen nicht der Aktualität des Lichtes. Ihr formelles Sein dagegen besitzen sie

---

[1]) S. de hom. q. 20. a. 5. p. 114 a f.

[2]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 3. p. 110 a.

[3]) Albert referiert hier nach Averroës, De an. II, 3. T. C. n. 67.

[4]) De an. II, 7. p. 418 a 25 ff.

[5]) Vgl. Alexander, De an. p. 42, 11 ff. Über den Standpunkt des Aphrodisiers berichtet auch Averroës a. a. O., seinen eigenen entwickelt er desgleichen a. a. O.

[6]) Vgl. S. 104.

nur durch dieses agens; die Farbe ist, soweit sie den Sinn bewegt, nur in der Aktualität des Lichtes vorhanden [1]).

Mit großem Eifer beschäftigt sich Albert mit dem Problem des Sehens, indem er die vorhandenen Theorien bis auf ihre letzten psychologischen Voraussetzungen hin auf das eingehendste studiert und prüft. Er berichtet uns von vier verschiedenen Auffassungen, die über das Wesen der Empfindung im allgemeinen, wie in Hinsicht auf das Sehen im besonderen, vertreten würden. Er giebt uns selbst an, daß seine Quelle hierfür der *Liber de sensu et sensato* des Alfarabi und der *Liber sextus naturalium* des Avicenna [2]) sei. Jene vier verschiedenen Ansichten lauten:

1) Das sinnlich Wahrnehmbare ist seiner Aktualität nach in der Seele vorhanden und wird nicht von außen her erworben: die äußeren Formen veranlassen nur ein „Sichwiedererinnern" im Menschen, insofern dieser sie bereits in seiner Seele besitzt. Albert fügt vorsichtig hinzu: Es wird gesagt, daß dies ganz oder zum Teil die Ansicht Platos ist [3]) (I).

2) Das sinnlich Wahrnehmbare ist nicht seiner Wirklichkeit nach in der Seele selbst schon vorhanden, sondern wird von ihr erst von außen her erworben. Diese Theorie hat zwei verschiedene Richtungen, eine materialistische und eine spiritualistische:

a) die Seele nimmt die Formen ihrem körperlichen Sein nach auf, indem sie dieselbe physische Beschaffenheit besitzt, wie die Dinge außer ihr. Vertreter dieser Ansicht ist Empedokles [4]) (II):

[1]) De an. l. II. t. 3. c. 7. p. 79 a f.

[2]) Obige vier Theorien habe ich indessen bei Avicenna nicht finden können; er erwähnt nur die oben erst im Folgenden aufgezählten speziell optischen Ansichten. L. VI. naturalium III, 5. fol. 20r b ff.

[3]) Plato lehrte die Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) nur in Bezug auf die höhere seelische Thätigkeit, auf das über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehende Denken. Er nahm an, um mit Alberts Terminologie den Gegensatz verständlich zu machen, daß wohl die formae intellectuales von vornherein in der Seele sein, nicht aber die formae sensibiles. Vgl. Zeller, a. a. O. II. 1. S. 706 f. Siebeck, a. a. O. I. 1. S. 215 f.

[4]) Vgl. Siebeck, a. a. O. I. 1. S. 125. Zeller, a. a. O. I, 2. S. 913 f. Vgl. unsere Abhandlung S. 13. Anm. 1.

b) die Erwerbung der sinnfälligen Formen erfolgt ihrem spirituellen Sein nach: auch hierbei werden zwei verschiedene Auffassungen vertreten:

α) die Anhänger der einen erklären das Vorhandensein eines Mediums für überflüssig (III);

β) die Vertreter der anderen lehren, daß das sinnlich Wahrnehmbare zuerst nach dem Medium und dann nach dem Sinn gelangt (IV)[1]. Diese letzte Ansicht ist die des Aristoteles und des Alfarabi.

Wie wir bereits gehört haben[2], verwirft Albert, wie Aristoteles, die Annahme körperlicher Ausflüsse zur Erklärung des Sehens und lehnt somit gleichfalls die Newtonsche Emanationstheorie im voraus ab. Wie die meisten Lehrer des Mittelalters — von den wenigen Ausnahmen seien die Platoniker Salomon ibn Gebirol[3] und Abraham ibn Esra[4], Wilhelm von Thierry[5] und Wilhelm von Conches[6] erwähnt — die platonisch-galenische Hypothese über das Zustandekommen des Sehens verwarfen und sich zu Gunsten der aristotelischen aussprachen, so weist auch Albert die Ansicht all' derer zurück, welche das Sehen durch die Aussendung von Strahlen aus dem Auge entstehen ließen. Diese Richtung vertraten nach Albert: Euklid, der die Grundtheorie ohne weitere Modifikationen lehrt[7]; Plato, welcher annimmt, daß mit den

---

[1]) S. de hom. q. 21. p. 115 a f. — [2]) S. 102 f.

[3]) J. Sachs, Ha-Techijjah II, 16. Kaufmann, a. a. O. S. 108. Anm. 39. S. 105. Anm. 34.

[4]) A. a. O. S. 108. Anm. 40.

[5]) Patrol. L. tom. 180. col. 706.

[6]) Der Akt des Sehens erfolgt nach Wilhelm von Conches auf folgendem Wege: Im Gehirn befindet sich eine luftartige glänzende Substanz feinster Art. Durch die hohlen Nerven gelangt dieselbe in das Sehorgan selbst. Sie geht durch die Pupille hindurch, verbindet sich mit dem außerhalb des Auges in der Luft befindlichen Lichtglanz, wird durch diesen verlängert und verstärkt und fällt kugelartig auf den betreffenden Gegenstand, nimmt seine Gestalt und Farbe in sich auf, um so sein Bild ins Auge und von da in die erste und zweite Gehirnkammer zu führen und so zur Anschauung zu bringen. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholast. Mittelalters, a. a. O. S. 389 f.

[7]) Über die Optik des Euclid vgl. die ausführlichen Untersuchungen bei Wilde, a. a. O. S. 10 f. Vgl. ferner Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 194.

vom Auge ausgehenden Strahlen noch solche, die von außen herkommen, sich vereinigen[1]; Alkendi, der nicht einzelne Strahlen, sondern ganze Lichtpyramiden vom Auge ausgehen läßt, und außerdem einige „Neuere“, nach deren Annahme die Strahlen und das Licht von innen aufgefangen und herausgesandt werden[2]. Die Richtigkeit der aristotelischen Auffassung sucht

---

[1] Vgl. Timaeus 45 C—D: *ὅταν οὖν μεθημερινὸν ᾖ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότ' ἐκπῖπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, ξυμπαγὲς γενόμενον, ἓν σῶμα οἰκειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπῃπερ ἂν ἀντερείδῃ τὸ προσπῖπτον ἔνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν. ὁμοιοπαθὲς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτό ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδὸν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἴσθησιν παρέσχετο ταύτην, ᾗ δὴ ὁρᾶν φαμεν.* Vgl. Wilde, a. a. O. S. 2. Zeller, a. a. O. II, 1⁴. S. 861, 3. Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 212. Wundt, Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung. S. 68 f. Ähnlich Wilhelm von Thierry (a. a. O.): interiori spiritui splendor exterior coniungitur.

[2] S. de hom. q. 21 appendix p. 117 b ff. In De sensu t. 1. c 5. p. 5 f. finden wir gleichfalls vier Theorien aufgezählt. Indes ist die ganze Einteilung eine andere. Albert erwähnt hier, daß Averroës, Avicenna (vgl. L. VI. naturalium. III, 5. fol. 20r b) und Algazel dieselben anführen, daß ferner Aristoteles die drei ersten berührt, während die vierte seine eigene Ansicht sei. Er unterscheidet hier zwei Hauptansichten, die des Empedokles und des Plato. Ersterer lehrte, daß das Auge so viel Lichtpyramiden ausstrahlt, als sichtbare Gegenstände gesehen würden. Was Aristoteles anlangt, so berichtet dieser De sensu II. p. 438 a 25 allerdings von drei Anschauungen: *ἄλογον δὲ ὅλως τὸ ἐξιόντι τινὶ τὴν ὄψιν ὁρᾶν, καὶ ἀποτείνεσθαι μέχρι τῶν ἄστρων* (1), *ἢ μέχρι τινὸς ἐξιοῦσαν συμφύεσθαι, καθάπερ λέγουσί τινες* (2). *τούτου μὲν, γὰρ βέλτιον τὸ ἐν ἀρχῇ συμφύεσθαι τοῦ ὄμματος.* Auf wen die erste Auffassung paßt, ist nicht ganz klar, die zweite ist die des Plato, die dritte die des Empedokles. Albert führt seinerseits a. a. O. aus, daß von den vier Anschauungen zwei das Sehen erklärten, indem sie Strahlen von dem Auge ausgehen ließen. Die erste und zugleich die älteste sei die des Empedokles, welcher lehrte, daß das Auge so viel Lichtpyramiden ausstrahlt, als sichtbare Gegenstände gesehen würden. Albert berücksichtigt hier nicht, daß nach Empedokles das Sehen durch zwei Faktoren zustande kommt, nämlich außer durch das Feuer, das aus dem Auge wie das Licht aus der Laterne tritt, noch durch die Ausflüsse der Dinge, welche an das Auge herantreten, was Albert indes, wie wir wissen, sehr wohl bekannt ist. (S. 108 f.) Der Anschauung des Empedokles stimmte, wie weiter berichtet wird (a. a. O. p. 5 b), Euklid bei und später Jakob Alkendi und einige der modernen abendländischen Philosophen (nonnulli Latinorum modernorum). Er faßt somit I., III. und IV. der oben erwähnten Ansichten zusammen. Als zweite Variation der ersten Haupttheorie führt er die des Plato an, die er in der oben skizzierten Weise auseinandersetzt. Wie Albert noch a. a. O. bemerkt, erwähne Alfarabi, daß „Galixius“ und Orpheus (!) insofern den

Albert den Gegnern gegenüber in erster Linie durch die Argu-

Irrtum des Plato und Empedokles teile, als er die Luft empfindend sein lasse. Eine ausführliche kritische Erörterung dessen, was Albert uns hier berichtet, kann in diesem Zusammenhange nicht gegeben werden. Es sei hier nur bemerkt, daß seine Angaben über die Auffassung des Empedokles nach Maßgabe dessen, was wir schon entgegengehalten, nicht widerspruchsfrei sind, daß dagegen die über die Lehre Platos, Euklids und wohl auch über die Alkendis auf Wahrheit beruhen. Euklid lehrte in der That, daß die von den Gesichtsstrahlen eingeschlossene Figur ein Kegel ist, der seinen Scheitel im Auge und seine Grundfläche auf der Grenze der sichtbaren Gegenstände hat. S. Wilde, a. a. O. S. 10. Im übrigen berichten uns über ähnliche Erklärungen, nach welchen von den Augen Lichtkegel ausgehen, die Vita Ar. Marc. f. 276 b inf. (Arist. Zoica q. 342, p. 1535 a 2), Plutarch Sympos. I, 8, 2 ad princ. incrud. 6 und Nemesius De nat. hom. c. 7. col. 640 A. S. hierzu Wilde, a. a. O. S. 2. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 194 f. Domański, a. a. O. S. 99 f. Bezüglich der Ansicht Platos s. S. 119. Anm. 2. In welchem Verhältnis die Ansicht des Galen (denn dieser kann nur der „Galixius" sein) zu der des Empedokles und der des Plato steht, kann nicht näher untersucht werden. Indessen ist richtig, daß die Auffassung Galens an die beider stark heranrückt. Dieser teilt mit ihnen die Ansicht, daß nur Gleichartiges durch Gleichartiges erkannt werden kann. S. De Hippocr. et Platonis decretis III, 641. Vgl. S. 12 f. 108 f. Auch die Annahme, daß das aus dem Auge hervortretende Licht von einem spiritus lucidus visivus ausgeht, welche Albert De sensu a. a. O. p. 5 b dem Empedokles und Plato zuschreibt, findet er in der That bei Galen wieder. Dieser lehrt in der That, daß die Luft im Auge, also das Sehpneuma, durch die Öffnung der Pupille aus dem Auge tritt, sich continuirlich mit der äußeren Luft verbindet und diese dadurch selbst zu einer Art Sehpneuma umwandelt. Das Auge verlängert sich so in die vor ihm befindliche Luft und berührt vermittelst dieser das gesehene Objekt. So wird die Luft selbst gewissermaßen Sehorgan, „empfindend", wie Albert a. a. O. bemerkt. S. Galen, a. a. O. XVIII b 73. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 194. Über die Lehre des Galen berichtet auch Nemesius a. a. O. col. 640 B ff. Vgl. Domański, a. a. O. S. 101 f. — Im Gegensatz zu der ersten Haupttheorie lehrt, wie Albert a. a. O. p. 5 b f. ausführt, eine zweite, daß keine Strahlen von dem Auge nach dem Gegenstande hin ausgehen, sondern daß der Sehprozeß vielmehr beim Objekt seinen Anfang nimmt. Auch hier seien wiederum zwei Auffassungen zu unterscheiden, die des Demokrit und die des Aristoteles. Nach Ansicht des ersteren lösten sich gewisse materielle Teilchen von dem gesehenen Gegenstande los und gelangten ins Auge, die forma visibilis sei ein Hinlaufen (decursus) des sichtbaren Dinges zum Sehorgan. Das Sehen bestehe nach ihm lediglich darin, daß das Bild der Oberfläche (imago superficialis, gemeint sind die εἴδωλα oder δείκελα) des betreffenden Gegenstandes sich von diesem lostrennt, auf der Hornhaut „gemalt" und wie ein Spiegel poliert wird. S. S. 101. Anm. 5. Er entwickelt sodann die Anschauung des Aristoteles. Zum Schluß weist er noch auf die oben als vierte angegebene Ansicht hin,

mente zu erhärten, welche Alfarabi in *De sensu et sensato* angeführt hatte [1]).

Ist man auf Grund der Erklärung, wie sie Aristoteles für das Sehen giebt, zu der Behauptung berechtigt, daß ihm bereits eine dunkle Ahnung der Undulationstheorie vorgeschwebt hat, so kann dies für Albert in noch höherem Maße in Anspruch genommen werden. Beide nehmen, wie unsere Physiker, an, daß das Sichtbarwerden auf einem Vorgang im Medium beruht; in der Art, wie sie diesen erklären, unterscheidet sich die ältere und die neuere Theorie. Unsere heutige Wissenschaft führt ihn auf die Bewegung der durch leuchtende Körper in Schwingung versetzten Ätherteilchen, also auf Ortsbewegung, zurück. Wie Aristoteles, so bezeichnet Albert im allgemeinen jenen Prozeß als eine qualitative Veränderung (alteratio, ἀλλοίωσις) des Mediums. Er, der für die Fragen der Natur nicht nur ein großes Interesse, sondern auch ein tiefgehendes Verständnis beweist, kommt zwar nur auf dem Wege rein philosophischer Deduktion, ohne das Hilfsmittel des Experimentes, zu der modernen Erklärung. Man ist auch berechtigt anzunehmen, daß er über Aristoteles hinausgegangen ist, denn.

daß wir das Licht innen aufsaugen und hinaussenden. Von ihr sagt er, sie sei nicht als „opinio“, sondern als „insania“ zu bezeichnen. — Mit größter Ausführlichkeit erfolgt die Kritik und Zurückweisung der hier bezw. oben erwähnten Theorien mit Ausnahme der aristotelischen in der S. de hom. q. 21. und appendix p. 115 b—125 a. in De sensu t. 1. c. 6—14. p. 6 a—20 a.

[1]) S. de hom. q. 21. p. 115 b f. Die betreffenden Gründe werden von Werner a. a. O. S 391 ff. wiedergegeben, so daß deren Darstellung sich für uns erübrigt. Vgl. über die Verteidigung der aristotelischen Erklärung der Sehempfindung gegenüber der platonischen durch Alexander von Aphrodisias Zahlfleisch, a. a. O. S. 155 ff., durch Avicenna Landauer, Die Psychol. des Ibn Sina a a. O. S. 392 f. Geradezu verächtlich sprechen selbst die platonisierenden lauteren Brüder von der platonisch-galenischen Ansicht: „Manche Gelehrte meinen, der Blick erfasse das Erblickte dadurch, daß zwei Strahlen von den beiden Augen ausgingen, die Luft durchbohrten, in die durchsichtigen Körper drängen und so das Erblickte erfaßten. Das ist aber nur eine Meinung von solchen, die sowohl in den übersinnlichen als sinnlichen Dingen aller Übung entbehren; hätten sie darin Übung, würde ihnen die Wahrheit unserer Aussprüche klar sein“ (Dieterici, Anthropologie S. 34). Ähnlich Averroës: Sed causae, quas dant Medici in istis accidentibus, sunt fundatae supra fundamenta corrupta (Colliget III, 38). Über Algazels Urteil vgl. Kaufmann, a. a. O. S 196. Anm. 42.

wie eine Stelle in der *Summa de homine*[1]) zeigt, vertritt er, wenngleich er auch ebendort die Fortpflanzung des Lichtes wie Aristoteles als **augenblicklich** erfolgend hinstellt, in der weiteren Erklärung, die er hierfür giebt, vielmehr den entgegengesetzten Standpunkt. Er sagt, daß die Veränderung im eigentlichen Sinne weder als Bewegung (motus), noch als Veränderung (alteratio), noch als Ortsveränderung (loci mutatio), sondern vielmehr als ein **Werden**, ein **Entstehen** (generatio) bezeichnet werden müsse. Wir sehen somit, daß Albert für den Vorgang im Medium zwar prinzipiell die aristotelische Erklärung giebt, dort aber, wo er ihn freier analysiert, eine gewisse Mittelstellung einzunehmen sucht, indem er ihn weder als alteratio noch als motus, sondern ihn als generatio bezeichnet und somit unserer modernen Erklärung um ein Bedeutendes näher kommt.

Der Gehörsinn.

Die Ausführungen Alberts über die Anatomie des Ohres sind äußerst mangelhaft. Außerdem aber herrscht eine derartige Unklarheit in seiner Darstellung, was diesen Punkt anbelangt, daß hier überhaupt kaum etwas Bestimmtes mit Sicherheit zu sagen ist. Der Grund hierfür dürfte in erster Linie allerdings in Alberts eigener Sachunkenntnis, in zweiter in der Verderbnis des Textes, speziell was die *Summa de homine* anlangt, zu suchen sein[2]).

Als Hörnerv soll nach dieser Schrift[3]) der *„nervus opticus*

---

[1]) S. de hom. q. 20. a. 4. p. 112 b: Et propter hoc non est (motus lucis) ibi proprie motus nec loci mutatio, sed generatio potius in omnibus partibus medii directe oppositis distantibus secundum modum proportionem secundum quam potest immutabile visibile. Ähnlich heißt es De an. l. II. t. 3. c. 8. p. 82 a: . . . et ideo statim ordo praesentiatur luminari, generatur lumen in omni distantia aequaliter longe et prope, ad quam diametri luminosi corporis possunt educi; et cum videtur moveri de loco ad locum, hoc non est nisi renovatio subita huius modi generationis eius.

[2]) Über die Anatomie des Gehörorgans handelt Albert S. de hom. q. 22. a. unic. p. 126 a f. De animal. l. I. t. 2. c. 4. p. 26 a ff. De apprehens. II. n. 11. p. 9 a.

[3]) Albert beruft sich S. de hom. a. a. O. p. 126 für obige sonderbare Erklärung des Hörnerven auf **Avicennas** Definition des Gehörsinns (l. VI naturalium I, 4. fol. 7r b f.): ex illis etiam auditus, qui est vis ordinata in nervo expanso in superficie nervi **optici** ad apprehendum formam eius, quod sibi

sive posticus, qui est nervus audibilis“ dienen, der vom Vorderhirn und zwar vom fünften Nervenpaare herstammt und nach der Ohrzelle, der Pauke *(tympanum)*, geht. Hier teilt er sich auf. Dann spricht Albert von einer Spaltung und weiteren Verästelung; was er indessen meint, ist nicht zu ersehen[1]). In *De animalibus*[2]) sagt er, daß die innere Oberfläche des Ohres völlig mit Zotteln *(villi)* des Gehörnerven bedeckt sei. Bekannt ist ihm das Felsenbein *(os petrosum, quod dicitur foramen caecum)*, durch welches der kleinere Teil des Nervenastes hindurchgehen soll[3]). Vielleicht ist mit den beiden Ästen, von denen Albert spricht, der nervus cochlearus und vestibularis gemeint; indessen wird dies wieder durch die Bemerkung unverständlich, daß der kleinere Ast dem nervus opticus aufliegen soll. Dies will er dann wieder nur dahin verstanden wissen, daß sie sich beide bloß in dem gemeinsamen Ausgangsort aller Sinnesnerven treffen und dort berühren. Doch schreibt er den Hör- und Sehnerven eine innigere Verbindung zu, als den übrigen Nervenpaaren untereinander, insofern jene zwei der Erkenntnis (disciplina)[4]), die anderen drei der Ernährung dienen; eine physiologische Erklärung

---

advenit et (lies „ex“) commotione auris, qui constringitur inter percutiens et percussam resistens constrictione exacta, ex qua provenit sonus et provenit ejus commotio ad aurem collectum quietum, qui est in concavitate nervi optici, movens illud ad instar sui motus et commotiones illius motus tangunt nervum. Albert citiert diese Definition a. a. O. p. 125b mit der Abweichung, daß es bei ihm heißt: . . . qui est in concavitate nervi „postici“ und nicht wie im Avicenna-Text „optici“. Jedenfalls stand „postici“ irrtümlicherweise in dem ihm vorliegenden Texte, außerdem dürfte auch das zweimal gesetzte „optici“ in dem uns vorliegenden Avicenna-Texte verderbt sein und hier „audibilis“ zu setzen sein. Die Worte „nervus opticus sive posticus nervus, qui est nervus audibilis“ werden somit auf einen doppelten Fehler des Avicenna-Textes zurückzuführen sein.

[1]) Wahrscheinlich ist das Trommelfell gemeint, das man im Mittelalter ziemlich allgemein als Ausbreitung des Gehörnerven ansah. S. Kaufmann, a. a. O. S. 122 f.

[2]) A. a. O. p. 26b.

[3]) S. de hom. a. a. O. 126a.

[4]) Gesicht und Gehör nehmen nach Ansicht der mittelalterlichen Lehrer unter den Sinnen eine bevorzugte Stellung ein; da sie vorzugsweise der Intellectualität dienen, so hat auch die Natur sie schon in anatomischer Hinsicht vor den übrigen Sinnen ausgestattet. Näheres s. bei Kaufmann, a. a. O. S. 139 ff.

für dieses Postulat finden wir nicht. Er sagt dann ferner, daß es im Ohr viele Teilchen gäbe, welche bewirkten, daß die Lebewesen gut hörten; gemeint sind jedenfalls Hammer, Ambos und Steigbügel. Albert weist hier besonders auf einen Knorpel *(cartilago)* hin, der die Bewegung der Luft auffange. Letzterer soll ein Mittelding zwischen Fleisch und Knochen sein; denn, argumentiert unser Philosoph, bestünde er aus Fleisch, dann wäre er zu leicht und würde der Bewegung nachgeben, sodaß viele Töne bei der Öffnung *(foramen)* vorübergingen, ohne reflektiert zu werden, wenn aber aus Bein, dann würde er wieder die Bewegung und die Töne zu sehr brechen. Erwähnt wird eine *concavitas auris,* unter der man wohl den inneren Teil der Ohrmuschel *(concha auris)* zu verstehen hat [1]).

Das Objekt des Hörens bildet der Ton *(sonus).* Diesen definiert er als „eine sinnlich wahrnehmbare Qualität, die durch eine Brechung der Luftbewegung entsteht und mit ihr zugleich existiert" [2]). Nicht jede Bewegung der Luft nämlich, führt er weiter aus, erzeugt einen Ton, sondern nur die, welche die Luft schneller bricht, als sie von Natur aus teilbar ist. Der Ton selbst existiert nur, solange die Bewegung andauert [3]). — Wie hinsichtlich der Farbe, so unterscheidet Albert auch bezüglich des Tones ein doppeltes Sein, ein materielles, das er in seinem Medium, der Luft, hat, und ein immaterielles, demgemäß er im Sinn als species sensibilis existiert [4]).

Die Frage, ob es zur Affizierung des Hörnerven schon genügt, daß dieser durch die bloß erschütterte Luft verändert wird, oder ob es notwendig ist, daß diese schon tönt, löst er

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 126b. De animal. a. a. O. p. 26b f. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 125. Mit großem Eifer setzt Albert in der S. d. hom. a. a. O. auseinander, daß die Fische keine Gehörwege am Kopfe hätten, weil ihnen sonst das Wasser ins Gehirn dringen würde, daß die Tiere wegen der Lage des Gehörsnerven das Ohr nach vorn richteten, daß die Vögel deshalb keine vorstehenden Ohren besäßen, weil sie diese im Fluge hinderten und sie dabei ein beständiges Sausen im Ohr hätten, was für sie schädlich wäre, und ähnliches mehr.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 128a: dicimus ergo, quod sonus est qualitas sensibilis proveniens ex fractione motus aeris et ens cum illo.

[3]) S. de hom. a. a. O.

[4]) A. a. O. a. 2. p. 129a. Vgl. S. 104.

in Anlehnung an die Naturphilosophen, wie er sagt. Er erklärt sich dahin, daß eine Veränderung des Nerven im zweiten Fall eintreten müsse, da die äußere tönende Luft die im Ohr befindliche Luftsäule erschütterte [1]). Im zweiten Fall werde der in der Paukenhöhle ausgebreitete Hörnerv allerdings von der Luft berührt, indes nicht mit Notwendigkeit verändert, weil der Sinn die sinnfälligen Formen nur immateriell aufnehme [2]). Wir sehen, wie hier die physiologische Erklärung mit der Annahme, daß nur die unkörperliche Species perzipiert wird, in Konflikt gerät.

Der Ton kann auf vielerlei Weise verursacht werden: durch Zusammenschlagen fester und harter Körper, insofern hier die Luft von den Oberflächen beider gleichmäßig verdrängt wird [3]), was dagegen bei spitzen und weichen Gegenständen unmöglich ist, ferner durch Zerreißen oder indem die Luft ausgestoßen wird, wie durch die Lunge, oder zusammengepreßt, wie in der Flöte, oder indem die Luftteile sich überstürzen, wie es beim Sausen der Winde der Fall ist [4]).

Er entsteht, wie wir erwähnt haben, in der Luft, aber nicht nur in einem Teil derselben, sondern in der ganzen Luftschicht bis zum Gehör hin. Denn dasselbe Quantum Luft, lehrt Albert, welches von dem Erschütternden in Bewegung gesetzt worden ist, erschüttert ein nämliches, dieses wieder ein solches und so fort. Die Fortpflanzung des Tones hält so lange an, als die Heftigkeit des Erschütternden (violentia percutentis) andauert, während mit deren Schwächung auch der Ton nachläßt [5]). Da Albert, wie wir soeben gehört haben, in der *Summa*

[1]) Für das Hören ist die im äußeren Gehörgang befindliche Luft nach der mittelalterlichen Physiologie von höchster Bedeutung. Man dachte sich, daß sie besonders befähigt ist, die Schallbewegungen aufzunehmen und dementsprechend den Hörnerven zu afficieren. Vgl. die Ausführungen der lauteren Brüder in der Anthropologie (Dieterici, S. 32 und 171), Avicennas in der Psychologie (Landauer, a. a. O. S. 855). Ferner Kaufmann, a. a. O. S. 126 f.

[2]) S. de hom. a. a. O.

[3]) Nach Arist. De an. II, 8. p. 419b ff.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 4. p. 130b. De an. l. II. p. 3. c 17. p. 90b f. De apprehens. II. n. 7. p. 6b f. Vgl. Kaufmann, a. a. O. p. 129 f.

[5]) S. de hom. a. a. O. a 5. part. I. p. 131b.

de homine[1]) annimmt, daß ein Quantum bewegter Luft ein anderes gleichgroßes in Bewegung setzt, so ist es nicht recht verständlich, wenn er in *De anima*[2]) sagt, daß der Ton sich in der Luft kreisförmig fortpflanzt. Er vergleicht hier diesen Vorgang mit den Wellenbewegungen, die ein ins Wasser geworfener Stein verursacht. Wie dieser im Zentrum bleibt, und von ihm aus das Wasser ringförmig nach allen Seiten auseinanderfließt, so bildet auch der tönende Gegenstand den Mittelpunkt von Luftkreisen, die von ihm aus sich fortpflanzen.

Wie uns bereits bekannt, ist die Luft das Medium des Gehörssinns und der Träger des Tones. Außer der Luft kommt aber noch, wie Albert im Anschluß an Aristoteles[3]) lehrt, das Wasser in Betracht. Während indes die Luft auch zugleich die Materie des Tones bildet, in welcher er entsteht und ohne welche er nicht existieren kann, ist das Wasser nur Medium, durch welches der Ton seinem materiellen Sein nach, d. h. die erschütterte Luft hindurchgeht. Da jedoch ein Körper durch einen anderen nur hindurchgehen kann, insofern er ihn zerteilt, so gelangt der Ton durch das Wasser auch nur dadurch an unser Ohr, daß er dieses teilt. Daher kommt es, daß das Wasser ein schlechter Leiter ist, indem es die Töne vermischt und aufhält, während die Luft sie aufbewahrt, da sie zugleich deren Materie darstellt[4]).

Begegnen sich zwei Töne in der Luft, so entsteht ein Gemisch, wenn sie beide vernehmlich stark genug (excellentes) sind; ist dagegen der eine kräftig, der andere schwach, so wird der letztere vernichtet[5]). — Die Töne gelangen nicht plötzlich, sondern successiv an unser Ohr. Ist der tönende Gegenstand in der Nähe, so kommen sie rasch, d. h. man kann einen zeitlichen Zwischenraum nicht wahrnehmen; wohl aber ist dies bei größerer Entfernung möglich[6]).

---

[1]) A. a. O.

[2]) L. II. t. 3. c. 19. p. 93b.

[3]) De an. l. II. c. 8. p. 419b 18.

[4]) S. de hom. q. 25. p. 138 a—b. De an. l. II. t. 3. c. 18. p. 91b f. cf. De apprehens. II. n. 7. p. 7a f.

[5]) S. de hom. q. 23 a. 6. p. 133a.

[6]) S. de hom. q. 26. p. 139a. S. Arist. De sensu 6. p. 446 a 22 ff.

Die Verschiedenheit der Tonlage in der Sprache erklärt Albert wie **Aristoteles**[1]) dahin, daß die tiefe Stimme (grossa vox) durch eine langsame, die hohe Stimme (acuta vox) dagegen durch eine rasche Bewegung der Luft verursacht wird. Denn die bewegte Luft leistet der bewegenden Kraft Widerstand; siegt die letztere, so erfolgt die Bewegung rasch, im umgekehrten Falle dagegen langsam. Dasjenige Lebewesen, welches daher mehr Luft einatmet, als durch die Lunge, in der die bewegende Kraft ihren Sitz hat, bewegt werden kann, hat eine tiefe Stimme; dasjenige, welches dagegen wenig Luft einatmet, eine hohe[2]).

Der Geruchssinn.

In Berufung auf **Aristoteles**[3]), **Nemesius**[4]), **Constantinus Africanus** und **Avicenna**[5]) verlegt Albert das Organ des Geruchssinns unmittelbar ins Gehirn[6]). Zu dieser Annahme kommt er durch die Erklärung, die er über die Beschaffenheit des Geruches[7]) *(odor)* giebt. Da derselbe nämlich sein natür-

---

[1]) De an. gen. I 5. c. 7. p. 786 b 35 ff.

[2]) S. de hom. q. 25. a. 4. p. 137 a. De apprehens. II. n. 10. Der letztere der beiden oben erwähnten Fälle tritt nach Albert S. de hom. a. a. O. bei Kindern und Frauen ein, bei denen die Atmungsorgane klein sind, sowie bei Kranken und Greisen, denen es schwer fällt, die eingeatmete Luft zu behalten. Tiefe Stimmen besitzen dagegen die Jünglinge, weil diese breite Stimmorgane, dagegen nur schwache Bewegungskraft in der Lunge haben.

[3]) Als eigentliches Geruchsorgan sieht **Aristoteles** wohl kaum das Gehirn, sondern die Nase an. Jedoch bemerkt er, daß der Geruch mit dem Gehirn in Verbindung steht. Vgl. **Zeller**, a. a. O. II, 2[3]. S. 537. Anm. 3.

[4]) A. a. O. c. 11. col. 657 B: *Ἡ δὲ ὄσφρησις γίνεται μὲν διὰ τῶν ῥινῶν, περαίνεται δὲ εἰς τὰ πέρατα τῶν προσθίων, τοῦ ἐγκεφάλου κοιλιῶν.* Albert kann sich somit eigentlich nur z. T. auf **Nemesius** berufen, indem dieser im Gegensatz zu ihm auch die Nase als Organ des Geruchs ansieht.

[5]) A. a. O. I, 4. fol. 7v a: olfactus est vis ordinata in duabus carunculis anterioris partis cerebri similibus mamillarum capitibus ad apprehendendum id, quod offert ei aera tractus de odore, qui est in vapore permixto cum aere aut de odore impresso in illo ex permutatione, quae fuit ex corpore odorifero.

[6]) Über das Organ des Geruchssinns handelt Albert S. de hom. q. 27 p. 140 a—b. De animal. l. I. t. 2. c. 8. p. 33 f. De apprehens. II. n. 14. p. 9 b f.

[7]) Im Deutschen bezeichnen wir mit „Geruch" sowohl den Sinn, wie dessen Object. Albert hat zwei verschiedene Bezeichnungen; er unterscheidet zwischen *olfactus* oder *odoratus* = Geruchssinn und *odor* = Geruch als Object.

liches und materielles Sein in dampfendem Trocknen (in vaporativo sicco) hat, wird er im Gehirn vorzüglich aufbewahrt. Es erscheint daher als notwendig, daß der Geruch nicht, wie es bei dem übrigen sinnlich Wahrnehmbaren der Fall ist, nur als körperlose Form, sondern seinem materiellen Sein nach in sein Organ dringt [1]. Wie die mittelalterlichen Physiologen [2], so leugnet auch Albert das Vorhandensein eines besonderen Geruchsnerven. Denn gäbe es einen, setzt er auseinander, so würde der Prozeß des Riechens in der Weise vor sich gehen, daß der in dem Nerv befindliche spiritus die Form aufnähme und zum Gehirn brächte. Da diese nur immateriell, folglich weder warm noch kalt ist, so würde sie das Gehirn gar nicht verändern können. Andererseits sei hingegen zuzugeben, daß ein Nervenast, wie Avicenna [3] sagt, nach der Nase geht und sie in ihren Schleimhäuten (panniculi) durchdringt; doch diene dieser dort nicht dem Geruchssinn, sondern bilde an dieser Stelle vielmehr das Organ des Tastsinns. Die Nase besteht nach Albert überhaupt in keiner direkten Beziehung zum Geruchssinn [4]; sein Organ sind ihm vielmehr die beiden Riechkolben des Vorderhirns, welche, wie er bemerkt, die Gestalt von Brüsten haben [5].

Der Geruch des Menschen steht dem der Tiere bei weitem an Feinheit nach [6]; denn mag dieser auch nach Avi-

---

[1]) Albert setzt sich mit obiger Erklärung in Widerspruch mit dem, was er über das Sein der Form im Organ in der Theorie des Wahrnehmens auseinandersetzt. Vgl. S. 89.

[2]) Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 143.

[3]) Wo Avicenna diese Ansicht äußert, ist nicht zu ermitteln. Während er bei den übrigen vier Sinnen die betreffenden Nerven angiebt, verlegt er den Geruchssinn ausschließlich ins Gehirn; vgl. S. 118. Anm. 7.

[4]) Nach Albert S. de hom. a. a. O. p. 140 b haben die beiden Nasenflügel folgende Aufgabe: Der eine empfängt die vom Kopfe herabsteigende überflüssige Wärme (super fluitatem descendentem a capite, wobei caloris zu ergänzen, durch den andern wird die Luft eingeatmet, von der ein Teil nach dem Gehirn steigt, um dort die Wärme gegebenenfalls zu mildern, während der größte Teil nach der Lunge und der Brust geht. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 150 f.

[5]) S. de hom. a. a. O. p. 140 b. Vgl. die Definition Avicennas (S. 118. Anm. 7). Kaufmann, a. a. O. S. 144. Anm. 4.

[6]) S. de hom. q. 27. a. 2. p. 141 a f. De an. l. II. t. 3. c. 23. p. 96 b f. De sensu t. 2. t. 6. p. 29 b. — Nach Arist. De an. II, 9. p. 421 a 9. De sensu 4. p. 440 b. 31 f. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 152.

cenna [1]) infolge seiner größeren Intelligenz durch die mannigfaltigsten Verrichtungen Düfte hervorlocken können, so wird er doch von ihnen schwächer affiziert. Diese Erscheinung erklärt Albert dahin, daß unter den sinnfälligen Formen aller Sinne sich die des Geruches der imaginatio und phantasia, der sinnlichen Vorstellungs- und Einbildungskraft, am schwächsten einprägen. Dies beweist ihm der Umstand, daß der Mensch am seltensten von Gerüchen träumt, und ihn selbst die übelsten unter ihnen im Schlafe wenig stören. Den eigentlichen Grund dafür, daß der Mensch schlechter als die Tiere riecht, findet Albert in der physiologischen Beschaffenheit des menschlichen Gehirns, insofern es verhältnismäsig mehr Feuchtigkeit und Kälte besitzt, als das anderer Lebewesen [2]), diese Komplexion indes für die Aufnahme und Aufbewahrung der Formen nicht geeignet ist [3]).

Wie Aristoteles [4]), so macht auch Albert auf die eigentümliche Erscheinung aufmerksam, daß der Mensch nur beim Einatmen zu riechen vermag. Er folgt diesem [5]) auch in der falschen Annahme, daß die Wassertiere nicht atmen, und führt die Thatsache, daß sie trotzdem zu riechen vermögen, gleichfalls auf die abweichende Beschaffenheit ihres Riechorgans zurück [6]).

Das Medium bildet auch hier Luft und Wasser [7]). Wie die Luft selbst tonlos ist, wohl aber die Fähigkeit besitzt, die Töne aufzunehmen, so vermag sie, und ebenso das Wasser, insofern sie beide geruchlos sind, den Gerüchen als Medium zu dienen [8]).

---

[1]) A. a. O. II, 4. fol. 13v a.

[2]) Nach Arist. De sensu c. 5. p. 444 a 27 ff.

[3]) S. de hom. q. 27. a. 2. p. 141 a f.

[4]) De an. II, 9. p. 421 b 14 f. De sensu 5. p. 444 b 23.

[5]) De an. II, 9. p. 422 a 3 f.

[6]) S. de hom. q. 29. p. 148 b. De an. l. II. t. 3. c. 16. p. 100. De sensu t. 2. c. 13. p. 39. S. Arist. De an. a. a. O. p. 422 a 3 f. Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 53 f.

[7]) S. de hom. q. 28. p. 147 b. Vgl. De an. l. II. t. 3. c. 25. p. 98 b. De sensu t. 2. c. 9. p. 34 b f. De apprehens. II. n. 13. p. 9 b. — Nach Arist. De an. a. a. O. p. 421 b 8.

[8]) S. de hom. q. 28. p. 148 a.

Das Objekt des Geruchssinns ist der Geruch. An sich betrachtet gehört er der Kategorie der Qualität an und ist somit einfach; zusammengesetzt erscheint er dagegen in Hinsicht auf seinen Träger, der die Materie und Ursache des Geruches bildet [1]. Primär wird er durch das Trockene (siccum), secundär durch das Feucht-Flüssige (humidum saporosum) bestimmt [2]. Was die Ursache des Geruches anlangt, so sagt Albert in der *Summa de homine* [3], daß die Gerüche stets durch Ausdampfung (evaporatio) entstehen, ohne jedoch die Art derselben näher zu erläutern. In *De anima* [4] und *De sensu* [5] bekämpft er dagegen im Anschluß an Aristoteles [6] und Averroës [7] die Ansicht, daß der Geruch eine rauchartige Ausdünstung (evaporatio fumalis) des riechenden Gegenstandes ist. Als Vertreter dieser Lehre nennt er Plato [8] und Avicenna [9]. Außerdem erwähnt er noch, daß andere eine spirituelle Ausdampfung annähmen, dieselben sich aber insofern widersprächen, als sie lehrten, daß von dem riechenden Körper her ein feiner Stoff ausgehe. Averroës [10] scheint ihm im wesentlichen in

---

[1] A. a. O. q. 27. a. 1. p. 142 b. De apprehens II. n. 12. p. 9 a.

[2] S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 144 a.

[3] A. a. O.

[4] L. II. t. 3. c. 25. p. 98 b f.

[5] T. 2. c. 10. p. 35 b f.

[6] Albert nimmt (De an. a. Anm. 5 a. O.) den Aristoteles mit vollem Recht gegen die Ansicht in Schutz, als lehre dieser ebenfalls, der Geruch sei eine rauchartige Ausdünstung. Albert sagt: sed hoc mirandum est, quod quidem antecessorum nostrorum dicunt, Aristotelem sentire, quod odor sit fumalis evaporatio; unde non est dubium, illos Aristotelem non intellexisse. Es handelt sich hierbei um die Stelle bei Aristoteles De sensu, 2. p. 438 b 24: *ἡ δ' ὀσμὴ καπνώδης, ἀναθυμίασίς ἐστιν, ἡ δ' ἀναθυμίασις ἡ καπνώδης ἐκ πυρός.* Aus dem Zusammenhang geht indes hervor, daß Aristoteles in diesem Satze keinesfalls seine eigene Meinung ausspricht. Demselben Irrtum, wie einige der Vorgänger Alberts, ist auch Kampe, die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Leipzig, 1870. S. 77 verfallen. Vgl. hierzu Baeumker a. a. O. S. 31. Anm. 7.

[7] A. a. O. T. C. l. II. n. 97.

[8] Timaeus 66 E.

[9] De an. a. a. O. p. 99 b. S. Avic. a. a. O. 11, 4 fol. 13v b.

[10] A. a. O.: ita odor habet duplex esse, scilicet esse in corpore odorabili et esse in medio, et hoc est esse corporale et illud spirituale, et illud naturale et hoc extraneum

diesem Punkte mit Aristoteles übereinzustimmen, da auch er den Geruch seinem unkörperlichen Sein gemäß im Medium vorhanden sein läßt [1]).

Was die Verschiedenheit der Gerüche anlangt, so bestimmt [2]) sie Albert nach drei Gesichtspunkten: an sich, in Beziehung zum Geschmack und in Hinsicht auf die angenehme oder unangenehme Empfindung, die sie uns bereiten. Betrachten wir die einzelnen Gerüche an sich, führt er aus, so haben wir keine bestimmten Namen für sie, da der Geruchssinn beim Menschen nur schlecht ausgebildet ist. Wir unterscheiden sie daher nur nach ihren Extremen als wohl- oder übelriechend [3]). Wir bezeichnen sie ferner entsprechend den verschiedenen Geschmäcken, vom süßen Geschmack her als süß, vom bittern als bitter [4]). Indem wir das Objekt mit der Beimischung einer angenehmen oder unangenehmen Empfindung erfassen, ergiebt sich das dritte Einteilungsprinzip [5]). Bezieht sich diese Wirkung auf unsere Ernährung [6]), so ist das Angenehme primär durch den Geschmack und secundär durch den Geruch veranlaßt. Kommt dagegen die Gesundheit des Gehirns [7]), zu dem der Geruch hin aufdampft, in Betracht, so ist der Geruch an sich die Ursache; insbesondere ist dies der Fall bei dem Geruch von Blumen oder aromatisch riechenden Gegenständen.

Wie wir gehört haben, besteht zwischen dem Geruch (odor) und dem Geschmack (sapor) eine gewisse Verwandtschaft. Und zwar wird der Geruch als ein „Zustand des Gesckmackes“ (passio saporis) bezeichnet, insofern dem Gegenstand, dem er

---

[1]) De an. a. a. O. p. 99 b.

[2]) S. de hom. q. 27. a. 6. p. 146 b.

[3]) Nach Arist. De an. II, 9. p. 421 b 8.

[4]) Nach Arist. a. a. O. p. 421 a 26.

[5]) A. a. O. p. 421 a 10 f.

[6]) Die Annahme des Pythagoras, daß gewisse Lebewesen durch den Geruch ernährt werden, weist Albert zurück. S. De sensu t. II. c. 15. p. 49 b. Nach Arist. De sensu c. 5. p. 445 a 16 ff. Vgl. De an. III. 12. p. 434 b 20.

[7]) Auch Aristoteles vertritt De sensu 5. p. 444 a 10 ff. 445 a 29 die Ansicht, daß die Gerüche den Zwecken der Gesundheit dienen, indem sie nach dem Gehirn hin aufsteigen und diesem als Gegengewicht gegen die Kälte und Nässe dienen.

zukommt, auch zugleich Geschmack eigen sein muß [1]). Doch ist deshalb nicht notwendig, daß sie beide auf gleiche Weise erzeugt werden; denn der Geschmack besteht vorzüglich im Feuchten, der Geruch dagegen im Trocknen und Warmen. Nicht bei allem folgt dem Geschmack auch der Geruch. Denn häufig ist das Feuchte bei dem riechbaren Körper noch nicht genügend digeriert; geschieht dies mit Hilfe der Wärme, so tritt auch der Geruch ein [2]). Der Geschmack ist somit die Voraussetzung des Geruches [3]).

Der Geschmackssinn.

Da der Geschmackssinn nicht in analoger Weise thätig ist, wie die drei schon behandelten Sinne, d. h. da er nicht die bereits von dem schmeckbaren Körper losgelöste species empfängt, sondern sie insofern erhält, als der betreffende Körper auf die Zunge gebracht wird und sich hier in seine Teile auflöst, mit ihr also selbst in unmittelbare Berührung kommen muß [4]), so ergiebt sich die Frage, ob überhaupt ein Medium notwendig ist oder nicht. Was die Ansicht des Aristoteles in dieser Hinsicht anlangt, so ist die Zunge nicht etwa das Organ, sondern nur das Medium des Sinnes; als eigentlichen Sitz giebt er für den Tast- und damit für den Geschmackssinn (indem letzterer eine Unterart des Tastsinns bildet) das Herz an [5]). In *De anima* [6]) und in *De apprehensione* [7]) sucht Albert auch die Auffassung des Aristoteles zu vertreten; er erklärt sich gegen die Annahme eines äußeren Mediums. Der Speichel (humor

---

[1]) S. de hom. q. 27. a. 4. p. 144 b f.

[2]) Albert denkt an die Blumen, die durch die Sonnenwärme zum Aufblühen gebracht werden und dann duften; sowie an herbe Früchte, die durch Kochen einen süßen Geschmack und dadurch auch einen süßen Geruch bekommen. Vgl. S. de hom. a. a. O. a. 5. p. 145 a f.

[3]) S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 144 a. Vgl. De an. l. II. t. 3. c. 24. p. 98 a f. De sensu t. 2. c. 11. p. 36 b f. — Vgl. Arist. De sensu 5. p. 443 a 8 ff.

[4]) Vgl. De an. l. II. t. 3. c. 27. p. 101 a.

[5]) De part. an. II, 10. p. 656 a 29. De sensu 2. p. 439 a 1 f. S. Baeumker, a. a. O. S. 42 f. S. 54.

[6]) A. a. O. p. 101 b.

[7]) II. n. 16. p. 10 b.

salivalis), der sich mit den Speiseteilen vermischt, setzt er dort auseinander, dient nicht als Medium; der Geschmackssinn bedarf vielmehr, insofern er eine bestimmte Art von Tastsinn ist, wie dieser, eines inneren Mediums, da es ein beseelter Teil (pars animalis) sein muß. Das Medium ist vielmehr die oberste Schicht, d. h. die Haut der Zunge oder der Kehle (linguae vel faucium extremitas), wo die Geschmacksnerven ihren Sitz haben. Der Speichel dagegen giebt dem Geschmackssinn wohl seine Feinheit, verleiht ihm aber nicht das Sein[1]). In der *Summa de homine*[2]) sagt er in Übereinstimmung hiermit, daß der Geschmack zwar auch in den Gaumennerven (in nervis palati), vorzüglich jedoch, wie Avicenna[3]) annehme, in der Zunge oder dem Gliede, was die Stelle der Zunge vertritt, also in dem dort an der Oberfläche ausgebreiteten Nerven seinen Sitz habe.

Insofern der Geschmackssinn den Nahrungssinn bildet, haben wir ihn nach Albert als Tastsinn aufzufassen[4]) und zwar aus vier Gründen: Einmal nämlich in Hinsicht auf das Objekt, die Nahrung; da diese nur durch ihre Substanz ernährt, so muß sie auch dasjenige, was ernährt wird, berühren. Dann zweitens in Hinsicht auf die Materie des Mediums, das Wässerig-Feuchte; dieses ist nämlich eine Berührungsqualität (qualitas tangibilis). Drittens in Hinsicht auf die Art und Weise des Schmeckens, da die Zunge das betreffende Objekt berühren muß. Viertens ist der Geschmackssinn Tastsinn in Beziehung auf Zunge und Gaumen. Da der Tastsinn sich dagegen auf alle Glieder bezieht, so ist der Geschmack auch nur als ein partikulärer Tastsinn zu bezeichnen. Insofern dagegen der Geschmack die verschiedenen Geschmäcke beurteilt, ist er nicht als Tastsinn zu fassen. Hier hat der Grundsatz, daß die Vermögen ihren

---

[1]) De an. a. a. O.

[2]) Q. 30. a. 1. p. 149.

[3]) A. a. O. 1, 5. fol. 7r a: (gustus) est vis ordinata in nervo expanso super corpus linquae ad comprehendendum sapores solutos ex corporibus contingentibus ipsum, cum permiscentur humori unctuosae (lies unctuoso) linquae permixtione per mutanti. Bei Albert a. a. O. p. 149 a. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 157 f.

[4]) In Berufung auf Arist. De an. III, 12. p. 434 b 18. De sensu 1. p. 436 b 15.

Akten gemäß und diese wieder nach ihren Objekten zu unterscheiden sind, seine volle Geltung [1]).

Was den Geschmack in objektivem Sinne anlangt, so bezeichnet ihn Albert als Zustand eines zusammengesetzten Körpers, da jegliche Nahrung etwas Zusammengesetztes sei. Wenn man die Geschmäcke dagegen an sich betrachtet, insofern sie eine Gattung der Qualität bilden, so sind, belehrt er uns, die einander entgegengesetzten, das Süße und Bittere, einfach [2]), weil sie nicht aus anderen zusammengesetzt sind, die mittleren dagegen zusammengesetzt [3]). Wie nämlich durch Vermischung des Weißen und Schwarzen die mittleren Farben sich ergeben, so entstehen durch die mannigfaltigen Verbindungen der beiden genannten Arten des Geschmackes die dazwischen liegenden übrigen [4]). Die Gesamtzahl der Geschmäcke beläuft sich auf sieben [5]).

Die physiologischen Entstehungsursachen [6]) des Geschmackssinns sind teils aktiver, teils passiver Natur. Als bewirkende Ursache bezeichnet Albert die Wärme der Sonne und des Feuers. Ihren Einfluß auf die Geschmacksentwicklung sucht er an dem Beispiel von den herben Früchten nachzuweisen. Wenn bei diesen nämlich das Feuchte durch die Sonnenwärme, also durch diejenige Zerteilung (digestio) [7]), welche man „Reifen" (pepansis)

---

[1]) S. de hom. q. 30. a. 2. p. 149 b.

[2]) S. de hom. q. 30. a. 3. part. 1. p. 150 b Vgl. De sensu t. 2. c. 7. p. 32 a. S. Arist. De an. II, 10. p. 422 b 10. De sensu c. 4. p. 442 b 17 f.

[3]) S. de hom. a. a. O.

[4]) Nach Arist. De sensu 4. p. 442 a 12.

[5]) De sensu a. a. O. p. 32 a—33 b. In der Annahme der Siebenzahl der Geschmäcke folgt er Aristoteles (De sensu 4. p. 442 a 19).

[6]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 1—4 p. 150 b ff. De sensu t. 2. c. 6. p. 30 f.

[7]) Wie Albert im Anschluß an Aristoteles (Meteor. l. IV) mit den Humoralphysiologen ausführt, sind die aktiven Elementarqualitäten Ursachen bestimmter Thätigkeiten, die Wärme insbesondere der digestio *(πέψις)*, die Kälte der indigestio *(ἀπεψία)*. Die digestio definiert er als materiae alicuius per calorem naturalem perfectio, die indigestio als materiae alicuius propter caloris naturalis sufficientis defectum, id est propter frigus, imperfectio. Die digestio sowohl, wie die indigestio hat je drei Stadien; jene die maturatio *(πέπανσις)*, elixatio *(ἕψησις)* und assatio *(ὄπτησις)*, diese die inquinatio *(μόλυνσις)*, semiassatio *(στάτευσις)*. Die betreffenden Definitionen sind zusam-

nennt, noch nicht genügend digeriert ist, so werden sie zum Feuer gebracht und gewinnen infolge derjenigen Digestion, die durch „Kochen“ (hepsesis) oder „Braten“ (optesis) erfolgt, ihren süßen Geschmack [1]). Passive Ursache ist das Wässerig-Feuchte. Insofern nämlich die Nahrung dem Körper einverleibt wird, tritt sie zuerst in die feuchten Bestandteile desselben ein, dringt in und mit diesen nach allen Richtungen des Körpers und entwickelt sich (terminatur) selbst zu Teilen des Ernährten [2]).

Der Tastsinn.

Die Darstellungen des Tastsinns, wie sie uns Albert in der *Summa de homine* und *De anima* giebt, weichen nicht nur in der äußeren Form ihrer Anlage, sondern auch in ihrem Inhalte erheblich voneinander ab. In *De anima* sucht er um jeden Preis die Ausführung des Aristoteles zu rechtfertigen;

mengestellt von E. Meyer bei C. Jessen, Alberti Magni De vegetabilibus. Berlin, 1867. P. XLII. Vgl. Albert. meteor. l. IV. und an den zahlreichen von Jessen a. a. O. im Index rerum angegebenen Stellen. In obigem Zusammenhang unterscheidet unser Philosoph (S. de hom. a. a. O. part. 3 p. 151 b) die drei angeführten Stadien der Digestion (epsesis steht fälschlich für hepsesis). In diesem Falle stimmt er außer mit Aristoteles mit Constantinus Africanus (De communibus medico cognitu necessariis locis VI, 27: Digestio est triplex: in stomacho, cum cibus factus est chylosus, quod prima digestio vocatur; secunda in epate cum sibi succus mutatur in sanguinem, et secunda digestio vocatur; tertia in membris est totius corporis, cum mutatur sanguis in naturam unicuiusque membri, et tertia digestio vocatur) und Wilhelm von Conches (vgl. Werner, D. Kosmol. u. Naturl. d. scholast. M.-A. a. a. O. S. 384 Anm. 2) überein. De animal. z. B. L. XVI. t. 1. c. 5. p. 455 a. c. 6. p. 455 b u. 456 b wird von Albert von einer vierten Digestion als der letzten gesprochen (Vgl. S. 67). Er schließt sich in diesem Falle an Macrobius an, der Saturn. VII, 4 eine vierfache Digestion unterscheidet, indem er das dritte Stadium in zwei zerlegt: Quattuor sunt in nobis virtutes, quae administrandum alimoniam receperunt, quarum una dicitur καθελκτική, quae deorsum trahit cibaria confecta mandibulis. . . . Hausta vero ut non continuo lapsu per omne corpus succedentibus sibi foraminibus pervium ad imum usque descendant, et talia, qualia accepta sunt, egerantur, sed salutare officium digestionis expectent, secundae haec cura virtutis est, quam Graeci, quia retentatrix est, vocant καθεκτικήν. tertia, quia cibum in aliud ex alio mutat, vocatur ἀλλοιωτική . . . officio quartae virtutis, cui ἀποκριτική nomen est, procuratur egestio.

[1]) A. a. O.

[2]) S. de hom. q. 27. a. 1. p. 143 a.

in der *Summa de homine* wandelt er dagegen freiere Bahnen, er schließt sich mehr an Avicenna und Algazel an und billigt das, was er in der anderen Schrift ganz oder teilweise verworfen.

Während er in *De anima* eine eigentliche Bestimmung des Tastsinns nicht giebt, geht er in der *Summa de homine*[1]) bei Erklärung desselben von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus und behält in der ganzen folgenden Untersuchung diese Unterscheidung bei. Der Tastsinn ist ihm einmal die das Tastbare beurteilende Kraft (judicium tangibilium) und demnach eine Potenz und ein Teil der sinnlichen Seele. Dann aber bezeichnet er das Sein und die Vollendung der letzteren, und bildet somit nicht einen Teil der sinnlichen Seele, sondern vielmehr dasjenige, was sie begründet und ihr erst das Sein verleiht. Für die letztere Bestimmung giebt Albert zwei Gründe an. Was nämlich den Tastsinn besitzt, ist ein Sinnenwesen *(animal)*[2]): wird er zerstört, so hört damit auch die Existenz des letzteren auf: dies aber ist bei keinem der anderen Sinne der Fall[3]). Ferner, wie unter den Teilen der vegetativen Seele die Zeugungskraft die Vollendung[4]) bildet, und von ihr her die ganze vegetative Seele bestimmt wird, so sagen wir, daß das Lebewesen die vollendete Natur eines solchen besitzt, wenn es den Tastsinn hat.

In beiden Schriften beschäftigt sich Albert mit der von Aristoteles aufgeworfenen Frage, ob der Tastsinn ein einziger Sinn oder eine Mehrheit von Sinnen bedeutet. Bei den übrigen Sinnen weisen nämlich, belehrt er uns, die verschiedenen Objekte nur einen einzigen Gegensatz, wie den des Weißen und Schwarzen, des Bittern und Süßen auf, insofern ihre wahrnehmbaren Qualitäten sämtlich unter einen gemeinsamen Gat-

[1]) Q. 31. a. 2. p. 156 a.

[2]) „*Animal*" bezeichnet das mit Sinnen begabte Lebewesen, und daher nicht nur das Tier, sondern auch den Menschen. Es entspricht dies dem Gebrauch des griechischen *ζῷον*. Vgl. E. Rolfes, Des Aristoteles Schrift über die Seele. Bonn, 1901. S. 63. Anm. 2.

[3]) Im Anschluß an Arist. De somno 2. p. 455 a 20 f., an Avic. a. a. O. II, 3 fol. 11 v b.

[4]) Vgl. S. 55.

tungsbegriff, z. B. die Arten des Sichtbaren unter den der Farbe, die des Hörbaren unter den des Tons fallen, und dieser nur zwei am meisten extreme Artbegriffe einschließt. Was dagegen die Arten des Tastbaren anbelangt, so lassen sich deren Gegensätze zwar auf zwei, nämlich den des Warmen und Kalten und den des Trocknen und Nassen zurückführen; von einem einzigen Gegensatz kann aber nicht die Rede sein, da die tastbaren Qualitäten nicht in einem solchen Gattungsbegriff übereinkommen. Es fragt sich demnach, ist der Tastsinn einer, obwohl der Gegensätze zwei sind, oder scheidet er sich demnach in zwei Sinne, die man vielleicht den Tastsinn im engeren Sinne und den Temperatursinn bezeichnen könnte. Aristoteles giebt uns keine bestimmte Lösung für diese Aporie; doch schließt er die zweite Möglichkeit nicht wie die erste aus[1]. In derselben Weise entwickelt Albert dieses Problem in *De anima*[2] und entscheidet sich dahin, daß dem einen Tastsinn mehrere Tastkräfte eigen sind. Welches jedoch diese sein sollen, giebt er nicht an. In der *Summa de homine*[3] führt er aus, daß der Tastsinn, insofern er die vollendete Form des Lebewesens bildet, nur als ein einziger Sinn bezeichnet werden könne, daß er sich jedoch als judicium tangibilium hinsichtlich seiner speciellen Thätigkeiten auf mehrere Gegensätze zu richten vermöge.

Auch die Frage nach dem Organ und Medium des Tastsinns, bezw. ob ein Medium überhaupt erforderlich ist, wird von Albert nicht einheitlich beantwortet. In *De anima*[4] setzt er zunächst den Standpunkt des Aristoteles[5] auseinander. Er erwähnt, daß nach diesem das Fleisch das Medium sei, und man demnach das eigentliche Organ des Tastsinns noch weiter nach dem Inneren des Körpers (nach dem Herzen) zu verlegen habe; er hebt ferner hervor, in welcher Weise Aristoteles zwischen den der Außenwelt angehörigen Medien und dem des

---

[1] Vgl. De an. II. c. 11. p. 422 b 17—19. 23—33. Baeumker, a. a. O. S. 35 f.

[2] L. II. t. 3. c. 30. p. 103 a f.

[3] Q. 31. a. 2. p. 156 a.

[4] L. II. t. 3. c. 34. p. 107 a f.; vgl. a. a. O. c. 31. p. 104 a f.

[5] De an. I. II. c. 11. p. 422 b 19 ff. Baeumker, a. a. O. S. 54.

Tastsinns unterscheidet, daß wir bei letzterem nicht durch das Medium, sondern vielmehr zugleich mit dem Medium affiziert werden [1]). Dem gegenüber macht nun Albert selbst auf das Vorhandensein und den Zweck der Nerven [2]) aufmerksam und verweist auf die Fortschritte der Anatomie. Diese habe erkannt führt er aus, daß die Empfindungsfähigkeit des Fleisches auf seinen Nerven beruht und daß, insofern diese sich auch in gewissen knochigen Bestandteilen, wie in den Zähnen, finden, das Fleisch somit nicht allein als Medium gelten kann. Daher hätten Avicenna [3]) und viele andere die Lehre des Aristoteles anzunehmen verschmäht und erklärt, daß das nervöse Fleisch (caro nervosa) das Organ des Tastsinns sei. Derselbe bilde nach ihnen nicht eine bestimmte Potenz der sinnlichen Seele, sondern sei die Form, die den anderen Kräften das Sein verleiht und deshalb auch nicht in einem bestimmten Gliede, sondern in allen vorhanden ist. Auch die Annahme eines Mediums hätten sie als überflüssig erklärt, da jedes Lebewesen aus dem Tastbaren (ex tangibilibus) zusammengesetzt sei. — Diesen beiden verschiedenen Auffassungen gegenüber fixiert Albert seinen eigenen Standpunkt in höchst charakteristischer Weise. Auf dialektischem Wege sucht er nämlich, wie gewöhnlich, beide zu verbinden; er sagt: „Da wir begehren, an der Wahrheit festzuhalten und dem Aristoteles, dem Fürsten der Philosophen, achtungsvoll zu begegnen, so wollen wir

[1]) De an. l. II. t. 3. c. 32. p. 106 a f. Siehe Arist. De an. II, 11. p. 423 b 12 f. Baeumker, a. a. O. S. 43 f.

[2]) Frantzius bemerkt in seiner Ausgabe S. 281 zu Arist. De part. an. II, 10. p. 656 b 35: „Obgleich dem Aristoteles die Kenntnis und Bedeutung der Nerven unbekannt geblieben ist, so weiß er doch so viel, daß das Fleisch nicht an und für sich empfindend und Sinnesorgan ist, daß aber in ihm ein erstes Sinnesorgan (Empfindungsträger) enthalten ist, welches in der That die Nerven sind. Bald nach Aristoteles beschäftigten sich Herophilus und Erasistratus mit der Beobachtung der Nerven; ganz besonders aber Galen. Infolge der Herrschaft der Pneumalehre und der geringen anatomischen Kenntnisse ließ ihre genauere Erforschung indes noch Jahrhunderte auf sich warten.“ S. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 190 f. 268 f.

[3]) L. VI. naturalium II, 3. fol. 12ᵛ a: Ex proprietatibus autem tactus est quoddam instrumentum naturale, quod est caro nervosa ex hoc, quod sentit, aut caro et nervus sentit ex tactu, quamvis non sit ibi medium aliquo modo. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 172.

erklären, daß das Fleisch das Medium des Tastsinns ist: doch bezeichnen wir als Fleisch allgemein das, was wirklich Fleisch ist, und das, was ihm ähnlich ist." Unter letzterem will er dann dreierlei verstanden wissen: das, was bei den blutlosen Tieren die Stelle des Fleisches vertritt, das ferner, was in seiner Komplexion diesem ähnlich ist, wie die Zähne, und endlich, was dem Fleische beigemischt erscheint, wie die Nerven. Letztere haben allerdings die Aufgabe, die Eindrücke des Tastbaren aufzunehmen; sie haben aber nach Albert nur dort Empfindungsfähigkeit, wo sie mit dem Fleische verbunden sind, indem dieses das Medium bildet, nicht aber, wo sie ohne das Fleisch vorhanden sind, wie im Gehirn. Daß unser Philosoph indessen nicht klar ist, ob er die Nerven als Organ oder als Medium fassen soll, geht recht deutlich aus der weiteren Bemerkung hervor, daß die Nerven dort, wo sie mit dem Fleische vermischt seien, Empfindung besäßen, weil sie mehr die Bedeutung des Mediums als die des Organs hätten [1]. Wir sehen, daß Albert seiner eigenen Meinung nach die modernere galenische Ansicht teilt, aus Ehrfurcht aber gegen **Aristoteles** indes die ältere nicht völlig aufgeben will [2].

In der *Summa de homine* [3]) geht er bei Lösung dieser Frage wieder von der Unterscheidung des Tastsinns als Form und Potenz aus. Insofern dieser die Form und die Vollendung des belebten Körpers bildet, sagt Albert hier, hat er den ganzen Körper zum Organ und bedient sich keines Mediums. Er ist jedoch in den Teilen, die eine größere Gleichheit in ihrer Komplexion aufweisen und mehr am spiritus sensibilis teilhaben, stärker vorhanden, wie in den Nerven, dem Fleisch und der Haut. Da das Herz das Prinzip des ganzen Körpers bildet und ihn durch die Nervenfäden zusammenhält, so ist es vorzugsweise der Sitz des Tastsinns. Albert verbindet somit wieder die Erklärung **Avicennas** mit der des **Aristoteles**, allerdings in einer Weise, die nicht mit der in *De anima* gegebenen Aus-

[1] De an. l. II t. 3. c. 34. p. 107 a ff.

[2] Auch De apprehens. II. n. 14. p. 11 b f. wird das nervöse Fleisch als Medium angesehen.

[3] Q. 31 a. 3. p. 158 a f.

führung übereinstimmt. Ganz anders wieder lautet hingegen eine dritte Theorie, welche sich auch in der *Summa de homine*[1]) findet. Während die erste und zweite das Tastgefühl auf Grund der Funktionen der Nerven und des Fleisches zu erklären suchen, basiert diese auf der Pneumalehre. Als judicium tangibilium hat der Tastsinn, wird hier ausgeführt, insbesondere dort seinen Sitz, wo jedes Urteil gesprochen wird, d. h. im Gehirn. Wohl besitzt dieses wegen des Übermaßes von Feuchtigkeit keine Empfindungsfähigkeit, aber es bildet den Ausgangspunkt des spiritus animalis, dessen Prinzip alle Sinne zu ihrer Bethätigung bedürfen. Der Spiritus dringt als subtiler Körper nach allen Teilen des Fleisches und der Haut und überträgt somit an sie die Kraft, die er selbst vom Gehirn und vom Herzen erhält. „So besitzt das Fleisch", schließt Albert, „doch eine Beziehung, die den Nerven nicht zukommt, wie dies auch Aristoteles zu wollen scheint."

Im Anschluß an ihn[2]) bezeichnet Albert als Objekt des Tastsinns die Unterschiede des Körperlichen, welche durch die verschiedenen Mischungen der Elemente hervorgerufen werden[3]). Auch er ist der Ansicht, daß der Mensch bezüglich der Schärfe des Tastsinns alle übrigen Lebewesen übertrifft, da seine Komplexion die gleichförmigste ist und er darum die Unterschiede des Tastbaren am feinsten empfindet[4]).

Der Gemeinsinn.

Wie bei einer jeden natürlichen Beschaffenheit, die einer Mehrheit von Subjekten zukommt, es einen Quell giebt, aus dem jene Gemeinsamkeit entspringt, so ist dies auch bezüglich der unter die fünf Sinne verteilten sinnlichen Erkenntniskraft der Fall. Auch sie hat einen Quell, aus dem alle Sinnesthätigkeit hervorgeht, und auf die jede Bewegung des Sinnfälligen,

[1]) A. a. O. p. 158 b.

[2]) De an. II, 11. p. 423 b 27 f.

[3]) S. de hom. q. 31. a. 4. p. 159 b. De an. l. II. t. 3. c. 35. p. 108.

[4]) S. de hom. a. a. O. De an. l. II. t. 3. c. 23. p. 96 b ff Nach Arist. De an. II, 9. p. 421 a 16 ff.

wie auf ihr letztes Ziel hinbezogen wird, den Gemeinsinn *(sensus communis)*[1]. Die Spezialsinne haben in ihm ihren Ursprung; nicht aber wird er umgekehrt von ihnen gebildet oder hat durch sie sein Sein[2]. Denn von ihm geht das Empfindungspneuma (spiritus sensibilis) aus und strömt die Wahrnehmungskraft (virtus sensitiva) nach den einzelnen Sinnen hin[3].

Folgt Albert in der Annahme und der Erklärung des zentralen Sinnesvermögens dem Aristoteles[4], so trennt er sich dagegen in der *Summa de homine*[5] von ihm, wenn er den sensus communis nicht unter die inneren, sondern unter die äußeren Kräfte der sinnlichen Seele rechnet, nicht zwar als sechsten Spezialsinn, wohl aber den fünf äußeren Einzelsinnen als solchen ihn noch als eine sie umfassende und doch wieder von ihnen verschiedene gemeinsame äußere Kraft gegenüberstellt. Während er somit den Gemeinsinn in engere Beziehung zu den äußeren Seelenkräften als deren Ausgangs- und Endpunkt bringt, setzt er ihn dagegen in *De anima*[6], dem Aristoteles und den Arabern folgend, an die Spitze der inneren Vermögen, deren Thätigkeit auf die seinige zurückzuführen sei. Bei ersterer Anordnung überwiegt somit das physiologische, im zweiten das psychologische Moment. Diese Abweichung von der aristotelischen Auffassung ist indessen, an sich betrachtet, nur rein formeller Natur; seinem Wesen und seinem Wert für das gesamte

[1]) De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115. Obiger Gedanke trägt neuplatonisches Gepräge; wir sehen, wie selbst in der Entwicklung des reinsten Aristotelismus bei den späteren Peripatetikern neuplatonische Denkweise sich geltend macht.

[2]) De an a. a. O. c. 12. p. 121 a.

[3]) S. de hom. q. 40. a. 1. p. 199 a; q. 41. a. 3. part. 3. p. 206 a.

[4]) Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 62 ff. Brentano, Psychologie des Aristoteles. Mainz, 1867. S. 87 ff. Kampe, a. a. O. S. 92 ff. Zeller. a. a. O. II, 2³. S. 542 ff.

[5]) Q. 18. p. 89 b: . . sed quia iterum apprehendere deforis duplex est, scilicet sensus duplex est, scilicet sensus proprius et sensus communis . . .

[6]) L. III. t. 1. c. 9. p. 130 b: Sic igitur sicut sunt quinque sensus exteriores . . . ita sunt quinque sensus interiores, sensus communis, imaginatio aestimativa, phantasia et memoria. Vgl. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 a. Zu den inneren Sinnen wird der Gemeinsinn auch in De apprehens. III. n. 1 p. 12 a f. gezählt. Desgl. in der Isag. in l. De an. c. 14. p. 42 b, wo er ganz im Sinne Avicennas (vgl. L. VI. natur. l. 5. fol. 7v b) mit der phantasia identifiziert wird.

sinnliche Erkennen nach ist der sensus communis Alberts völlig identisch mit der *κοινή αἴσθησις* des Aristoteles.

Was die Anordnung der Vermögen in unserer Darstellung anlangt, so folgen wir der *Summa de homine*, insofern dieser Schrift Alberts gegenüber *De anima* bedeutend größere Selbständigkeit zukommt, und behandeln demnach den sensus communis in der Reihe der äußeren Sinne. Eine thatsächliche Abweichung liegt nur bezüglich der anatomischen Bestimmung des Organs für den Zentralsinn vor. Aristoteles verlegt den Sitz desselben in das Herz [1]; Albert bestimmt ihn dagegen im Anschluß an die Araber [2]. Da der vorderste Teil des Gehirns sich durch größere Weichheit auszeichnet und dies bezüglich der Eindrücke des Sinnfälligen von großer Wichtigkeit ist [3], so kommen, bemerkt er, von ihm auch die Sinnesnerven her, und liegt deshalb auch das Organ des Gemeinsinns in dem ersten Teil der ersten Höhlung des Gehirns, welche mit spiritus sensibilis angefüllt ist [4].

Eine eigentliche Definition des Gemeinsinns giebt Albert nicht; er billigt und interpretiert [5] dagegen sowohl die Bestimmung Avicennas [6]: „Der Gemeinsinn ist eine geordnete Kraft in der ersten Konkavität des Gehirns, welche aus sich heraus sämtliche Formen, welche den fünf Sinnen eingeprägt und ihm übergeben werden, aufnimmt", als auch die Algazels [7], der den Zentralsinn als denjenigen Sinn bezeichnet, „von dem

[1] Die Belege bezüglich Aristoteles siehe bei Baeumker, a. a. O. S. 85. Anm. 2.

[2] Vgl. Avic. a. a. O. V, 8. f. 50ᵛ b: Virtus vero formalis et communis sensus fiunt in prima parte cerebri, spiritu replente ipsum ventriculum, quae omnia non fuerunt ita, nisi ut despiciantur super sensus . . .

[3] Vgl. Avic. a. a. O.: Anterior enim pars cerebri mollior est et mollities est utilior at sentiendum.

[4] S. de hom. q. 33. a. 3. p. 172 a; q. 35. a. 3. p. 179 a.

[5] S. de hom. q. 33. a. 2. p. 171 a f.

[6] A. a. O. 1, 4. fol. 7ᵛ b: Prima est phantasia, quae est sensus communis. (Bezüglich der Terminologie vgl. weiter unten) Quae est vis originata in prima concavitate cerebri recipiens per se ipsam formas omnes, quae imprimuntur quinque sensibus et redduntur ei. (S. de hom. a. a. O. p. 169 b.)

[7] S. de hom. a. a. O.: Algazel autem in physica sua diffinit sic: sens. comm., a quo omnes proprii derivantur, ad quem omnis impressio eorum renuntiatur, in quo omnes cunjunguntur, et sic sunt quasi suggerentes ipsum.

alle Spezialsinne herfließen, dem jegliche Empfindung derselben gemeldet wird, in dem alle Sinne verbunden werden und den sie so gleichsam bilden".

Das Wesen des sensus communis wird von Albert nach streng aristotelisch-peripatetischen Grundsätzen entwickelt. Insofern er Sinn ist, nimmt er die Formen der Dinge immateriell auf, aber auch nur, wenn das betreffende materielle Korrelat gegenwärtig, wie dies bei jeder äußeren Sinneswahrnehmung der Fall ist [1]. Seine spezifische Thätigkeit, die ihm als Gemeinsinn zukommt, äußert sich nach Albert in drei verschiedenen Richtungen, insofern er

1) der Sinn der gemeinsamen Wahrnehmungsobjekte,

2) die die verschiedenen Sinnesqualitäten beurteilende Kraft und

3) der Sinn des sinnlichen Bewußtseins ist [2].

Betrachten wir zunächst den Gemeinsinn als **Sinn der gemeinsamen Wahrnehmungsobjekte.** Jeder Spezialsinn nimmt nach Albert, wie wir bereits wissen [3], **an sich** das ihm **eigentümliche** Objekt, **accidentell** aber auch die der übrigen Sinne wahr, falls letztere mit ersterem real identisch sind, der Gesichtssinn z. B. an sich das Weiße und accidentell zugleich das Süße, da ein und derselbe Gegenstand weiß und süß ist. Außer den einer bestimmten Sinnessphäre angehörigen Objekten wurden noch als Gegenstände die sog. gemeinsamen Objekte, Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt und Ausdehnung genannt [4]. Träger derselben sind nach Albert sowohl die einzelnen Sinne, als auch der Gemeinsinn. In welcher Weise aber haben wir uns dies zu denken? In *De anima* [5] erklärt uns Albert im An-

[1] De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 a. Vielleicht hat diese Art der Aufnahme Albert bestimmt, den sens. comm. unter die äußeren und nicht unter die inneren Sinne zu rechnen, welche die formae sensibiles zu bewahren vermögen, auch wenn deren materielles Substrat nicht mehr vorhanden ist.

[2] Der zweite und dritte Akt wird von Albert erwähnt: De an. a. a. O.; der erste und dritte S. de hom. q. 34. a. 1. Vgl. S. de hom. a. a. O. q. 33. a. 1. p. 169; a. 4. p. 173 a

[3] S. S. 91.

[4] A. a. O.

[5] L. II. t. 4. c. 6. p 113 b f.

schluß an Aristoteles[1]) nur, daß die gemeinsamen Objekte von den Spezialsinnen aufgenommen werden und in welcher Weise dies geschieht. Denn von einem sechsten Einzelsinn könne nicht die Rede sein, da jeder der übrigen fünf Sinne die gemeinsamen Objekte dann nur ebenso wie das einem anderen Einzelsinn eigentümliche Objekt accidentell zu erfassen vermöchte. Daß nur eine accidentelle[2]) Wahrnehmung stattfindet, ist nach Ansicht Alberts nicht anzunehmen. Denn alles, was wir wahrnehmen, empfinden wir, wie er sagt, durch eine Bewegung, die von dem Sinnfälligen aus nach dem Sinn hingeht; in diesem wird die sinnliche Form gleichwie ein leidentlicher Zustand geschaffen. Die gemeinsamen Objekte werden von jedem einzelnen Sinn vermittelst einer ebensolchen Bewegung, d. h. also an sich wahrgenommen. In keiner Weise[3]) berührt Albert dagegen in

---

[1]) De an. III. 1. p. 425 a 13–30.

[2]) Es heißt bei Albert De an. a. a. O. p. 113 b f.: Quod autem omnia ista (scilicet sensata communia) a quocunque praedictorum quinque sensuum essentialiter et non accidentaliter sentiantur, probatur per hoc . . . Textkritisch ist hier zu bemerken, daß Albert folglich die Stelle bei Aristoteles De an. III. 1. p. 425 a 15: . . . *αἰσθανόμεθα οὐ κατὰ συμβεβηκός* . . . beziehungsweise „non secundum accidens" (wie es auch bei Averroës T. C. a. a. O. l. II. n. 132. heißt) gelesen haben muß. Albert steht somit auf Seite Torstriks und Neuhäusers (s. dessen Untersuchung „Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen". Leipzig, 1878. S. 95 f.), die vor *κατὰ συμβεβηκός* ein *οὐ* eingeschoben wissen wollen. Kampe faßt (a. a. O. S. 104) die Ansicht des Aristoteles dahin auf, daß die Einzelsinne die gemeinsamen Objekte nur „indirekt" aufzunehmen vermögen; er findet die Änderung Torstriks sinnstörend, woraus hervorgeht, daß er selbst „indirekt" gleich „accidentell" auffaßt. Daß gleichwohl auch die gemeinsamen Objekte von den Einzelsinnen per se, wenn auch per posterius wahrgenommen werden können, und daß das eingeschobene *οὐ* der Stelle erst den richtigen Sinn verleiht, geht aus Alberts Darstellung in der S. de hom. q. 33. a. 1. p. 169 a f. (s. oben S. 136 f.) hervor. Es braucht dann nicht erst *κατὰ συμβεβηκός* in einem anderen als dem gewöhnlichen Sinne gebraucht zu werden, wie Brentano a. a. O. S. 89 im Anschluß an Trendelenburg meint; außer diesen wollte auch Zeller (a. a. O. II, 2³. S. 542. Anm. 2) das *οὐ* gestrichen wissen. Herr Professor Baeumker, der früher (a. a. O. S. 65. Anm. 4) letztere Ansicht gleichfalls vertreten, hat sich der entgegengesetzten Anschauung angeschlossen.

[3]) Der Satz in De an. a. a. O. p. 114 a: cum igitur ista communia sint plura sub una universali natura contenta, non erit (lies erunt) ipsa alicuius sensus sensata propria, kann zu Bedenken gegen obige Ansicht verleiten, da die universalis natura an sich sowohl als Subjekt wie als Objekt der Wahr-

genannter Schrift das Verhältnis der sensata communia zum Gemeinsinn; doch ist hieraus nicht etwa der Schluß zu ziehen, daß, weil er hier nur die Sinne als deren Subjekt erwähnt, er den Zentralsinn als solches prinzipiell ablehnt.

Klar und bestimmt äußert sich Albert zu diesem Punkte in der *Summa de homine*[1]). Darnach wird infolge der Beziehungen, die zwischen dem Einzelsinn und dem Gemeinsinn herrschen, alles, was von diesem aufgenommen wird, es auch von jenem und umgekehrt. Indessen betont unser Philosoph, daß diese Wahrnehmungen, die dem Einzelsinn und auch dem Gemeinsinn zukommen, von ihnen nicht in der gleichen Weise vollzogen werden. Der spezielle Träger des gemeinsamen Objektes nämlich ist der Gemeinsinn. Von diesem wird es daher an sich und zuerst, vom Einzelsinn erst in zweiter Linie wahrgenommen. In umgekehrter Reihenfolge wird das Spezialobjekt empfunden; dieses wird an sich und zuerst von dem betreffenden Einzelsinn, in zweiter Linie vom Gemeinsinn erfaßt. Die Wahrnehmung, die in zweiter Linie (per posterius) erfolgt, ist indessen nicht eine solche per accidens, sondern wie die an sich und zuerst eintretende eine solche per se. Denn ist der sensus communis thätig, so wird er zuerst zwar das ihm eigen-

nehmung aufgefaßt werden kann. Doch ist dem ganzen Zusammenhang dieser Stelle gemäß nur die allgemeine Natur der sensata communia verstanden. Andernfalls müßte man annehmen, daß Albert die Wahrnehmung der gemeinsamen Objekte nicht für jeden einzelnen Sinn als solchen, sondern für ihn seiner allgemeinen Natur nach, die er mit jedem der übrigen vier Sinne teilt, in Anspruch nimmt. Diese Auslegung verstößt aber gegen die in demselben Kap. wiederholt ausgesprochene Ansicht, daß die sensata comm. von jedem Einzelsinn per se wahrgenommen werden. Ferner dürfte Albert kaum einen derartig wichtigen Gedanken nur angedeutet haben. Gegnerischerseits könnte ferner noch als Einwand geltend gemacht werden, daß hier Textverderbnis anzunehmen sei, da doch Albert unmöglich die Worte des Arist. De an. III, 1. p. 425 a 27: *τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν οὐ κατὰ συμβεβηκός* (in der Albert wohl bekannten arabisch-lateinischen Übersetzung a. a. O. T. C. l. II. n. 131: communium autem habemus iam sensum communem non secundum accidens) einfach unberührt gelassen haben dürfte. Dagegen ist zu erwidern, daß, falls Albert in demselben Kapitel auf diesen Punkt eingegangen wäre oder überhaupt hätte eingehen wollen, er in den folgenden, wo er ausschließlich über den sens. comm. handelt, die Wahrnehmung der gemeinsamen Objekte doch sicher bei der Aufzählung seiner Akte erwähnt hätte.

[1]) Q. 33. a. 1. p. 169 a f.; q. 34. a. 1. p. 175 a.

tümliche Objekt, die Ausdehnung des Gegenstandes z. B. und alsdann erst dessen Farbe erfassen, aber auch diese per se, da sie mit der Ausdehnung zugleich gegeben ist; der Gesichtssinn wird dagegen zunächst diese und erst darauf die Ausdehnung, aber auch sie gleichfalls per se, perzipieren, weil die Farbe nur mit dieser und durch diese existiert [1]). Was gerade dieses Problem des sensus communis anlangt, so wird man zugeben müssen, daß Albert mit großem Geschick operiert und hier für diejenigen Fragen, die der Aristoteles-Exegese bis auf unsere Tage die größten Schwierigkeiten bereitet haben, eine befriedigende Lösung gegeben hat.

Der Gemeinsinn ist ferner die die Sinnesqualitäten beurteilende Kraft. Jeder Sinn nämlich, führt unser Philosoph aus, erkennt die Unterschiede des Wahrnehmbaren, insofern diese derselben Art angehören, so der Gesichtssinn Weißes und Schwarzes, der Geschmack Süßes und Bitteres [2]). Aber wir empfinden indessen nicht nur die Differenzen von Objekten derselben Art, sondern wir unterscheiden auch das Weiße von dem Süßen, also verschiedene Sinnesqualitäten, und vergleichen sie untereinander [3]). Im Anschluß an Aristoteles [4]) entwickelt Albert in *De anima* [5]), daß diese Fähigkeit, die Gattungsunterschiede wahrzunehmen, dem Gemeinsinn zukomme. Da es sich nämlich um eine sinnliche Wahrnehmung handelt, so kann deren Subjekt, argumentiert er, auch nur eine Kraft der sinnlichen Seele sein. Es ist nun aber unmöglich, daß diese Aufgabe einem der Spezialsinne zufällt. Am ehesten könnte man allerdings noch an den Tastsinn denken; aber weder das Fleisch, noch ein anderes Organ desselben vermag jene Erkenntnis zu

[1]) Daß auch die Wahrnehmung, welche per posterius erfolgt, doch zugleich per se geschieht, sagt Albert offen und klar in De an. l. II. t. 3. c. 5. p. 75 b f: Ista autem sensata communia dicuntur per se sensata, secundum quod per se opponitur ad id quod est per accidens et non sic, secundum quod per se opponitur ei quod est non primo.

[2]) De an. l. II. t. 4. c. 10. p. 118 b nach Arist. a. a. O. III, 2. p. 426 b 8 ff.

[3]) S. Arist. a. a. O. p. 426 b 12 ff.

[4]) A. a. O. b 14.

[5]) A. a. O. p. 118 b f.

vermitteln, da die Unterscheidung von Weiß und Süß nicht durch Berührung, die dem Tastsinn eigentümliche Bethätigungsweise, erfolgt [1]). Aber auch die beiden betreffenden Sinne können jenes Urteil nicht vollziehen; denn angenommen, durch die Thätigkeit des Gesichtssinnes und des Geschmacks würde der Unterschied des Weißen und Süßen erkannt, so wäre das Resultat dasselbe, wie wenn ein Mensch das Weiße und ein anderer das Süße wahrnehme. Wie diese, so unterscheiden sich auch Gesichtssinn und Geschmack durch ihre Form und ihr Organ: von einer einheitlichen Beurteilung kann also nicht die Rede sein [2]). Wir gelangen somit zur Annahme einer unterscheidenden Kraft, der des Gemeinsinns.

In Übereinstimmung mit dieser Darstellung sagt Albert in der *Summa de homine* [3]), auf Alfarabi und Avicenna [4]) sich berufend, daß der sensus communis wegen der Zusammenstellung und Trennung der sinnfälligen Einzelobjekte (propter compositionem et divisionem sensibilium propriorum) gesetzt wird. Diese nimmt der Gemeinsinn entweder als identisch oder als verschieden wahr. Die Identität oder Verschiedenheit kann er hinsichtlich jeden Objektes auf dessen Sein oder dessen Werden aussprechen. Wird das Objekt seinem Sein nach betrachtet, so ist die Zahl das Prinzip, demgemäß es als von einem andern verschieden aufzufassen ist; wenn mit ihm aber als identisch, so wird es die Ausdehnung sein, welche in sich sowohl äußere Qualitäten, die des Geschmacks- und Tastsinns, als auch innere, die des Gehörs- und Gesichtssinns, sowie die medialen des Geruches umfaßt; in Bezug auf nur äußere Eigenschaften dient ferner noch die Gestalt als Unterscheidungsmittel, insofern diese die äußere Bestimmung der Quantität ist. Wird dagegen ein Gegenstand seinem Werden nach als mit einem anderen identisch oder verschieden erkannt, so werden zwei Prinzipien in Anwendung kommen können, da das Entstehen potentiell oder aktuell erfolgt; im ersteren Fall wird es die Ruhe sein, im letzteren die Bewegung.

[1]) S. Arist. a. a. O. p. 426 b 14 f.

[2]) S. Arist. a. a. O. p. 426 b 19. — [3]) Q. 33. a. 4. p. 173 a.

[4]) S. L. VI. naturalium. IV, 1. fol. 28v b.

Ist somit dem Gemeinsinn die Fähigkeit eigen, die Objekte zu unterscheiden, so ergiebt sich die Frage, inwiefern es ihm möglich ist, diese Unterscheidung in ein und demselben Augenblick zu vollziehen. Da er über das Weiße und Süße urteilt, so muß er durch die Bewegung der Formen beider bewegt werden. Wie aber kann das, was der Zahl nach dasselbe ist, in einem einzigen unteilbaren Moment zugleich durch verschiedene Bewegungen affiziert werden?[1]) Albert will zunächst in *De anima*[2]) die solutio ad hominem, alsdann aber die wahre Lösung geben. Man kann nämlich sagen, führt er hier aus, daß der Gemeinsinn seinem Träger gemäß etwas Ungetrenntes, und sein Urteil etwas Unteilbares ist, wogegen man ihn seinem Sein nach als geteilt und getrennt aufzufassen hat. Somit würde es möglich sein, daß in einer Beziehung ein Ungetrenntes und Unteilbares etwas Verschiedenes und Getrenntes empfindet. Diesen aristotelischen[3]) Gedanken vertieft Albert, insofern er ihn durch die Betrachtung des physiologischen Prozesses als richtig nachweist. Denn alle Einzelsinne gehen, bemerkt er, aus dem sensus communis hervor, da die virtus sensibilis in ihm sich vereint und nach den verschiedenen Spezialsinnen von hier aus hinströmt. So ist sie ihrem Ort und Subjekt nach eine, infolge der Vielheit der Sinnesformen mehrere[4]).

Diese Lösung beseitigt indes nur die objectio ad hominem, das sachliche Bedenken aber nicht. Wohl hat der Gemeinsinn der Potenz nach die Fähigkeit, Entgegengesetztes aufzunehmen, mag er in Hinsicht auf seinen Träger geteilt oder ungeteilt sein; soll ihm dagegen, wie im vorliegenden Fall, seiner Aktualität nach diese Eigenschaft zukommen, so muß er notwendigerweise seinem Subjekt gemäß ungeteilt sein. Man kann also nicht sagen, daß der Gemeinsinn seinem Träger nach eins, in Rücksicht auf die verschiedenen Formen des Sinnfälligen aber eine Mehrheit darstellt, sondern umgekehrt: er ist seinem Wesen und seiner Form nach eins und ungeteilt, eine Mehrheit dagegen in Rücksicht auf die Einzelsinne, deren Ausgangspunkt er bildet.

[1]) Vgl. Arist. a. a. O. p. 426 b 29 ff.
[2]) L. II. t. 4. c. 11. p. 120 a. — [3]) A. a. O. p. 427 a 11 ff.
[4]) De an. l. II. t. 4. c. 11. p. 119 b—120 a.

Die Möglichkeit dieser Auffassug sucht Albert sowohl in Beziehung auf das Wahrnehmende, wie auf das Wahrgenommene näher zu veranschaulichen. Im ersten Fall bedient er sich eines von Aristoteles [1]) gebrauchten Beispiels. An sich betrachtet, stellt das Zentrum eines Kreises nur einen einzigen Punkt dar, eine Vielheit dagegen als Anfangspunkt der Radien, welche man von ihm aus nach der Peripherie hinziehen kann. Ebenso kann man nach Albert sagen, daß der sensus communis an sich einer, eine Mehrheit dagegen und teilbar sei in Hinsicht auf die einzelnen Sinne, die von ihm ausgehen und zu ihm zurückkehren [2]).

Wie das Subjekt, so kann aber auch das Objekt [3]), die Ausdehnung, in doppelter Weise betrachtet werden. Insofern sich die Wahrnehmung auf diese an sich richtet, so bildet sie einen einzigen Wahrnehmungsgegenstand des Gemeinsinns, der in unteilbarer Zeit erkannt wird. Betrachtet man sie dagegen in Hinsicht auf die Einzelobjekte, deren Träger sie ist, so wendet sich die Wahrnehmung auf eine Mehrheit von Objekten und erfolgt demgemäß nicht in einem einzigen unteilbaren Moment. Dies erläutert Albert noch weiter mit Hilfe desselben Beispiels. Angenommen, der Gemeinsinn richtet sich auf einen Gegenstand, der weiß und süß ist, so bildet der Träger dieser Eigenschaften gleichsam den Mittelpunkt eines Kreises, insofern er das Weiße mit dem Süßen verbindet, gleichsam wie dieser die beiden durch ihn zerschnittenen Hälften des Durchmessers zusammenfügt. Wie in letzterem Falle der Mittelpunkt gewissermaßen zweimal gesetzt wird, so gebraucht auch der Gemeinsinn denselben Träger zweimal, nämlich in Beziehung

---

[1]) S. De an. III, 2. p. 427 a 9 ff.; vgl. a. a. O. 7. p. 431 a 20 f. — Albert faßt *στιγμή* nach Art der griechischen Exegeten als Kreiszentrum auf (De an. l. II. t. 4. c. 2. p. 120 a: Eo modo, quo mathematici quidam dicunt punctum in circulo). Cf. Themistius, De an. V. p. 86, 18: *Ἀλλ' ἐκείνῳ ἄν τις [illegible] [illegible]γώτερον ὑπολαμβάνοι ἐοικέναι τὴν δύναμιν τὴν αἰσθητικὴν τῇ στιγμῇ, μᾶλλον δὲ τῷ κέντρῳ τοῦ κύκλου, εἰς ὃ πᾶσαι αἱ ἐκ τῆς περιφερείας γραμμαὶ τελευτῶσιν.*

[2]) S. de hom. q. 34. a. 2. p. 175 b. De an. a. a. O. c. 11. p. 120 a f. S. Arist. a. a. O. p. 427 a ff.

[3]) Nach der Darstellung des Arist. De sensu 7. p. 449 a 10 ff.

sowohl auf das Weiße, wie auf das Süße. Die sich auf diese beziehende Bewegung kann somit nur in aufeinanderfolgenden Zeiträumen geschehen [1]).

Der Gemeinsinn erfüllt noch eine weitere, für die Erklärung des Wahrnehmungsprozesses hochwichtige Aufgabe [2]). Da wir nicht nur sehen und hören, sondern es auch empfinden, daß wir sehen und hören, so ergiebt sich die Frage, ob wir diese Wahrnehmung der Wahrnehmung durch den betreffenden oder aber durch einen anderen Sinn erhalten [3]). Angenommen, es wäre das letzere der Fall, so müßte der betreffende Sinn, welcher empfindet, daß der Gesichtssinn sieht, wie dieser gleichfalls etwas Gefärbtes zum Objekt haben; denn wir können nur dadurch unser eigenes Sehen wahrnehmen, daß wir im Gesichtssinn das Bild der Farbe und damit deren Gegenstand selbst sehen. Es ist aber unmöglich, daß zwei Sinne dasselbe spezifische Objekt haben können. Sagt man jedoch, daß der Gesichtssinn sich selbst zugleich auch sieht, so wäre er selbst auch sein eigenes Objekt, derselbe Sinn also zugleich agens und patiens, was nicht der Fall sein kann. Es wäre ebenfalls noch einzuwenden, daß, da nur Farbe oder Gefärbtes gesehen werden kann, jedes wahrgenommene Sehen selbst etwas Farbiges sein müßte, was gleichfalls unwahrscheinlich ist. Es ergiebt sich daher die Notwendigkeit, den sensus communis als Sinn des bewußten Wahrnehmens anzunehmen. Alle Sinne nämlich sind eins in der Form der sinnlichen Kraft (unum in forma virtutis sensitivae), welche die Quelle für die Kräfte der Einzelsinne ist. Da somit der Gemeinsinn das Urteil über die spezifischen Thätigkeiten der Einzelsinne spricht, so kehrt die sinnliche Kraft über sich selbst zurück (super se reflectitur), d. h. sie erhebt sich gleichsam über sich selbst, wenn sie urteilt [4]).

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 176 b f. In ähnlicher Weise wird obiges Problem noch De an. l. III. t. 3. c. 4. p. 159 b f. und De sensu t. 3. c 3 7. p. 45 b—51 b behandelt.

[2]) De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 a.

[3]) Vgl. hierzu und zum Folg. Arist. De an. III, 2. p. 425 b 12 ff.

[4]) De an. l. II. t. 4. c. 8. p. 116 a ff. S. de hom. q. 34. a. 1. p. 17 a.

Die Eigentümlichkeiten der sinnlichen Seele (proprietates animae sensibilis).

Schlaf und Wachen.

Die Thätigkeiten der sinnlichen Seele bestehen in den Aktionen der Sinne und ihrer Organe, ihre Zustände sind die dieser Substanzen. Albert giebt in *De somno et vigilia* [1]) die Quellen, die er bei seiner Untersuchung über die Zustände des Schlafens und des Wachens benutzt hat, selbst an. Die Grundlage soll für ihn die Darstellung des Aristoteles bilden. Außerdem „werden wir", erklärt er uns, „ohne die Werke gewisser moderner Philosophen zu benützen, nur den Ansichten der Peripatetiker und insbesondere des Avicenna, Averroës, Alfarabi und Algazel folgen, deren Bücher bezüglich dieser Materie übereinstimmen; bisweilen werden wir auch die Meinung des Galen berühren" [2]).

Schlaf und Wachen sind nach Albert Zustände des Tieres (passiones animalis), die ihm auf Grund seiner Sinneswerkzeuge zukommen, durch die es Tier ist und Tier genannt wird [3]). Auch die Sinne stellen Zustände der sinnlichen Seele dar; aber sie entspringen aus der Seele und endigen im Körper. Bei Schlaf und Wachen ist das Umgekehrte der Fall; sie haben ihren Ursprung im Körper, d. h. sie entstehen durch physiologische Ursachen und endigen in der Seele [4]). Der Schlaf wird im Anschluß an Aristoteles [5]) definiert als Unbeweglichkeit und Fessel des Sinnesvermögens, das Wachen als dessen Lösung

---

[1]) L. 1 t. 1. c. 1. p. 65 a.

[2]) De somno a. a. O. p. 65 a. — Wo strittige physiologische Fragen in Betracht kommen, steht Albert stets auf seiten der Araber und polemisiert gegen Galen; vgl. a. a. O. t. 1. c. 7. p. 69 b; t. 2. c. 6. p. 78 a.

[3]) De somno l. I. t. 1. c. 1. p. 64 b. S. de hom. q. 41. p. 197 a. Vgl. zu Obigem betreffs aristotelische Lehre über Schlaf und Wachen Zeller, a. a. O. II, 2 [3], S. 550 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 81 f. 138.

[4]) De somno a. a. O.

[5]) De somno 1. p. 454 b 25: *τῆς δ' αἰσθήσεως τρόπον τινὰ τὴν μὲν ἀκινησίαν καὶ οἷον δεσμὸν ὕπνον εἶναί φαμεν, τὴν δὲ λύσιν καὶ τὴν ἄνεσιν ἐγρήγορσιν.*

und Befreiung [1]). Außerdem aber führt unser Scholastiker noch eine Reihe von Definitionen anderer Philosophen an, in denen Schlaf und Wachen entweder wie von Aristoteles und Albert selbst von psychologisch-dynamischem oder von physiologisch-mechanischem Standpunkt aus bestimmt werden. Auf die Art des Zustandekommens der beiden Zustände Bezug nehmend lehrte von letzterem Gesichtspunkt aus Alfarabi, daß der Schlaf das Sinnesvermögen im Zustand der Potentialität, das Wachen das Sinnesvermögen im Zustand der Aktualität ist, ferner, daß der Schlaf das Eintreten des Gemeinsinns in den Körper bezeichnet (gemeint ist in diesem Falle das Sichzurückziehen des sensus communis von der Wahrnehmung der Außenwelt), das Wachen die Bewegung des Gemeinsinns in seinem Instrument (d. h. in den Einzelsinnen) auf das außerhalb des Körpers Befindliche. Drittens sagte der arabische Lehrer ähnlich wie Aristoteles: „Der Schlaf bildet die Fessel und die Kräftigung der Fähigkeiten, das Wachen deren Lösung und Schwächung" [2]). Avicenna lehrte, daß das Wachen derjenige Zustand ist, in dem die Seele den Sinnen und motorischen Kräften, die sich nach außen hin bethätigen, auf Grund eines freien Willensaktes befiehlt, daß der Schlaf dagegen die Privation dieses Zustandes bedeutet, insofern sich die Seele von den äußeren Sinnen zu den inneren wendet [3]). Von physiologischem Gesichtspunkte aus ließ Algazel den Schlaf in dem Sichzurückziehen des Pneumas von den äußeren nach den inneren Sinnen bestehen [4]). Außer-

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 189a zu 197a. De somno l. I. t. 1. c. 3. p. 81 a.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 197 b: Alpharabius autem sic: Somnus est sensus in potentia, vigilia autem sensus in actu. Item sic: Somnus est introitus sensus communis in corpus, vigilia est motus sensus communis in suo instrumento extra corpus. Item sic: Somnus est ligamentum virtutum et confirmatio earum, vigilia vero dissolutio virtutum et debilitas earum. Ähnlich lauten die Definitionen, die Averroës giebt (Colliget l. II. c. 21): Et dicimus, quod dormire est ligamentum et quies sensuum et reversio ipsorum ab instrumentis eorum ad partem intrinsecam corporis . . . dormire non est nisi revocatio sensuum ad partes interiores corporis . . . Somnus est quies sensuum et cessatio suarum operationum.

[3]) A. a. O.: Avicenna autem diffinit sic: Vigilia est dispositio, in qua anima ab exterioribus ad interiora convertitur.

[4]) Algazel autem diffinit sic: Somnus nihil aliud est nisi retractio spiritus ab exterioribus ad interiora.

dem werden von Albert noch zwei Schuldefinitionen erwähnt. Sie lauten: „Der Schlaf ist die Ruhe der sinnlichen Kräfte verbunden mit einer Ausspannung der natürlichen Potenzen, das Wachen eine Anspannung der sinnlichen Fähigkeiten verbunden mit einer geringeren Wirksamkeit der natürlichen Vermögen.“ „Der Schlaf bedeutet die Wegnahme des ersten Empfindungsorgans (d. h. des Organs des Gemeinsinns) vom Sehakt, das Wachen die Lösung des ersten Organs der Empfindung zum Akte des Sehens“ [1]). Allen diesen Definitionen gegenüber erklärt Albert sich zustimmend [2]).

Seine eigenen weiteren Bestimmungen sind durchweg der peripatetischen Physiologie entnommen. Alle Tiere haben, belehrt er uns, teil an Schlaf und Wachen [3]). Es giebt indessen keines, welchem nur der eine oder der andere Zustand zukäme. Wie jede sinnliche Kraft, nachdem sie eine Zeitlang thätig gewesen, aus physiologischen Gründen notwendigerweise erschlafft und daher ausruhen muß, so wechseln die Zustände des Wachens und Schlafens miteinander ab [4]). Insofern letzterer gewissermaßen die Impotenz, ersterer dagegen die Potenz der Sinne bezeichnet, so verhalten sie sich zu einander wie Privation und Habitus in Bezug auf ein und dieselbe Fähigkeit, mögen auch ihre nächsten Ursachen, Wärme und Kälte, in konträrem Gegensatz stehen [5]). Beide Zustände haben als Träger Leib und Seele, wie ja kein sinnliches Vermögen nur einem dieser beiden Teile zukommt [6]). Zweck des Schlafes ist die Erkaltung der Organe.

---

[1]) Communiter autem diffinitur sic a magistris: Somnus est quies virtutum animalium cum intensione naturalium, vigilia intensio animalium cum remissione naturalium. Item sic: Somnus est interceptio primi organi sentiendi ab actu sensus. Die erstere Definition finden wir z. B. bei Wilhelm von Conches vor. Vgl. Werner, D. Kosmol. u. Naturl. des scholast. M.-A a. a. O. S. 396. — [2]) S. de hom. a. a. O. p. 199 a ff.

[3]) De somno a. a. O. c. 6. p. 68 b f. S. de hom. a. a. O. a. 5. part. 1. p. 216 a. Vgl. Arist. De somno 1. p. 454 a 4 f.

[4]) De somno a. a. O. c. 4. p. 67 a f. S. de hom. q. 41. a. 5. part. 3. p. 217 b. Vgl. Arist. a. a. O. p. 454 a 19 ff.

[5]) De somno a. a. O. S. de hom. a. a. O. part. 2. p. 216 b. S. Arist. De somno 1. p. 453 b 26.

[6]) De somno a. a. O. c. 3. p. 66 a. S. de hom. q. 41. a. 2. p. 201 a. S. Arist. a. a. O. p. 494 a 7.

In dieser Beziehung kommt der Schlaf ihnen in gleicher Weise oder höchstens denen in einem höheren Grade zu, welche rascher ermüden, wie dies bei dem Gesichtssinn der Fall ist, da die Augen rascher ermatten, als die Organe der übrigen Sinne[1]).

Mit größter Ausführlichkeit wird über die Entstehung von Schlaf und Wachen gehandelt. Wir finden auch hier die Gedanken des Aristoteles[2]) durch die Zusätze der Araber erweitert wieder. Der gesamte Vorgang ist ein physiologisch-mechanischer und beruht im wesentlichen auf der Zurückdrängung der aufsteigenden inneren Wärme durch die Feuchtigkeit des Gehirns. Durch die Verdauungskraft (vis digestiva), belehrt Albert uns des Näheren, steigen Dämpfe zum Gehirn empor. Infolge der hier herrschenden Kälte verwandeln sie sich in Feuchtigkeit; diese legt sich vermöge der ihr eigentümlichen Schwere auf die Sinnesorgane und versperrt die Wege der spiritus, so daß letztere nicht zu den Sinnesorganen, den Orten ihrer Thätigkeit, gelangen können. Sie kehren daher wieder nach dem Innern des Körpers als ihrem Ausgangspunkt zurück. Auch die Wärme wird infolge der durch die Kälte hervorgerufenen Feuchtigkeit von den äußeren Organen her vertrieben und gleichfalls nach dem Zentrum zurückgedrängt. Da deshalb Wärme und Pneuma den Sinnesorganen mangelt, ist jede Thätigkeit derselben unmöglich; es entsteht der Schlaf[3]). Waren Kälte und Feuchtigkeit die Ursache des Schlafes, so sind Wärme und Trockenheit die des Wachens. Je nachdem die einen oder die anderen Ursachen stärker sind, wird dieser oder jener Zustand eintreten. Siegen die Ursachen des Schlafes, die Kälte als agens und die Feuchtigkeit als patiens, so beginnt, wie wir ge-

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 2. p. 204 b.

[2]) A. a. O. c. 3. p. 456 a 30 ff. Vgl. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 82. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 551.

[3]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 1. p. 293 a f. Vgl. Constantinus Africanus De commun. loc. med. V, 33: Somnus ex temperata humiditate fit cerebri et ex fumo humido atque claro a toto corpore ad cerebrum ascendente. Fit autem somnus . . . primo, ut cerebrum cum sensibus a suorum motuum quiesceret fatigationibus; unde animalis virtutis actiones in somno sunt quiescentes: visus, auditus, gustus, odoratus et motus voluntarius. Actiones autem spirituales et naturales in suo cursu sunt permanentes.

sehen haben, der Prozeß im Gehirn und endigt im Herzen, da von hier aus alsdann nach den Sinnesorganen hin keine Wärme mehr aufsteigen kann. Sind dagegen die Ursachen des Wachens, das Warme als agens und das Trockene als patiens, stärker, so geht der Prozeß vom Herzen aus und endigt, nachdem die versperrten Wege passiert sind und die Feuchtigkeit zerstreut ist, beim Gehirn, indem die dort vorhandene Kälte nicht ausreicht, um den aufgestiegenen Dampf zu verwandeln [1]). Geschieht dies, so ist damit auch die Aktionsfähigkeit der Sinnesorgane wieder hergestellt [2]).

Schlaf und Wachen sind, wie wir schon erwähnt haben, Zustände des Wahrnehmungsvermögens. Indessen ist zu betonen, daß nach Albert der Einfluß des Schlafes sich nur auf die äußeren Sinnesvermögen erstreckt und somit bloß für sie zur Fessel werden kann [3]). Wie jedes Lebewesen in Hinsicht auf jeglichen Sinn, den es hat, schläft, die einzelnen Sinne aber nicht von gleicher Wichtigkeit sind, so sind zwar Wachen und Schlaf Zustände aller äußeren Sinne, aber nicht in derselben Weise. An sich und primär können sie, wie Albert im Anschluß an Aristoteles [4]) feststellt, nicht Zustände derjenigen Sinne sein, die überhaupt nicht ein jedes Lebewesen besitzt, nämlich des Gesichts-, Gehörs- und Geruchssinns [5]). Ist zuzugeben, daß der Einfluß des Schlafes sich bei diesen drei Sinnen, die durch ein äußeres Medium wahrnehmen, allerdings am deutlichsten zeigt, so kommt sein Zustand ihnen gleichwohl nicht am wesentlichsten (non maxime essentialiter) zu [6]). Daß der Schlaf hinwiederum sämtliche Sinne fesselt, geht daraus hervor, daß keiner von ihnen von den Banden des Schlafes frei

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 5. p. 209 a.

[2]) A. a. O. a. 1. p. 199 a. In De somno wird der physiologische Prozeß in der denkbar umständlichsten Weise dargestellt; vgl. t. 2. c. 3. p. 75. c 6—9. p. 77 b—82 a.

[3]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 1. p. 203 b. — Vgl. zum folg. Arist. a. a. O. c. 2. p. 455 a 4 ff.

[4]) A. a. O. c. 2. p. 455 a ff.

[5]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 2. p. 204 b. De somno t. 2. c 1. p. 72 a f.

[6]) S. de hom a. a. O. p. 204 b f.

wird, ohne daß es auch zugleich die übrigen werden. Der Grund hierfür ist der, daß sie während des Schlafes „sich sämtlich wie in einer Wurzel oder in einem Fundament vereinigen“, und zwar geschieht dies entweder in Hinsicht auf den Gemeinsinn oder auf den Tastsinn [1]).

Was den ersteren Fall anlangt [2]), so hat man wiederum zweierlei zu unterscheiden, je nachdem man den Gemeinsinn zu den äußeren oder inneren Sinnen in Bewegung setzt. Betrachtet man ihn nämlich in Hinsicht auf die äußeren Sinne, so kann mit Recht der Schlaf als Zustand derselben bezeichnet werden. Die vom Gehirn herabsteigende Kälte erfaßt zuerst die Sinnesnerven (nervi sensibiles) in ihrem Ausgangspunkte, dem Organ des sensus communis, und macht sie ungangbar, so daß der spiritus sensibilis, der in ihnen fließt, nicht zu genanntem Organ gelangen kann. Ohne das Pneuma aber vermögen auch die Einzelsinne ihre Thätigkeit nicht auszuüben; somit ist der Gemeinsinn in Bezug auf sie gefesselt. — In Hinsicht auf die inneren Sinne dagegen, so auf phantasia und imaginatio, wird der Gemeinsinn nicht „unbeweglich“ gemacht (non immobilitatur). Deren Organe liegen nämlich in Teilen des Gehirns, die von Natur aus kalt sind, und werden daher im Schlafe durch die im Körper vorherrschende Kälte nicht affiziert. Da das Organ des sensus communis auch von Natur aus kalt ist, wird es gleichfalls im Schlafe in seiner Thätigkeit nicht gehemmt, sondern von den vom Sitz der phantasia und imaginatio herkommenden Vorstellungsbildern verändert. In diesem Falle ist also der Schlaf kein Zustand des sensus communis. „Wenn aber einer fein untersuchen (subtiliter intueri) wollte,“ sagt Albert am Schlusse seiner Darstellung in der *Summa de homine* [3]), „so würde er sagen, daß der Schlaf nur accidentell Zustand des sensus communis ist, insofern er in die Spezialsinne den spiritus einströmen läßt, nicht aber, daß dessen eigenes Organ durch den Schlaf unbeweglich gemacht wird.“

Anders steht es dagegen hinsichtlich des Tastsinns [4]).

---

[1]) A. a. O. p. 204 b.
[2]) S. zum folg. a. a. O. part. 3. p. 206 a. — [3]) A. a. O.
[4]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 4. p. 207 a f.

Sämtliche Sinnesnerven laufen nämlich zusammen und vereinigen sich im Nerven des Tastsinns. Versiegt an jener Stelle die vis tactiva, so hört damit auch die Thätigkeit der übrigen Sinne auf. Insofern bildet das Organ des Tastsinns das Fundament aller Sinnesvermögen und der gesamten Empfindung. Der Schlaf ist daher „zuerst oder insbesondere" Zustand des Tastsinns.

Welche Wirkung aber übt der Schlaf auf die übrigen Erkenntnisvermögen aus? Er ist, wie schon bemerkt wurde, nach Albert an sich nur eine Fessel der äußeren Sinne [1], und die durch ihn hervorgerufene Empfindungslosigkeit bezieht sich nur auf die Erfassung der äußeren Sinnesobjekte [2]. Der Intellekt ist dagegen, weil unorganisch, seinem Einfluß entzogen. Nur accidentell kann hier eine Fesselung stattfinden, insofern das Vorstellungsbild im Schlafe häufig der wirklichen Wesenheit des betreffenden Gegenstandes nicht entspricht, und somit der Intellekt, der es von der phantasia zur Bildung des allgemeinen Begriffes empfängt, getäuscht wird. In gleicher Weise kann auch die memoria im Schlafe irregeführt werden und auch bei ihr von einer accidentellen Fessel die Rede sein [3].

Ist der Schlaf in erster Linie ein Zustand der äußeren Sinnesvermögen, so wirkt er außerdem sekundär auf die Bewegungskräfte hemmend ein. Ausgenommen ist jedoch hiervon der intellectus practicus, da dieser seine Thätigkeit ohne Organ ausübt, und die phantasia, insofern diese zu den inneren Sinnen gehört [4].

---

[1]) A. a. O. a. 3. part. 1. p. 203 b.

[2]) A. a. O. part. 4. p. 207 a.

[3]) A. a. O. a. 1. p. 199 a. — Das Wesen des Somnambulismus schildert Albert in De somno l. 1. t. 2. c. 5. p. 76 b f: Quamvis somnus sit ligamentum sensus et motus, tamen in somno quidam moventur et faciunt multa opera, quae sunt vigilantium, sicut est ambulare et equitare aliquando quaerere et insequi inimicos et forte occidere eosdem et redire ad lectum dormientes. Er erzählt alsdann einen selbst erlebten Fall: Et vidi ego et audivi quendam hoc facientem, qui interrogatus elevavit se in lecto et respondit ad interrogata quaerentibus et reposuit se, illis dimissis, et continue dormivit, dum hoc faceret. Alle diese Erscheinungen werden nach Albert dadurch hervorgerufen, daß irgend welche Vorstellungsbilder, welche im Einzelsinn noch vorhanden sind, den sensus communis berühren.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 1. p. 201 b f.

Der Traum.

Mit der Erklärung des Traumes beschäftigt sich Albert auf das eingehendste sowohl in der *Summa de homine,* wie im zweiten und dritten Buch von *De somno et vigilia,* welche die Schriften *De insomniis* und *De divinatione per somnum* des Aristoteles kommentieren. Die Grundlage bildet auch hier der Aristotelismus. Was die Peripatetiker anlangt, so folgt er hier, wie er selbst angiebt, dem Averroës, Alfarabi und „Abamides" (?) [1]).

„Wir wissen, daß wir dann träumen," führt Albert aus, „wenn unsere Sinne geschlossen sind, und wir Wahrnehmungen von sinnfälligen Formen in unserer Seele haben, welche zwar nicht bestimmte Dinge, sondern etwas ihnen Ähnliches sind. Doch wir träumen nicht nur diese Formen, sondern auch die mit ihnen verbundenen Vorstellungen des Angenehmen und Schädlichen" [2]). Aus dieser Schilderung des Traumzustandes ergiebt sich für ihn zunächst die Frage, welchen Teil der Seele man wohl als den Träger des Traumes anzusehen hat [3]). Da es sich um Bilder von ganz bestimmter Qualität, Figur und Farbe handelt, die wir im Traum sehen, so kann es, führt er aus, der Intellekt, der ja nur das Allgemeine erfaßt, unmöglich sein. Denn wenn er nicht accidentell gefesselt, sondern frei ist, so richtet er sich nicht auf das, was während des Schlafes vorgeht, sondern ist mit Phantasievorstellungen vermischt, über welche er wie über die Dinge selbst urteilt [4]). In gleicher Weise bethätigt sich auch die Meinung (opinio) im Schlafe nur accidentell [5]). Es bleiben somit nur noch die Kräfte der sinnlichen Seele übrig. Kommt es uns auch im Traume vor, als sähen wir nicht nur bloße Bilder von Dingen, sondern als nähmen wir letztere selbst durch alle unsere fünf Sinne unmittelbar wahr, so ist dennoch ein wirkliches Wahrnehmen äußerer Gegen-

[1]) De somno l. II. t. 1. c. 1. p. 84 a.

[2]) A. a. O. p. 83 a.

[3]) Vgl. auch zum folg. Arist. De insom. c. 1. p. 458 b 1 ff.

[4]) S. de hom. q. 42. a. 1. p. 220 a.

[5]) S. de hom. a. a. O. a. 2. p. 221 a. De an. a. a. O. c 2. p. 84 b. — Vgl. Arist. De insom. c. 1. p. 458 b 10.

stände durch die äußeren Sinnesvermögen ganz und gar ausgeschlossen, da diese im Schlaf gefesselt sind. Es ergiebt sich daher, daß die sinnfälligen Objekte, welche die Organe der äußeren Sinne im Schlafe verändern, nicht realer, sondern geistiger Natur (sensibilia spiritualia, non realia) sein werden. Diese können nun entweder in den Organen der äußeren Sinne selbst oder in denen der inneren aufbewahrt sein. Wäre ersteres der Fall, so ergäbe sich jedoch, daß der betreffende Sinn durch sie ununterbrochen affiziert würde, und daß so der Mensch beständig träumte, und ferner, daß derjenige, der eines Sinnes, z. B. des Gesichtssinnes beraubt ist, wie der Blinde, nie über sichtbare Dinge eine Traumvorstellung haben könnte [1]). Da die Fähigheit zu träumen von vornherein nur zu einem solchen Seelenteil in Beziehung gebracht werden kann, der nicht selbst durch den Schlaf gehemmt ist, Intellekt und Meinung aber aus den erwähnten Gründen nicht in Betracht kommen können, so ergiebt es sich, daß der Traum durch die inneren Sinne und zwar durch die phantasia, insofern diese der Aufbewahrungsort der sinnlichen Formen ist, veranlaßt wird [2]). Wie diese ursprünglich von den Sinnesorganen bezw. vom Gemeinsinn aufgenommen wurden und dann nach dem Sitz der phantasia gelangt sind, so vollzieht sich im Traum die umgekehrte Bewegung. Im feinen Blut und im spiritus steigen die Abbilder des Sinnfälligen von dem Organ der phantasia nach dem des sensus communis herab; sowie sie dieses berühren, tritt die Traumvorstellung ein [3]). Aus

[1]) De somno l. 1. t. 1. c. 1. p. 83 b f.

[2]) A. a. O. c. 4. p. 86 a. — Albert beruft sich S. de hom. q. 42. a. 3. p. 221 a außer auf Aristoteles (insom. c. 1. p. 559 a 21 f.) für obige Behauptung insbesondere auf die Araber: Dicit enim Alpharabius, quod somnium attribuitur virtuti imaginativae. Item Alpharabius, somnia debent attribui virtuti imaginativae, sive fuerunt vera sive falsa. Dicendum, sicut dicit Alpharabius in necromantia, quod motus sensibilium est a sensu in imaginationem, ita quod principium est a sensu et finis in imaginatione. Item Avicenna dicit, quod virtus imaginativa agit in somnio (vgl. L. VI. naturalium. IV, 2. fol. 30v b f.). Hoc etiam dicit Algazel, scilicet quod somnium est motus virtutis phantasticae.

[3]) De somno a. a. O. p. 84 a. c. 4. p. 85 b f. S. de hom. q. 42. a. 3. p. 221 a f.; a. 4. p. 222 b; q. 43. a. 1. p. 224 a; a. 3. p. 227 a; q. 44. p. 229 a.

diesem Grunde bezeichnet Albert den Traum selbst als einen Zustand der phantasia und des Gemeinsinns oder als eine durch die Bewegung der Abbilder hervorgerufene Vorstellung (phantasia ex motu simulacrorum) [1]).

Die Traumillusion (latentia somnii) d. h. das Verborgenbleiben des Traumes als solchen erklärt Albert aus der Gewalt des Traumes (potentia somnii) selbst. Im Schlaf ist nämlich der Gemeinsinn in seiner äußeren Thätigkeit gehemmt und kann diese daher nicht in Beziehung zu seiner inneren setzen. Da er somit seine Beurteilungsfähigkeit einbüßt und auch der Intellekt, wenn auch nur accidentell gebunden, doch in seiner Thätigkeit durch die überaus heftige Bewegung der imaginatio stark gehindert ist [2]), so wird das Vorstellungsbild für den Gegenstand selbst gehalten, und es erscheint uns alsdann die unserem Auge sichtbare Größe des Mondbildes für die wirkliche Größe des Mondes [3]). — Täuschungen, die wir im Halbschlummer erleben, haben dagegen ihren Grund in einer gewissen Schwäche des Traumes (debilitas somnii), da alsdann unsere Sinne sich zu lösen anfangen und die geringsten äußeren Einwirkungen in außerordentlich verstärkter Weise von uns empfunden werden, ein leiser Ton als großes Geräusch u. s. w. [4]).

Von der Bewegung, welche den Traum veranlaßt, hat man eine andere [5]) wohl zu unterscheiden, die in wachem Zustande stattfindet, und die ihr sehr ähnlich ist. Wie Albert betont, kann indessen der durch diese zweite Bewegung hervorgerufene Zustand schon deshalb nicht als Traum bezeichnet werden, weil ihm dessen wesentlichste Eigenschaft fehlt, insofern derselbe ja nicht im Schlafe eintritt.

Die zahlreichen Ursachen, durch die derartige traumähn-

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 4. p. 222 b. — S. Arist. De insom. 1 p. 449 a 18. p. 462 a 8.

[2]) Dies ist der Fall, weil auch auf psychologischem Gebiet der Grundsatz gilt, daß die schwächere Bewegung durch die stärkere unterdrückt wird. Cf. S. de hom. q. 66. a. 1. p. 233. Arist. De sensu 7. p. 447 a 14.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 233 b. De somno l. 7l. t. 1. c. 3. p. 85; t. 1. c. 7. p. 89 b; t. 2. c. 3. p. 91 b. — S. Arist. De insom. 1. p. 458 b 17 f; p. 459 a 1 f.; 3. p. 462 a 1 f.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 234 a. S. Arist. a. a. O. c. 3. p. 463 a 10 f.

[5]) S. de hom. q. 44. p. 230 a f.

liche Bewegungen veranlaßt werden, führt Albert auf vier Hauptgruppen zurück. Wir können nach ihm derartige Fälle zunächst häufig bei Kindern beobachten. Infolge vieler Aufdünstungen bewegt sich bei ihnen ein starker Wärmestrom zum Organ des Gemeinsinnes und der Einzelsinne. Wenn nun ihre Sinne von äußerer Thätigkeit abgelenkt sind, wie dies im Dunkeln oder an einem einsamen Ort der Fall ist, so steigen mit dem Blut und dem Pneuma die Vorstellungsbilder alsbald vom Organ der imaginatio zu dem des sensus communis herab, und das alsdann Gehörte und Gesehene wirkt auf sie beängstigend. Sind sie dagegen an einem hellen Ort oder unter Menschen, so werden die einzelnen äußeren Sinne auf die äußeren Gegenstände hingelenkt; durch die größere Intensität ihrer Bewegungen werden die der inneren Sinne unterdrückt, sodaß jene Erscheinungen fortbleiben. — Ein zweiter Hauptgrnnd ist die bei melancholischem Temperament vorherrschende kalt-trockene Komplexion. Diese Mischung bewirkt die stärkste Vorstellung und die schwächste Aufnahme äußerer Bilder. In heftigster Bewegung (fortissimo motu) steigen jene zum Gemeinsinn herab und werden daher als äußere Wahrnehmung empfunden. Wegen der schlechten Mischung des Körpers (propter malitiam complexionis) sehen sie häufig grausig aus, und so kommt es vor, zumal die äußeren Bewegungen unterdrückt sind, daß die Melancholiker Gespenster sehen und sich mit ihnen unterreden. — Als dritter Grund wird die körperliche Schwäche (infirmitas) angeführt. Diese ist insbesondere dann, wenn die Komplexion warm und trocken ist, die Veranlassung zu traumähnlichen Gebilden. Die Wärme nämlich erregt am stärksten, das Trockene aber bewirkt, daß die Bilder in den Organen lange vorhanden sind. Diese bewegen alsdann den sensus communis nach Art des Sinnfälligen, was wir bei den Delirien der Kranken beobachten können, bei denen der Krankheitsstoff nach dem Kopfe steigt. — Viertens kann allzu lebhaftes Nachdenken die Ursache davon sein, daß Vorstellungsbilder zum Gemeinsinn steigen und es dann einem scheint, als ob man das, was einem gerade beschäftigt, wirklich hört und sieht [1]).

[1]) A. a. O. q. 44. p. 230 b.

Im Anschluß an diesen Teil seiner Untersuchung über das Wesen des Traumes, dem mehr grundlegende Bedeutung zukommt, behandelt Albert noch eine Anzahl verschiedener Fragen, auf die nur in Kürze eingegangen werden soll. Ihre Lösung erfolgt meist im Sinne des Aristoteles. Wie dieser, so behauptet auch Albert, daß manche Menschen ihr ganzes Leben lang nie einen Traum hätten, was allerdings nur selten vorkomme. Er führt diese Erscheinung zunächst auf den von Aristoteles [1]) selbst angegebenen physiologischen Grund zurück, daß jene stets schlafen gehen, bevor sie die Mahlzeit verdaut haben. Die infolgedessen in ihnen vorhandene Wärme hebt nämlich unausgesetzt dicke Dämpfe nach dem Gehirn empor, welche immer wieder abgekältet herabsinken und von ihr wieder zurückgesandt werden [2]). Der zweite Grund ist ein psychologischer; die virtus imaginativa kann nämlich unter Umständen so schwach sein, daß sie nicht kräftig genug bewegende Vorstellungsbilder formen kann. Die Erscheinung, daß wir im Traum zumeist keine Kenntnis davon haben, was sich kurz vorher im wachen Zustand ereignet hat, beruht darauf, daß die memoria im Schlafe gebunden und so in ihrer Thätigkeit gehemmt ist. Indessen muß betont werden, daß das Vergessen nur dem wachen Zustand an sich zukommen, daß im Schlafe dagegen nur accidentell hievon die Rede sein kann, insofern es nur da ein wirkliches Vergessen giebt, wo auch ein Aufnehmen und Erhalten von Wissen stattfindet, d. h. in wachem Zustande [3]).

Die weiteren Erörterungen Alberts [4]) über die Traumdeutung, die Beziehungen des Traumes zur Zukunft, über die Ursachen seiner Eigenart, die wenig psychologischen Wert besitzen, können wir übergehen. Es möge die Bemerkung genügen, daß Albert diese Fragen sämtlich im Anschluß an die Araber löst, falls Aristoteles nicht selbst diesen oder jenen Punkt berührt.

---

[1]) De divin. 1. p. 483 a 7. 31. Vgl. De insom. 3. p. 461 a 13.

[2]) S. de hom. q. 45. p. 232 a. De som. l. II. t. 2. c. 5. p. 92 b.

[3]) S. de hom. q. 46. a. 3. p. 235 a

[4]) De somno l. III. p. 93–109. S. de hom. q. 47–51. p. 235–243. Vgl. De apprehens. V. n. 12–14. p. 29 b ff.

Die inneren Sinnesvermögen.
Vorbemerkungen.

In der Reihenstufe der seelischen Erkenntniskräfte nimmt Aristoteles zwischen dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen und den intellektuellen Denkthätigkeiten noch eine Reihe von Seelenkräften an, nämlich die Einbildungskraft, das Gedächtnis und die Wiedererinnerungskraft. Diese drei Vermögen, die sog. Kräfte der inneren Wahrnehmung, wurden von der nacharistotelischen Philosophie beibehalten; Name und Begriff derselben waren in der Folgezeit indessen fortwährenden Schwankungen und Veränderungen ausgesetzt. Diese Verwirrung entstand zunächst dadurch, daß die Späteren das aristotelische Vermögen der *φαντασία* seinen verschiedenen Funktionen entsprechend teilten und denselben Terminus sowohl für die Bezeichnung des Gesamtvermögens, wie eines Teilvermögens verwandten. Dieser Übelstand wurde aber dadurch noch vermehrt, daß man außer dem griechischen Ausdruck noch den entsprechenden lateinischen „imaginatio" zur Benennung eines zweiten Teilvermögens einführte. Doch nicht genug; die Verworrenheit erreicht noch einen höheren Grad, insofern die einzelnen Namen der Spezialvermögen bei dem einen Philosophen diesen, bei dem anderen jenen Sinn bedeuten [1]).

Systematische Anordnung der Vermögen finden wir erst bei den Arabern. Von ihnen übernimmt Albert zwar die Fünfzahl [2]) der Vermögen; was deren Namen und Bestimmung anlangt, so weicht er indessen nicht selten von seinen arabischen

[1]) Nur eine kleine Probe: die *phantasia* des Avicenna ist gleichbedeutend mit dem *sensus communis* Alberts, die *phantasia*, die Albert selbst in verschiedenem Sinne auffaßt, dagegen bald mit der *imaginativa* bezw. *cogitativa*, bald mit der *existimativa* bei Avicenna identisch. Letzterer macht selbst darauf aufmerksam, daß die einzelnen Sinne verschieden benannt werden und macht die Bemerkung: sed tamen non curamus, quia de nominibus non disputamus, sed intentiones et differentias intelligere debemus (Canon l. 1. f. 1. d. 6. c. 5. p. 51. Basil. 1556).

[2]) Die Fünfzahl der sinnlichen Erkenntniskräfte dürfte aus dem Bestreben, einen gewissen Parallelismus zwischen den äußeren und inneren Erkenntniskräften der sinnlichen Seele herbeizuführen, zu erklären sein. Vgl. Siebeck, a. a. O. II, 1. S. 407.

Vorbildern ab [1]). Und zwar führt er in der *Summa de homine* als innere Erkenntniskräfte der sinnlichen Seele an: das innere

---

[1]) Die drei aristotelischen Vermögen *φαντασία*, *μνήμη* und *ἀνάμνησις* sind in ihrer Weiterentwicklung durch die spätere Philosophie den mannigfachsten Schicksalen begegnet. Wir können hier nur soweit darauf eingehen, als es für unsere Zwecke dienlich erscheint. Die beiden Griechen, denen Albert häufig folgt, Johannes von Damaskus und Nemesius unterscheiden ebenfalls drei innere Erkenntniskräfte: *τὸ φανταστικόν*, *τὸ διανοητικόν*, *τὸ μνημονευτικόν* (s. Joh. Dam. De fide orthodoxa l. II. c. 17. 19. 20. Patrologia, ed. Migne Ser. Gr. tom. 94. col. 933. 938; 937 f. S. Nemesius, a. a. O. cap. 5. col. 632 D. Vgl. Domański, a. a. O. S. 74 und die tabellarische Übersicht der Seelenvermögen, die wir am Schluß der Lehre von den inneren sinnlichen Seelenvermögen geben, ferner Siebeck, a. a. O 1, 2. S. 398). Während somit die *ἀνάμνησις* des Aristoteles fortgefallen ist, bezw. in dem Begriff der *μνήμη* aufgeht, bildet die *φαντασία λογική* oder *βουλευτική* bei ihnen als *διανοητικόν* („das vermittelte Denken“, wie es Domański, a. a. O. S. 82. Anm. 1 im Gegensatz zu dem *νοητικόν*, „dem unmittelbaren Denken“ faßt) ein eigenes Vermögen. Das *διανοητικόν* finden wir bei den Arabern gleichfalls als besondere Kraft, als *vis cogitativa* (vgl. S. de hom. q. 38. a. 3. p. 190 a) beibehalten; auch darin nähern sie sich den beiden Griechen (bez. Nemesius s. Domański, a. a. O. Anm. 1; desgl. Margarites Evangelides, zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen, Berlin 1882. S. 11), daß sie diese Kraft nur der menschlichen Seele zukommen lassen. Z. B. Avicenna, l. VI. natur. 1, 5. fol. 8[v] a: post hanc est vis, quae vocatur imaginativa (gleich phantasia im Sinne Alberts) comparatione animae vitalis et cogitans comparatione animae humanae. Albert faßt dagegen die *phantasia* als Vermögen der sinnlichen Seele auf, die indessen beim Menschen durch ihre Hinordnung auf die Vernunft zu größerer Potenz gelangt. Alfarabi, Avicenna und Algazel stimmen mit den Griechen auch ferner darin überein, daß sie die *reminiscentia* nicht als eine von der *memoria* verschiedene Fähigkeit aufzählen. Indem die beiden letzteren die Reihe der inneren Erkenntniskräfte mit dem *sensus communis* beginnen, ergiebt sich ihnen eine allerdings äußerst harmonische Einteilung: der sensus communis (sive phantasia) liefert die formae sensibiles, die imaginatio (sive vis formans) bewahrt sie auf, die imaginativa (sive cogitativa) verbindet und trennt sie, die existimativa (sive opinativa) gewinnt die intentiones, die memorativa bewahrt letztere auf. Über die Lehre von den inneren Sinnen bei Algazel und den jüdischen Philosophen vgl. die Zusammenstellung bei Kaufmann, Theol. des Bachja ibn Pacuda. S. 12—16. Bezüglich Avicenna, Canon a. a. O. p. 50 f. L. VI natural. 1, 5. fol. 7[v] b. Die Psychologie. 7. Abschnitt. Z. d. m. G. Bd. 29. S. 399 ff. Schahrastani, II. S. 314 f. Vgl. Ritter, Gesch. d Philos. VIII. S. 35 f. Landauer, Zur Psychol des Ibn Sina a. a. O. S. 403 ff. Anm. 9. Carra de Vaux, a. a. O. p. 212 ff. Von diesen fünf inneren Sinnen finden wir vier bereits von Alfarabi erwähnt. S. Hauptfragen c. 20. S. 105. (Nach Schmölders Übersetzung Documenta philos. Arabum. p. 55. vgl. S. 115 muß Dieterici die formativa übersehen haben.) S. ferner „Die Petschafte der

Anschauungsvermögen (imaginatio), die Vorstellungskraft (phantasia), den Instinkt (aestimatio), das Gedächtnis (memoria) und die Wiedererinnerungskraft (reminiscentia)[1]. In *De anima* schließt er sich, wie wir schon erwähnt haben[2], noch direkt den Arabern an, d. h. er beginnt mit dem sensus communis und führt die reminiscentia nicht als besondere Potenz an. Dem entspricht es auch, daß er in der *Isagoge in libros De anima* in gleicher Weise verfährt. In ausdrücklicher Berufung auf Avicenna führt er als innere Sinne an: erstens den sensus communis, zweitens die imâginatio, drittens die imaginativa oder cogitativa oder formativa, viertens die aestimativa und fünftens die memorativa oder memoriabilis[3]. Wir begegnen indessen bei Albert nicht nur diesen zwei verschiedenen Anordnungen, sondern wir finden in *De apprehensione* noch eine dritte: sensus communis, imaginativa, aestimativa, phantasia, memoria[4]. Das Bestreben, den Autoritäten zu folgen, das sich in den letzteren drei Schriften deutlich geltend macht, wird in der „Summe über den Menschen"

Weisheitslehre" c. 36. (Dieterici, S. 121.) Avicenna fügte noch den sensus communis bezw. die phantasia hinzu. Averroës nennt (Colliget l. II. c. 20) die imaginativa (= imaginatio Avicennas), die aestimativa bezw. die cogitativa, die conservativa (= memoria), die reminiscibilis. Auch die lauteren Brüder handeln von der „vorstellenden, denkenden und behaltenden Kraft". Indessen unterscheidet sich ihre ganze Anordnung wesentlich von der der anderen erwähnten arabischen, wie auch der christlichen Scholastiker, insofern sie den fünf sinnlichen Vermögen (gemeint sind die äußeren Sinne) fünf geistige gegenüberstellen, nämlich die genannten drei und die redende und bildende Kraft. Durch letztere soll die Seele die Schrift und die Kunst hervorbringen. Sie ist also nicht zu verwechseln mit der formativa Avicennas, mit der die phantasia Alberts gemeint ist (Vgl Carra de Vaux. a. a. O. p. 214 f. Dieterici, Anthropologie S. 56. Mikrokosmus S. 100).

[1] S. d. hom. q. 35. p. 176 b. — Da die deutschen Ausdrücke indessen durchaus nicht wiedergeben, was mit den lateinischen gemeint ist, und das Verständnis durch erstere eher erschwert als erleichtert wird, behalten wir im Folgenden die lateinischen termini Alberts bei.

[2] S. S. 132.

[3] C. 14. p. 42 b. Vgl. S. 132. Anm. 6.

[4] Pars III. IV. p. 12 ff. Die reminiscentia wird zwar getrennt von der memoria speziell behandelt (a. a. O. IV. p. 17 a), hierbei aber ausdrücklich bemerkt, daß sie nicht von dieser dem Subjekt, sondern nur der Art und Weise ihrer Thätigkeit nach verschieden ist. Ausdrücklich bezeichnet er vorher bereits (a. a. O. p. 16 b. die memoria als ultima virtus sensibilis.

von dem Wunsch, eine streng systematische Gliederung zu treffen, überwogen. Insofern er hier den sensus communis im Gegensatz zu Avicenna zu den äußeren Sinnen zählt, gelingt es ihm, die äußeren und inneren Sinne nach dem Grade ihrer Fähigheit, die Formen aufzunehmen, von einander zu scheiden, wie sich dies aus dem Folgenden sofort ergeben wird. Um aber die Fünfzahl und damit den Parallelismus zu retten, sieht Albert sich hier gezwungen, im Anschluß an Aristoteles außer der memoria noch die reminiscentia eigens anzuführen, während er sonst nach dem Vorbilde der arabischen Autoritäten die Reihe der inneren Vermögen mit der memoria abschließt. Aus bewußten Gründen [1]) haben wir den Gemeinsinn bereits unter den äußeren Vermögen behandelt und bringen die inneren einzelnen Kräfte der Seele in der Reihenfolge zur Darstellung, in welcher Albert sie in der *Summa de homine*, der selbständigsten der hier in Betracht kommenden Schriften, behandelt.

Die innere Wahrnehmung.

Das bestimmende Prinzip, mit dessen Hilfe die inneren Sinne ihre Thätigkeit ausüben, sind gleichfalls die sinnfälligen Formen. Dagegen unterscheiden sich die inneren scharf von den äußeren Sinnen durch den höheren Grad ihrer Abstraktionsfähigkeit; denn die äußeren Vermögen empfangen die Abbilder des Sinnlichen nur, wenn und solange die betreffenden realen Gegenstände vorhanden sind, die inneren bilden dagegen das Subjekt der Formen, ohne daß die materiellen Korrelate gegenwärtig sind [2]). Was die Natur der inneren Sinne anlangt, so ist diese organisch [3]). In *De anima* [4]) vertritt er im Anschluß an Avicenna [5]) die Ansicht, daß die aufgenommenen Abbilder eine analoge Lage, Begrenzung und Größe im Gehirn besitzen, daß z. B. die Formen von drei nebeneinander liegenden Quadraten, a, b und c, wie in der Wirklichkeit, so auch entsprechend im

---

[1]) Vgl. S. 133.
[2]) S. de hom. q. 40. a. 2. p. 196 b. De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 a.
[3]) S. de hom. q. 40. a. 1. p. 196 a.
[4]) L. III. t. 1. c. 4. p. 125.
[5]) A. a. O. IV, 3. fol. 33v.

Organ gelagert sind. Diese Auffassung, welche Albert in *De anima* vertritt, verwirft er auf das entschiedenste in der *Summa de homine*[1]). Er erklärt hier, daß die Formen weder selbst Quantitäten seien, noch Quantität hätten, daß sie vielmehr nur Abbilder und Wesenheiten von quantitativ bestimmten Dingen darstellten. Wohl bekämpft er die in *De anima* von ihm selbst vertretene Ansicht Avicennas; eine andere positive Erklärung über das Sein der Formen im Organ setzt er indessen nicht an ihre Stelle.

Die inneren sinnlichen Erkenntniskräfte.

Die imaginatio oder vis imaginativa.

Albert erwähnt die verschiedenen Standpunkte, von denen aus die erste der inneren Kräfte durch andere Philosophen bestimmt wird. Er selbst faßt sie im Anschluß an Avicenna[2]) und Algazel[3]) als diejenige Fähigkeit auf, welche die Abbilder der sinnlichen Gegenstände, ohne daß diese selbst zugegen sind, schlechthin aufbewahrt, sie also nicht zum Gegenstand einer weiteren Thätigkeit macht[4]). Werden die äußeren Sinne definiert a recipiendo, so wird es die imaginatio dagegen a retinendo formas; sie bildet daher gleichsam die Schatzkammer der Formen[5]). Sie empfängt dieselben unmittelbar vom sensus communis, mittelbar von den äußeren Sinnen her[6]).

[1]) A. a. O.

[2]) A. a. O. I, 5. fol. 7v b: Post hanc est imaginatio vel quae est etiam formans, quae est vis originata in prima concavitate cerebri recipiens per se ipsam formas omnes, quae imprimuntur quinque sensibus et redduntur ei. Es sei hier ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Avicenna mit „imaginatio" und „imaginativa" (sc. vis) zwei verschiedene Potenzen meint, im ersteren Falle nämlich die imaginatio im Sinne Alberts, im letzteren aber die phantasia. S. an den S. 155. Anm. 1. angegebenen Orten. Albert selbst gebraucht jene beiden Termini zur Bezeichnung ein und derselben Potenz. Vgl. die Überschriften der articuli von S. de hom. q. 37. p. 176 b—197 a.

[3]) De anima c. 4: Imaginativa est virtus retentiva ejus, quod impressum fuit sensui communi.

[4]) S. de hom. q. 35. a. 1. p. 177 a b. De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 b; l. III. t. 1. c. 1. p. 122 b. De mem. et rem. t. 1. c. 1. p. 52 a.

[5]) De somno l. II. t. 1. c. 1. p. 84 a.

[6]) S. de hom. a. a. O. p. 177 b.

Geht man von dieser Bestimmung der vis imaginativa aus, so kann sie nach Albert von drei verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet und demgemäß benannt werden. Da sie, wie eben auseinandergesetzt, die Formen aufbewahrt, ohne daß deren materielle Träger gegenwärtig sind und sie somit (im Gegensatz zu den äußeren Sinnen) die Abbilder „formeller" (formalius) besitzt, heißt sie, wie unser Scholastiker an Avicenna und Alfarabi[1]) sich anschließend bemerkt, vis formalis[2]). Weil die Formen ihrem spirituellen Sein nach in ihrem Organ vorhanden sind, wird sie von Augustin als spiritus bezeichnet[3]). Endlich

[1]) Avicenna bezeichnet die imaginatio, nicht aber die von dieser unterschiedene imaginativa als vis formans. Vgl. L. VI. natural. 1, 5. fol. 7v b (s. S. 155. Anm. 1). 4, 2. fol 29v b. Auch Alfarabi spricht bereits von einer vis formativa. S. a. d. S. 155. Anm. 1. a. O.

[2]) Vgl. De mem. et rem. a. a O. De an. a. a O. De apprehens. III. n. 6. p. 13 b.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 177 a. Albert bezieht sich hier auf De gen. ad litt. XII, 12, 25, wo Augustin über die visio spiritalis handelt: Sed cum vigilantes, neque mente a sensibus corporis alienata, in visione corporali sumus, discernimus ab ea visionem spiritalem, qua corpora absentia imaginaliter cogitamus, sive memoriter recordantes quae novimus, sive quae non novimus et tamen sunt, in ipsa spiritus cogitatione utcumque formantes sive quae omnino nusquam sunt, pro arbitrio vel opinatione fingentes. — Was den Terminus „spiritus" anlangt, dem wir noch des Öfteren in unserer Abhandlung begegnen werden, so sei bemerkt, daß er ebenso wie der entsprechende indische Ausdruck „prâna" und der griechische „πνεῦμα" (vgl. hierzu E. Teichmann, Die paulin. Vorstellungen von Auferstehung und Gericht. Freiburg i. B. u. Leipzig 1896. S. 42 ff.) eine ganze Reihe von Bedeutungen durchlaufen hat, von Gott als dem reinsten Geist bis zum feinsten Ätherstoffe. Bei Augustin bedeutet „spiritus" seiner Grundbedeutung „Atem" entsprechend jegliche Form des Lebens und Lebensgeistes, so daß er nach oben Gott und nach unten jede Tierseele, ja sogar die wehende Luft bezeichnet. Vgl. De an. et eius orig. IV, 23: Generale nomen animae esse intelligimus spiritum. Cuius quidem nominis significatio tam late patet, ut etiam Deus vocetur spiritus. Et iste flatus aëreus, quamvis sit corporeus, appellatur in Psalmo (54, 9) spiritus tempestatis. Qua propter et eam, quae anima est, etiam spiritum nuncapari puto, quod admonitus his, quae commemoravi, divinarum testimoniis paginarum, ubi et anima pecoris, cui non est intellectus, appellata legitur spiritus, non negabis ulterius. Vgl. Gangauf. Metaph. Psychol. des hl. Augustinus. Augsburg 1852. S. 206. Ähnlich bemerkt Thomas (Sent. I, 10. 1. 4): Spiritus est nomen positum ad significandum subtilitatem alicuius naturae, unde dicitur tam de corporalibus, quam de incorporeis; aër enim spiritus dicitur propter subtilitatem, et exinde attractio aëris et expulsio dicitur spiritus, et exinde etiam subtilissimi vapores per quos diffunduntur virtutes animae in partes

aber wird manchmal die gesamte Fähigkeit der sinnlichen Seele, welche es mit dem von den Sinnen überkommenen Sinnfälligen, ohne daß die betreffenden stofflichen Substrate zugegen sind, und ohne Beziehung auf die Vergangenheit zu thun hat, imaginatio genannt (insofern imaginatio der lateinische terminus für *φαντασία* ist). Sie umfaßt demgemäß die imaginatio im engeren Sinne, die phantasia und aestimatio. In dieser Weise wird sie, wie Albert hinweist, von Johannes Damascenus[1]) und Nemesius[2]) aufgefaßt[3]). Albert selbst hält in seinen Ausführungen im allgemeinen an der ursprünglichen Wesensbestimmung fest.

Der spezifische Akt der imaginatio ist nach ihm imaginari d. h. vorstellen, das betreffende Vorstellungsbild sich zum Bewußtsein bringen, es vor unser geistiges Auge führen. Sekundär bereitet sie die Formen für andere seelische Kräfte, denen sie gleichfalls in irgend einer Weise als Objekt dienen, in vierfach verschiedener Weise vor, nämlich einmal für die Zwecke der

---

corporis dicuntur spiritus; et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus, sicut dicimus spiritum Deum et angelum et animam; et inde est etiam, quod dicimus duos homines amantes se et concordes esse unius spiritus vel conspiratos, sicut etiam dicimus eos esse cor et unam animam. Vgl. S. c. gent. IV. 23. Was den Gebrauch des Wortes „spiritus" bei Albert selbst anlangt, so sind vor allem zwei Auffassungen scharf zu unterscheiden. Da, wo er als Aristoteliker spricht, ist der körperliche Nervengeist gemeint. In diesem Falle unterscheidet er im Anschluß an die mittelalterlichen Physiologen (vgl. z. B. Costa-ben-Luca, a. a. O. p. 130. Constantinus Africanus, De comm. med. cogn. necess. loc. IV, 19) den spiritus vitalis, der vom Herzen herkommend Leben und Pulsschlag bewirkt, den spiritus animalis, der im Gehirn seinen Sitz hat und den motorischen, sowie den sinnlichen Apprehensivkräften dient und außerdem noch drittens den spiritus naturalis, welcher das Werkzeug der vegetativen Vermögen bildet (vgl. z. B. S. de hom q. 20. a. 1. p. 95 b; q. 86. p. 344 a). In ganz anderem Sinne gebraucht Albert „spiritus" dort, wo er über die augustinische Vermögenstrias memoria, intellectus und voluntas handelt; hier bedeutet spiritus, wie wir im dritten Hauptabschnitt unserer Schrift noch näher hören werden, die unkörperliche Seele und zwar des näheren den oberen Teil derselben, der als Träger der erwähnten drei Vermögen gedacht ist (S. th. II. t. 7. q. 31. m. 2. p. 181 b. Sent. I. I. d. 3. a. 20. p. 73 a). Über das esse spirituale, das den Objekten der sinnlichen Wahrnehmung im Medium und Organ zukommen soll, vgl. S. 89.

[1]) De fide orth. c. 17. col. 933 C.

[2]) De nat. hom. c. 6. col. 652 B ff.

[3]) S. de hom. a. a. O.

mathematischen Erkenntnis und somit für ein höheres Vermögen, nämlich den Intellekt vor, wie Albert in Berufung auf Avicenna [1]) feststellt, ferner für die phantasia und aestimatio, sodaß diese die Vorstellungsinhalte (intentiones) aus ihnen erhalten, alsdann für die memoria, die sich mit Hilfe der präparierten Formen auf früher durch die Sinne erfaßte Gegenstände zurückwendet, schließlich für die Traumvorstellung, indem diese den Abbildern die Fähigkeit verleiht, zu dem Zentralsinn zurückzufließen [2]).

Die phantasia und aestimatio (vis aestimativa).

Im weiteren Sinne umfaßt die phantasia nach Albert die imaginatio, die phantasia im engeren Sinne und die vis aestimativa. Der Grund, daß Aristoteles [3]) sie derart auffaßt und den Namen einer Teilpotenz äquivok für den einer anderen setzt, ist nach Albert der Umstand, daß die phantasia die gesamte Formbestimmung (tota formalitas) der sinnlichen Seele bildet und es scheint, als ob alle ihre inneren Kräfte in einer gemeinsamen Wesenheit und Substanz wurzeln und sich nur ihrem materiellen Sein nach, das sie in verschiedenen Teilen des Gehirns haben, unterscheiden [4]). Nur in denjenigen Kapiteln [5]), in welchen Albert die Ausführungen des Aristoteles über die phantasia kommentiert, faßt er sie selbst in irgendwie weiterem Sinne auf. Indessen macht er auch eigens stets darauf aufmerksam [6]), da er zugleich nebenher in Digressionen die Teilpotenzen der aristotelischen *φαντασία* gesondert behandelt [7]). Als einzelne Kraft derselben betrachtet er sie durchweg in der *Summa de homine* [8]).

[1]) Vgl. a. a. O. 4, 2. fol. 30r a.

[2]) S. de hom. a. a. O. a. 4. p. 179 b. De apprehens. III. n. 8. p. 14 a.

[3]) S. de hom. q. 36. a. 4. p. 182 a f. Vgl. zum Folg. Freudenthal, Über den Begriff des Wortes *φαντασία* bei Aristoteles. 1863. S. 19 f. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 545 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 48 f.

[4]) De an. l. III. t. 1. c. 3. p. 124 a.

[5]) A. a. O. c. 6—9. p. 126 b—130 a. Vgl. Arist. De an. l. III. c. 3. p. 427 b 14. 24 ff. 428 b c ff. 429 a 2 ff.

[6]) De an. a. a. O. c. 6. p. 126 b: Similiter autem imaginatio large accepta, prout ambit imaginationem et phantasiam, quae utitur imaginibus . . .

[7]) A. a. O. c. 1—3. p. 122—124.

[8]) Q. 35—37. p. 176 b—185 a.

Als solche wird die phantasia in enger Beziehung zur vis aestimativa gesetzt. Da aber bezüglich der Wesensbestimmung der phantasia sowohl, wie der vis aestimativa eine unglaubliche Verworrenheit herrscht und ihr gegenseitiges Verhältnis fast an allen Stellen, wo Albert darauf zu sprechen kommt, verschieden dargestellt wird, so ergiebt sich für uns die Notwendigkeit, die einzelnen Darlegungen über diese beiden Vermögen nicht nacheinander, sondern vielmehr nebeneinander zu betrachten. Gehen wir zu diesem Zweck die Stellen in der *Summa de homine* und in *De anima* einzeln durch. In ersterer Schrift bezeichnet Albert die phantasia zunächst als das sinnliche Urteilsvermögen schlechthin, d. h. als diejenige Fähigkeit, durch welche die Seele die Abbilder, ohne daß die betreffenden Gegenstände gegenwärtig sind, per compositionem et divisionem untereinander in Beziehung setzt, d. h. sie als Subjekt und Prädikat durch Position miteinander verbindet oder durch Negation trennt [1]). Lassen wir uns vorläufig an dieser Erklärung genügen und hören wir, wie die Thätigkeitssphäre der vis aestimativa bestimmt wird. Diese definiert Albert in der *Summa de homine* als diejenige Fähigkeit, die der phantasia folgt und von ihr verschieden ist, die in den erfaßten Vorstellungsinhalten (intentiones), welche nicht durch die Empfindungen selbst empfangen werden, wohl aber mit ihnen verknüpft sind, auf Grund der vollzogenen Verbindung oder Trennung sich für Begehren oder Fliehen (imitatio vel fuga) entscheidet. Er bezeichnet sie des näheren als die Ausdehnung der phantasia auf die Praxis; phantasia und vis aestimativa sollen sich wie intellectus

[1]) Albert schließt sich hier (S. de hom. q. 36. a. 1. p. 180 b), wie er sagt, Algazel an: Stricte autem accipitur pro potentia collativa imaginum per compositionem et divisionem et sic definitur ab Algazele. Er beruft sich indes mit Unrecht auf diesen, indem er einen wesentlichen Teil der ihm wohlbekannten und a. a. O. p. 180 a angeführten Definition Algazels: Phantasia vero est in medio cerebri, cuius est movere, non apprehendere, perquirit etiam nunc de his, quae sunt in arca formarum, nunc de his, quae sunt in arca intentionum, ausläßt; denn er fügt nicht hinzu, daß die phantasia sich nach Algazel nicht bloß auf die in der imaginatio aufbewahrten Formen, sondern auch auf die in der aestimatio (i. e. arca intentionum) vorhandenen Vorstellungsinhalte richtet und somit die Bethätigung des letzteren Vermögens selbst voraussetzt.

speculativus und intellectus practicus zu einander verhalten. Während die phantasia die Vorstellungsinhalte unter dem Gesichtspunkt von wahr und falsch erfaßt, nimmt sie die vis aestimativa unter dem des Nützlichen und Schädlichen auf. „Letztere ahmt im Bewegen mehr die Natur als das Wissen und die Kunst des intellectus practicus nach.“ Ohne irgend welches Nachdenken hat das Schaf unmittelbar mit der Gestalt des Wolfes die Vorstellung, daß dieser ihm feindlich ist [1]); es sagt ihm dies ohne weiteres die vis aestimativa, d. h. der tierische Instinkt [2]). Wir hören somit von einer neuen Funktion der phantasia, von der in der ursprünglichen Bestimmung nicht die Rede war, daß sie nämlich auf Grund ihrer beurteilenden Thätigkeit Vorstellungsinhalte unter den Gesichtspunkten von wahr und falsch empfängt. Wir erhalten damit eine zweite von der ersten abweichende Bestimmung der phantasia, die wir noch an anderer Stelle [3]) erwähnt finden. In demselben Zusammenhang begegnen wir noch einer dritten Erklärung. Nach dieser besitzt sie auch die Fähigkeit, auf Grund ihrer urteilenden Thätigkeit die Intentionen des Freundlich- und Feindlichgesinnten, des Zuträglichen und Unzuträglichen zu erfassen, d. h. es wird ihr hier auch die Funktion der vis aestimativa beigelegt [4]). Endlich soll sie nach Albert noch die Fähigkeit haben, wie er an anderer Stelle bemerkt [5]), die Vorstellungsinhalte sowohl unter dem spekulativen, wie unter dem praktischen Gesichtspunkt zu gewinnen.

Durch seine Darstellung in *De anima* erhalten wir von dem Verhältnis zwischen phantasia und vis aestimativa wiederum ein ganz verändertes Bild. Indessen ist hervorzuheben, daß seine Ausführungen in den Digressionen, in denen er die phantasia und vis aestimativa als gesonderte Kräfte behandelt, sich nicht wider-

[1]) Das bekannte Schulbeispiel hierfür. Vgl. u. a. Alfarabi, Petschafte der Weisheitsl. c. 36 (Dieterici, S. 121). Avicenna, a. a. O. 1, 5. fol. 8r a.

[2]) S. de hom. q. 37. a. 2. p. 184 b. a. 4. p. 184 a. De apprehens. III. n. 10. p. 14 b. — Den Ausdruck *instinctus* finden wir bei Albert schon erwähnt, z. B. De apprehens. IV. n. 5. p. 16 a. De an. l. III. t. 1. c. 3. p. 124 b. Desgl. bei Thomas; s. S. 165. Anm. 5. — Die Vorstellung, welche die Bewegung der Tiere beeinflußt, ist nach Aristoteles die *φαντασία αἰσθητική*. S. Freudenthal, a. a. O. S. 30 f.

[3]) A. a. O. q. 37. a. 2. p. 184 b. — [4]) Q. 35. a. 1. p. 177 b f.

[5]) A. a. O. q. 36. a. 1. p. 181 a.

sprechen, wie dies bei den behandelten Stellen in der *Summa de homine* der Fall ist. Während nach der in letzterer Schrift gegebenen Darstellung die Thätigkeit der phantasia derjenigen des anderen Vermögens vorausgehen muß, wird in *De anima* gelehrt, daß das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen besteht. Der vis aestimativa kommt nämlich hier die Aufgabe zu, die Vorstellungsinhalte schlechthin zu gewinnen[1]). Die phantasia wird dagegen als dasjenige Vermögen bestimmt, welches die Vorstellungsbilder mit den Vorstellungsinhalten und umgekehrt, sowie ferner die Bilder und Inhalte mit anderen Inhalten verbindet. Dies geschieht nach Albert zu einem doppelten Zweck. Insofern sie hierbei ein bejahendes oder verneinendes Urteil ausspricht, wird nämlich einmal eine größere Kenntnis der Einzeldinge bewirkt. Erfolgt alsdann aber auf Grund dieser Entscheidung (sententia) ein Wählen oder Verwerfen, so bildet sodann eine äußere That (opus) das Ziel[2]).

Vergleichen wir die beiden Ausführungen miteinander, so ergiebt sich, daß, während in der *Summa de homine* die Thätigkeit der phantasia derjenigen gegenüber, welche die vis aestimativa ausübt, als vorausgehend gedacht ist, in *De anima* die umgekehrte Reihenfolge stattfindet, da Albert, wie wir soeben gehört haben, hier der vis aestimativa die Aufgabe zuweist, die Vorstellungsinhalte zu erfassen, sodaß diese als Objekte der Beurteilung der phantasia unterliegen. In der *Summa de homine* wurde ferner die vis aestimativa als Instinkt aufgefaßt; in *De anima*[3]) wird dagegen die phantasia als dasjenige Vermögen bezeichnet, durch welches die Tiere zu ihren Fähigkeiten bestimmt werden[4]).

Da diese Kraft den Gipfel der Erkenntnisfähigkeit der sinnlichen Seele bildet, so wird sie, wie Albert in der zuletzt erwähnten Schrift bemerkt, von der ungebildeten Menge (a vulgo in hominibus) *cogitativa* genannt, da ja cogitare, denken, im eigentlichen Sinne nur der Vernunft zukommt[5]). Während Al-

[1]) De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 b; l. III. t. 1. c. 2. p. 123 a f.
[2]) De an. l. III. t. 1. c. 3. p. 124 a.
[3]) A. a. O. p. 124 b.
[4]) A. a. O. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 b; l. III. t. 4. c. 3. p. 174 a.
[5]) A. a. O. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 b. Albert bemerkt a. a. O. l. III. t. 2. c. 19. p. 155 b: *Cogitativa*, quae est actus rationis conferentis de

bert dagegen festhält, daß die phantasia an sich der sinnlichen Seele angehört, bemerkt er jedoch, daß sich manchmal bei Menschen die Thätigkeit der imaginatio, phantasia und vis aestimativa mit der der Vernunft verbindet und dann von dieser ihre Richtung und Leitung empfängt[1]).

Die memoria.

Nachdem Albert ausgeführt hat, in welcher Weise das Sinnfällige zur Seele kommt, sucht er uns des weiteren zu erklären, wie diese vermittelst der bei ihr selbst befindlichen Formen und Inhalte zu den Gegenständen außer ihr zurückkehrt, d. h. sich dieser erinnert[2]). Sie vermag dies nach der Lehre unseres Scholastikers durch das Vermögen der memoria und reminiscentia. Er handelt über sie speziell in *De memoria et remi-*

---

particularibus. Wir ersehen hieraus, daß er die sinnliche Urteilskraft beim Tier als phantasia bezw. als aestimativa, beim Menschen dagegen nur als vis cogitativa bezeichnet wissen will. Die nämliche Auffassung finden wir bei Thomas, S. th. I. q. 78. c. 4. C: Nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu. Homo autem per quamdam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur *aestimativa* naturalis, in homine dicitur *cogitativa*, quamquam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis. Ähnlich Roger Bacon, Opus majus. Pars V. Persp. pars 1. d. 1. c. 4. ed. J. H. Bridges, Oxford. 1897. II, 9. Diese Lehre ist arabischen Ursprungs. Vgl. Alfarabi, Petschafte der Weisheitsl. c. 36 (Dieterici S. 122): „Dann giebt es eine Kraft, welche die nachdenkende heißt; diese beherrscht das, was in der Schatzkammer der formbildenden und bewahrenden Kraft niedergelegt ist . . . Diese Kraft heißt aber die nachdenkende nur, wenn der Geist des Menschen und der Intellekt sie anwendet; wendet dagegen die Ahnung (gemeint die opinativa, existimativa, aestimativa) sie an, so heißt sie die Einbildungskraft. Avicenna, L. VI. natural. 1. 5. fol. 8r a. Canon l. I. f. 1. d. 6. c. 5. p. 51. Psychologie, a. a. O. S. 402: „Die Einbildungskraft hat diesen Namen, wenn die Meinung allein sie in Anwendung bringt; wenn aber die Denkkraft sie gebraucht, heißt sie Denkvermögen" (cogitativa). Averroës, Colliget l. II. c. 20: Sed cogitativa plus manifestatur in media camera et per hanc virtutem cogitat homo in rebus, quibus pertinet cogitatio et electio, quousque apprehenderit, quod convenientius est. Propterea non invenitur haec virtus, nisi in homine et animali bruto concessa fuit aestimativa loco istius.

[1]) A. a. O. l. III. t. 1. c. 3. p. 124 b.

[2]) De mem. et rem. t. 1. c. 1. p. 52 a (statt reddeat ist zu lesen redeat).

niscentia. Da er in dieser Schrift indessen im wesentlichen nur die gleichnamige aristotelische kommentiert, so bilden auch hier Grundlage unserer Darstellung die betreffenden Kapitel in der *Summa de homine* und in *De apprehensione*.

Was zunächst die memoria anlangt, so beschäftigt sich Albert auf das eingehendste mit den Definitionen der Autoritäten. Er zitiert solche von Plato, Origenes, Nemesius, Johannes von Damascus, Algazel und Isaak Israëli[1]). Er selbst bestimmt das Wesen der Erinnerungskraft, ohne sich an einen der Araber speziell anzuschließen, von dem allgemeinen peripatetischen Standpunkte[2]) aus. Sie ist ihm dasjenige Vermögen, durch welches die Seele sich mit Hilfe der in ihr selbst ruhenden Vorstellungsbilder und Inhalte auf einen Gegenstand zurückwendet und zwar mit dem Bewußtsein der betreffenden Zeitvorstellung, d. h. daß dieser Gegenstand früher einmal durch die Sinne erfaßt worden ist. Damit etwas Objekt der memoria wird, ist dreierlei erforderlich. Dasjenige, an das man sich erinnert, muß, wie wir eben erwähnt haben, in der Vergangenheit einmal wahrgenommen worden sein; ferner ist erforderlich, da-

[1]) S. de hom. q. 38. a. 1. p. 185 a—b. Nach Plato sei die memoria die conservatio sensus et intelligentiae, nach Origines die phantasia relicta ab aliquo sensu secundum actum apparentem. Nemesius sage: Memorativum est memoriae et rememorationis causa et promptuarium. Die Quelle für diese drei Definitionen ist des Nemesius Schrift De nat. hom. c. 13. col. 660 B f.: *τὸ δὲ μνημονευτικόν ἐστι μνήμης καὶ ἀναμνήσεως αἴτιόν τε καὶ ταμιεῖον. ἔστι δὲ μνήμη, ὡς μὲν Ὠριγένης φησίν, φαντασία ἐγκαταλελειμμένη ἀπό τινος αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν φαινομένης· ὡς δὲ Πλάτων, σωτηρία αἰσθήσεώς τε καὶ νοήσεως.* Johannes von Damascus übernimmt, wie Albert bemerkt, die Definition des Nemesius und setzt noch hinzu: Memoria est conservatio sensus et intelligentiae. Diese Bestimmung, die mit der des Plato gleichlautend ist, stellt indessen nur einen Teil dessen dar, was Johannes wirklich hinzufügt. Dieser führt De fide orthod. l. II. c. 20. col. 937 C—D zunächst die Definition des Nemesius an und zur Begründung dieser noch die des Origenes und die des Plato; alle drei nimmt er wörtlich ohne Angabe der Autoren herüber. Ferner zitiert Albert den arabischen Peripatetiker Algazel: Memoria est conservatrix harum intentionum, quas apprehendit, sowie Isaak Israëli: Memoria est comprehensio rerum existentium in anima cum inquisitione (S. de hom. a. a. O.).

[2]) Bez. Aristoteles vgl. de mem. et rem. 1. p. 449 b 3—451 a 17. Zeller. a. a. O. II, 2³. S. 548. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 75 f. J. Ziaja. Die arist. Lehre vom Gedächtnis und von der Assoziation der Vorstellungen G.-Pr., Leobschütz, 1879.

mit die Thätigkeit der vis memorativa erfolgen kann, das Abbild des betreffenden Dinges, sowie der damit verbundene Vorstellungsinhalt. Letzterer steht der memoria am nächsten; durch ihn kommt sie zur Form, und da diese wieder dem Gegenstand am verwandtesten ist, zu ihm selbst [1]. Man hat somit, macht Albert eigens aufmerksam, die Thätigkeit der vis imaginativa und der memoria wohl zu unterscheiden. Denn die Art und Weise, wie beide Kräfte die Formen zurückhalten (modus retentionis) als auch das Zurückbehaltene selbst (retenta), ist verschieden. Die vis imaginativa behält nämlich die abstrahierten Bilder ohne das Bewußtsein des Zeitunterschiedes zurück, die memoria indessen mit diesem; jene bewahrt auch nur die Formen, diese aber auch die Inhalte auf [2]. Während die imaginatio es mit dem Vorstellungsbilde zu thun hat, das sie von dem Gegenstande her empfängt, und somit eine Bewegung von dem Dinge nach der Seele hin stattfindet, erfolgt diese bei der memoria aus der Seele heraus und nach dem Dinge hin [3].

Charakteristisch für Alberts ganzes wissenschaftliches Verfahren sind seine Antworten, welche er an zwei Stellen auf die Frage giebt, ob das Gedächtnis der vernünftigen oder der sinnlichen Seele zuzurechnen ist. Ausführlich kommt er auf diesen Punkt im ersten Teil der *Summa de creaturis*, in *De quattuor coaevis*, zu sprechen [4]. Hier will er sowohl dem Standpunkt der Araber als auch dem, welchen Augustin einnimmt, gerecht werden, ja außerdem noch gewissen Anschauungen der Angelologie Rechnung tragen. Er konstatiert, daß memoria „Gedächtnis“ in verschiedenem Sinne bedeuten kann und daher bald in die vernünftige, bald in die sinnliche Seele zu verlegen ist. Der

[1] S. de hom. q. 37. a. 2. p. 189 b. Albert stützt sich hier auf die Darstellung des Alfarabi in De memoria et reminiscentia.

[2] A. a. O. q. 35. a. 1. p. 178 a. De apprehens. IV. n. 8. p. 16 b. — Albert bezeichnet die *memoria* häufig nach arabischem Beispiel als *thesaurus intentionum*, die *phantasia* als *thesaurus formarum*. Vgl. Avicenna, L. VI. natur. 4, 1: Quod recipit, non est id, quod retinet. Thesaurus eius, quod apprehendit sensus, est virtus imaginativa, thesaurus vero apprehendentis intentionem est virtus custoditiva. Vgl. a. a. O. V, 6. fol. 46v a—b.

[3] S. de hom. q. 38. a. 2. p. 190 a. De apprehens. IV. n. 7. p. 16 b.

[4] T. 4. q. 23. a. 1. p. 86 a f.

letzteren gehört die memoria an, insofern sie nach Avicenna die Schatzkammer (thesaurus sive theca) der sinnlichen Formen bildet [1]), ferner mit dem Bewußtsein der Vergangenheit verbunden ist und, wie Johannes von Damascus lehrt, eine vom Sinn ausgehende aktuell vollzogene Bewegung darstellt [2]). Albert fügt noch hinzu, daß von der memoria in diesem Sinne häufig die Philosophen handelten. Die memoria, welche der vernünftigen Seele angehört, stellt nach ihm die Anhäufung (coacervatio) der intelligibelen Formen dar; da letztere jedoch sowohl mit dem Bewußtsein des Zeitunterschiedes, als auch ohne dasselbe zurückbehalten werden können, so ergiebt sich, daß der vernünftigen Seele eine doppelte memoria zukommt. Diejenige, welche die intelligibelen Species frei von allen Zeitunterschieden aufbewahrt, ist, wie wir in dem Teil unserer Schrift, in welchem wir die theologischen Elemente der Seelenlehre Alberts zusammenzustellen haben, noch näher hören werden, die memoria im Sinne Augustins, welche ihrer eigentlichen Bedeutung nach nicht eine Form oder Seite der Gedächtniskraft, sondern das Bewußtsein bildet. Die der vernünftigen Seele eigentümliche memoria, welche auch die zeitlichen Unterschiede der Formen vorstellt, ist, wie Albert uns belehrt, wiederum eine doppelte. Die eine muß nämlich ihre Objekte erst erwerben und zwar durch Nachdenken, Studium und Unterricht. Die andere bezieht sich auf das uns angeborene Wissen; gemeint ist hiermit der Besitz der obersten Prinzipien des Erkennens und Handelns. Indessen verhält sich unser Philosoph derjenigen Art der memoria, welche die Inhalte mit den betreffenden Zeitunterschieden behält, skeptisch gegenüber. Er ist sich hier wohl bewußt, daß die zeitlichen Unterschiede der einzelnen intelligibelen Formen sich noch auf deren Sein in der Materie beziehen und somit selbst zu den durch letzteres verursachten Appendizien gehören, welche die Objektssphäre der das Partikuläre erfassenden sinnlichen Seele bilden. Dies zeigt der Umstand, daß Albert als Aristoteliker am Schluß dieser Einteilung erklärt, es sei zweifelhaft, ob wirklich eine memoria in letzterem Sinne

[1]) S. S. 167. Anm. 2.
[2]) S. S. 166. Anm. 1.

existiert, diese Frage solle jedoch später entschieden werden. Er weist uns hier offenbar auf seine Ausführungen über das Gedächtnis in dem zweiten Teil der *Summa de creaturis*, in der *Summa de homine*, hin [1]). Hier stellt er in Berufung auf die Philosophen und die Theologen — von ersteren wird Aristoteles, Alfarabi, Avicenna und Averroës, von letzteren Nemesius und Johannes von Damascus speziell erwähnt — fest, daß das Gedächtnis an sich zu den Vermögen der sinnlichen Seele zu rechnen ist, da die Objekte, die es erfaßt bzw. aufbewahrt, der Zeit und der Quantität nach näher bestimmt, partikulär sind. Der vernünftigen Seele gehöre es nur accidentell an, insofern aus den Inhalten, auf die es sich bezieht, auf dem Wege der Abstraktion Gegenstände der Vernunftthätigkeit werden [2]). Die Erörterung oder Beantwortung der hier naheliegenden Frage, ob es auch eine die Universalien aufbewahrende memoria intellectiva giebt, suchen wir in diesem Zusammenhang vergebens. Charakteristisch für den unharmonischen Aufbau seines Systems ist es, daß Albert diese Frage — freilich, ohne sie sich direkt vorzulegen — bei anderer Gelegenheit prinzipiell gelöst hat. Gegenüber Avicenna nämlich, welcher leugnet, daß die einmal erkannten intelligibelen Formen in der Seele verbleiben, sondern behauptet, daß bei jedem Erkenntnisakte, so oft er sich auch wiederholen mag, die betreffende intelligibele Form immer von neuem von der thätigen Intelligenz her in den möglichen Intellekt herabfließt, betont Albert, wie wir noch hören werden, daß dies nicht der Fall sei, vielmehr die mögliche Vernunft den Aufbewahrungsort der intelligibelen Formen bilde.

Bezeichnend für das Verhältnis zwischen Albert und Thomas ist, daß der Schüler im Gegensatz zu seinem Lehrer das Problem, ob es nicht nur eine memoria sensitiva, sondern auch eine memoria intellectiva giebt, sich ausdrücklich vorlegt und auch klar beantwortet [3]), daß er indessen nur wieder kurz zu-

[1]) Q. 78. a. 1. p. 188 b.

[2]) Ähnlich in Mem. et rem. t. 1. c. 3. p. 54 a f. De apprehens. IV. n. 9. p. 17 a.

[3]) S. th. I. q. 79. a. 6 C: Si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si

sammenfaßt, was Albert an verschiedenen Stellen zusammenhangslos ausgeführt hat.

Die reminiscentia oder vis reminiscentiva.

Wie Aristoteles[1]), so trennt auch Albert von der memoria (*μνήμη*) als der Fähigkeit, sich zufällig auf etwas zu erinnern und früher Erlebtes in der Seele wieder auftauchen zu lassen, das Vermögen sich wirklich auf etwas zu besinnen, die reminiscentia (*ἀνάμνησις*). Er erklärt die Ansichten des Alexander von Aphrodisias und Themistius, des Averroës, Avicenna und Alfarabi über das Wesen der reminiscentia als übereinstimmend, insofern sie sämtlich lehrten, daß der Akt derselben nichts anderes sei, als das Aufspüren des von der memoria Vergessenen[2]). Die Thätigkeit der reminiscentia charakterisiert sich nach Albert durch viererlei. Dieselbe ist bedingt zunächst durch einen Akt der Vernunft, ferner durch einen bestimmten Ausgangspunkt, sodann durch einen Gegenstand, zu dem sie mit Hilfe bestimmter Nachbilder, die in den Phantasmen gegeben sind, vorschreitet und durch einen bestimmten oder unbestimmten Zeitmoment in der Vergangenheit. Es handelt sich somit um eine assoziativ vorschreitende Reproduktion. Als Ausgangspunkte, durch welche die Vernunft von dem einen Glied der Gedankenkette zum anderen gelangt (principia localia), führt Albert insbesondere Ursache, Gattung, Ähnlichkeit und Gegensatz an[3]). Die nähere Ausführung, sowie die beigebrachten Beispiele[4]) sind

---

vero de ratione memoriae sit, quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Vgl. C. gent. l. II. c. 74 fin. De verit. q. 10. a. 2.

[1]) De mem. et rem. c. 2. p. 453 a 6 f.

[2]) De mem. et rem. t. 2. c. 1. p. 57 a. De apprehens. IV. n. 9. p. 17 a. — Albert zitiert S. de hom. q. 39. a. 1. p. 191 a f. die Definition des Nemesius: Rememoratio est memoriae corruptae factae restauratio (a. a. O. c. 13. col. 661 B: *Ἔστι γὰρ ἀνάμνησις μνήμης ἐξιτήλου γενομένης ἀνάκτησις*); des Avicenna (a. a. O. 4. 3. fol. 32v b): Recordatio est ingenium revocandi, quod oblitum est in anima in praeterito; sowie des Isaak Israëli: Recordatio est inquisitio adventus rei iam oblitae a virtute cogitativa.

[3]) S. de hom. q. 39. a. 1. p. 191 a. — Die Ausgangspunkte giebt Albert z. T. nach Arist. de mem. et rem. c. 2. p. 451 b 19 an.

[4]) A. a. O. p. 192 a. De mem. et rem. t. 2. c. 4. p. 60 f.

durchweg der Darstellung des Aristoteles[1]) entnommen. Dieser selbst führt als Grundlagen der Wiedererinnerung die Notwendigkeit (ἀνάγκη) und die Gewohnheit (ἔθος) an[2]). Albert fügt noch die probabilitas hinzu; er meint hiermit, daß die einzelnen Vorstellungen, so wie es dem Denken gerade am angenehmsten ist, also nach dem Prinzip der Lust aneinander gereiht werden. Die reminiscentia schreitet, wie Albert ausführt, nicht immer in natürlicher und logisch notwendiger Ordnung (ordo naturalis et necessarius), in welchem Fall sie dann sofort das Gesuchte findet, vorwärts, sondern dies geschieht vielmehr häufig bald in der Weise, wie es uns eben gerade am angenehmsten ist (ordo probabilis), wobei allerdings die Reproduktion nicht so rasch erfolgt, bald wieder in einer auf Gewohnheit beruhenden d. h. assoziativ-fixierten Ordnung (ordo consuetus)[3]). Bisweilen wird die Kette unterbrochen, wie z. B. rasch denkende Köpfe (velocis ingenii homines) beim ersten Gliede sich schon an das letzte erinnern, ohne erst die Mittelglieder der Reihe nach zu durchlaufen. Andere sind wieder gewohnt, sehr Entferntes als ähnlich miteinander zu verbinden z. B. bei der Vorstellung des Warmen gleich an den Frühling zu denken; wer derartig zu schließen pflegt, schreitet nicht in einer wohlgeordneten Vorstellungskette vor, sondern gelangt einfach von einer Vorstellung zu einer ihr naheliegenden[4]). Daher vergleicht Aristoteles[5]), wie Albert bemerkt, den Akt der Wiedererinnerung mit einem Syllogismus, insofern der Mensch auf das, was er vorher gesehen,

[1]) S. Arist. a. a. O. p. 452 a 13 ff.

[2]) A. a. O. p. 451 b 12. Bez. der weiteren Ausführungen des Arist. über die sog. Gesetze der Ideenassoziation vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 548. Anm. 2. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 77 f. Ziaja, a. a. O.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 192 a. De mem. et rem. t. 2. c. 34. p. 59 a ff. c. 4. p. 60 a f. De apprehens. IV. n. 12. p. 17 b f. Vgl. Avicenna, a. a. O. fol. 33[r] a.

[4]) S. de hom. a. a. O. Albert führt als Beispiel für ein derartig ungeordnetes Schließen folgendes Beispiel an: Es erhält jemand von einem Freunde einen Ring geschenkt, er wird dadurch an den Geber erinnert, von der Schenkung an die Freundschaft, von dieser an die Treue. Außerdem führt er noch das von Avicenna (a. a. O.) gegebene Beispiel an von dem Buche, durch das jemand an den Lehrer erinnert wird u. s. w. (s. oben S. 172). Vgl. De apprehens. a. a. O. p. 18 a.

[5]) A. a. O. c. 2. p. 453 a 10.

gehört oder sonstwie erfahren hat, schließt, wenn er sich darauf besinnt (syllogizatur reminiscens[1]).

Den Unterschied zwischen der Thätigkeit der reminiscentia und memoria bestimmt Albert selbst durch drei Merkmale. Der Akt der reminiscentia besteht in einem Vernunftsschluß, wie er nur dem Menschen eigen ist[2]; bei der memoria ist dies nicht der Fall, daher besitzen sie auch die Tiere. Jene geht von bestimmten Anhaltspunkten aus, diese nicht. Die reminiscentia endlich schreitet durch nahe gelegene Vorstellungsinhalte, mögen sie auch nicht in natürlicher Ordnung verbunden sein, vor: durch sie denken wir z. B. an ein Buch, damit zugleich auch an den Lehrer, an dessen Unterricht, den dabei von ihm entwickelten Scharfsinn u. s. w.; die memoria aber gelangt zu dem betreffenden in der Vergangenheit erfaßten Gegenstande nur mit Hilfe des diesem eigentümlichen Vorstellungsbildes und -Inhaltes[3]).

Es dürfte noch die Frage zu beantworten sein, weshalb die reminiscentia als Vermögen der sinnlichen Seele betrachtet wird, während sie doch nur dem Menschen zukommen kann, da ihre Thätigkeit einen Vernunftakt in sich schließt.

Albert erklärt sich dahin, daß es gewisse Kräfte giebt, die wir dem Subjekt, nicht aber dem Vermögen nach mit den Tieren gemeinsam haben, insofern sie durch ihre Hinordnung auf die Vernunft zu größerer Potenz gelangen. Die memoria kommt auch dem Tier zu, die reminiscentia nur dem Menschen[4]). Beide

[1]) Dies zeigt nach Albert (S. de hom. a. a. O.) der Umstand, daß diejenigen, welche wünschen, daß ihre Freunde oft an sie denken sollen, ihnen ein Andenken (memoriale) schenken, von dem, wie von einem Anfangsgliede syllogistisch vorschreitend, die reminiscentia zur Vorstellung der ehemals bewahrten Freundschaft und Treue gelangt.

[2]) Vgl. Top. l. IV. t. 3. c. 1. p. 749 a.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 192 b. De apprehens. IV. n. 9. p. 17 a. n. 11. p. 17 b. De mem. et rem. t. 2. c. 6. p. 62 b.

[4]) In dieser Annahme folgt er Aristoteles (a. a. O. c. 2. p. 451 b 2 f. 453 a 6 ff. Hist. an. l. I. c. 1 Schluß) und den Arabern, z. B. Avicenna (a. a. O. IV. 3. fol. 32v b): Memoria autem est etiam animalibus, sed recordatio, quae est ingenium recordandi, quod oblitum est, non invenitur ut puto nisi in solo homine. Vgl. Thomas, S. th. I. q. 78. a. 4 C: Ex parte autem memorativae non solum habet (sc. homo) memoriam, sicut cetera animalia in subita recordatione praeteritorum, sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.

aber sind Kräfte der sinnlichen Seele: sie haben das gleiche Organ und unterscheiden sich nur in ihrer Natur und Wirkungsweise voneinander [1]).

Anatomie und Physiologie des Gehirns.

Aus Gründen der Übersicht erschien es nicht als angebracht, mit dem psychologischen Teil der Entwicklung zugleich den anatomischen und physiologischen zu verbinden, sondern die Angaben Alberts über die Lage und Beschaffenheit der Organe der inneren Sinne am Schluß des Kapitels zusammenzustellen. Zunächst liegt es uns hier ob, die Frage zu beantworten, welches Organ nach Albert der Sitz der Empfindung überhaupt ist, ob er dem Aristoteles nicht nur in der Psychologie, sondern auch in der Physiologie der Wahrnehmung folgt oder aber, ob er dessen Ansicht über den Sitz der Empfindung im Anschluß an Galen bekämpft. Aristoteles verlegte, wie wir bereits gehört haben, den Sitz des Tast- und Gemeinsinnes, wie auch den derjenigen seelischen Erscheinungen, die auf letzteres Vermögen zurückzuführen sind, der Phantasie, des Gedächtnisses und der Wiedererinnerungskraft, nach dem Herzen. Dieses ist ihm indessen nicht nur das Organ der Empfindung, sondern auch das der Ernährung und Ortsbewegung; es ist der Mittelpunkt des Lebens überhaupt [2]). Da ihm die Thatsache, daß das Gehirn an sich empfindungslos ist, bekannt war, so erschien es ihm als unmöglich, daß dieses selbst der Träger der Empfindung ist [3]), wie dies Hippokrates [4]) und Alkmaeon [5]) bereits behauptet, und vorzugsweise den Sitz der Seele bildet,

[1]) S. de hom. q. 29. a. 2. p. 193a f. De apprehens. IV. n. 9. p. 17a. In ersterer Schrift wird die reminiscentia indessen als besondere und zwar als letzte Kraft in der Reihe der inneren wahrnehmenden Vermögen der sinnlichen Seele angeführt; in letzterer hingegen die Reihe mit der memoria bereits abgeschlossen und sie nur als besondere Seite der memoria behandelt, wie dies auch bei Thomas der Fall ist. Vgl. S. 172. Anm. 4.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 540 f. Baeumker, a. a. O. S. 54 f. G. H. Lewes, Aristotle. Übersetzt von J. V. Carus. Leipz. 1865. S. 181.

[3]) J. B. Meyer, Aristotelische Tierkunde. Berlin, 1855. S. 431. Lewes, a. a. O. S. 312.

[4]) Galen, Opp. (ed. Kühn) XIV, 710.

[5]) Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 91.

wie dies Pythagoras[1]) und Plato angenommen hatten. Von dem Haupte aus, als dem obersten Teile des Körpers, sollte nach platonischer Anschauung die Denkkraft über den Zornmut und die Begierde, von denen jener in der Brust, diese unterhalb des Herzens wohnt, herrschen[2]). Auch die großen Anatomen des Altertums Herophilus, Erasistratus und Galen bestimmten im Gegensatz zu Aristoteles gleichfalls als das Hauptorgan der Seele das Gehirn[3]). Von der pythagoreisch[4])-platonischen Auffassung über die Teile der Seele und deren Sitz im Körper ausgehend erklärte Galen des näheren das Gehirn als den Wohnort der vernünftigen Seele[5]), als den Sitz der Denkkraft[6]), ferner als das Prinzip der Empfindung und willkürlichen Bewegung[7]); den Sitz des Zornmutes und der unwillkürlichen Bewegung verlegte er in das Herz[8]); die Leber hielt er für das Organ der Begierde und der vegetativen Funktionen[9]).

Unbekannt mit den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und daher durch dessen Auffassung unbeeinflußt sahen die Philosophen der patristischen Periode und des frühen christlichen Mittelalters gleichfalls in erster Linie das Gehirn als

---

[1]) Nach Diogenes L. VIII. c. 1. § 30 schied Pythagoras die Seele *εἴς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν* und lokalisierte: *τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν, φρένας δὲ καὶ νοῦν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ.* Plutarch, De placit. philos. IV, 5. berichtet, da er den animalischen Seelenteil ins Herz, den vernünftigen in das Gehirn verlegte. Vgl. Gangauf, a. a. O. S. 280.

[2]) Phileb. 22 C. Tim. 69 C—71. Republ. IV, 14. p. 439 D. IX, 7. p. 580 E. Vgl. Cicero, Tusc. disp. I, 10. Albertus, Top. I. II. t. 2. c. 2. p. 711 b. Gangauf, a. a. O. 280 f. Bezüglich derer, welche den Sitz der Denkseele in den Kopf verlegten, findet sich die Litteratur im übrigen zusammengestellt bei Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 266. Anm. 4.

[3]) Über die Ansicht des Herophilus und Erasistratus vgl. Galen, XIX, 315. Plutarch, Plac. phil. IV, 5. Die aristotelische Auffassung sucht Galen zu widerlegen III, 615. 620 f. V, 265. Vgl. Siebeck, a. a. O. S. 267 f.

[4]) S. Anm. 1.

[5]) Opp. III, 700. V, 288. 521. 606. 649. VI, 73. VIII, 159. 174. X, 636. XV, 293. 360.

[6]) V, 521. VIII, 175. XIX, 459.

[7]) III, 242. V, 278. 520 f. XV, 362. XVI, 598.

[8]) V, 506. 278. 521.

[9]) V, 279. 506. 521. VIII, 160. X, 635. XV, 362. 387.

den Sitz der Seele an; die psychischen Vermögen niederer Art lozierten sie ähnlich, wie Plato und Galen, in andere Teile des Körpers. So faßte Augustin das Gehirn als das Zentralorgan der Empfindung und willkürlichen Bewegung [1]), das Herz als Vitalprinzip auf [2]). Zu der platonischen Grundansicht bekannten sich Isidorus Hispalensis) [3], Alcuin [4]) und Rhabanus Maurus [5]); an Galen speziell schlossen sich die von Albert hochgeschätzten Griechen Nemesius [6]) und Johannes von Damascus [7]) an. Zu der platonischen Auffassung über den Sitz der Seele bekannten sich die Platoniker des zwölften Jahrhunderts Bernhard von Chartres [8]), Wilhelm von Conches [9]) und Wilhelm von Thierry [10]); auch in dem Grundbuch der mittelalterlichen Psychologie, in Alchers *De spiritu et anima* [11]) finden wir sie wieder.

Anders entschieden diejenigen Philosophen des Mittelalters, deren Lehrer nicht Plato, sondern in erster Linie Aristoteles

---

[1]) De gen. ad litt., 17: Anterior quippe pars posteriori merito praeponitur, quia et ista ducit, illa sequitur, et ab ista sensus, ab illa motus est, sicut consilium praecedit actionem.

[2]) Ep. 137. ad Volus. n. 8: Deus . . . qui corde membro tam exiguo vitalem motum per corporis cuncta dispenseat. Bezüglich Augustins vgl. Gangauf, a. a. O. S. 282 ff.

[3]) Origin. l. XI. c. 1: Prima pars corporis caput, datumque illi hoc nomen eo quod sensus omnes et nervi inde initium capiant, atque ex eo omnis vigendi causa oriatur. Ibi enim omnes sensus apparent. Unde ipsius animae, quae consulit corpori, quoddammodo personam gerit.

[4]) Alcuini Opp. (Cura Frobenii Ratisb. 1777). P. II: De animae ratione liber ad virginem Eulaliam c 3.

[5]) S. Werner, Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol. Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wissensch. phil.-hist. Kl. Bd. 25. S. 11.

[6]) Nemesius verlegt in das Gehirn den Sitz der Empfindung und Bewegung (De nat. hom. c. 6. P. G. tom. 40.) col. 633 f. c. 13. col. 664. c. 27. col. 705), den des Zornmutes ins Herz und den der Begierde in die Leber (c. 16. col. 672).

[7]) De fide orthod. l. II. c. 16—20. col. 932 ff.

[8]) De mundi universitate. l. II. c. 13. c 14 (Bibl. philos.-med. aet. l. p. 65).

[9]) Dialogus de substantiis physicis (ed. Gratarolus) p. 44. 276 f.

[10]) Werner, Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol. Denkschr. d. Wiener Akad. d. W. phil.-hist. Cl. 25. Bd. (1876.) S. 84 ff.

[11]) C. 18. P. L. tom. 40. col. 794. Vgl. zu obiger Zusammenstellung die einleitenden Bemerkungen C. S. Barachs zu Alfreds Liber de motu cordis. Bibl Philos. med. aet. II, 20 f.

war. Für das Ansehen, in dem der Stagirite bei seinen Schülern stand, ist charakteristisch, daß sie auch in der Frage nach dem Sitz der Seele ihm Plato und Galen gegenüber Recht gaben. Was zunächst die jüdischen und arabischen Scholastiker anlangt, so verteidigt eine große Anzahl von ihnen — erwähnt seien hier Jehuda Hallewi, Jakob ben Chajjim, Abraham ibn Esra [1]) — seine Auffassung, ohne irgend welche Einschränkung und Modifikation vorzunehmen; auch ihnen galt als das Organ und Sitz der Empfindung das Herz. Aber auch die, welche den Wert und die Bedeutung der galenischen Ausführungen erkannten, brachten es keineswegs über sich, die aristotelische Ansicht ohne weiteres als falsch zu erklären. Sie räumten zwar ein, daß das unmittelbare Organ für die Empfindung und willkürliche Bewegung das Gehirn ist, gaben aber gleichwohl in der Frage nach dem Hauptsitz der Seele dem Aristoteles Recht. So sagt Avicenna, daß allerdings gewissen psychischen Vermögen gewisse Organe entsprechen, so der Empfindung und Bewegung das Gehirn, daß indessen, wie näheres Eingehen zeige, das Herz für sämtliche Thätigkeiten das erste Prinzip bildet [2]). Averroës weist, von dem nämlichen Gedanken ausgehend, darauf hin, daß das Gehirn in seinen Funktionen vom Herzen als dem Wärmezentrum abhängig ist, dem Herzen „dient" und letzterem der absolute Primat zufällt [3]).

[1]) Die Belege s. bei Kaufmann, a. a. O. S. 63. Anm. 70.

[2]) Canon L. 1. F. 1. d. 6. c. 1: Omnibus autem philosophis maiori, id est Aristoteli, videtur, quod omnium istarum operationum principium existit cor; sed primarum operationum earum manifestatio in his praedictis existit principiis, quemadmodum apud medico cerebrum est sentiendi principium et post hoc quisque sensus habet membrum, in quo eius apparet operatio. Praeterea cum considerant, sicut debent, et certificant, inveniunt rem sicut videtur Aristoteli et non quemadmodum ipsis videtur. A. a. O. d 5. c. 1: Et philosophi quidem sermo, cum subtiliter certificatur, est veracior, sed medicorum sermo, in primis cum attenditur, est magis manifestus.

[3]) Colliget l. II. c. 11: Et postquam ita est et etiam apparet, quod calor, cum quo reguntur sensus, est calor cordis, ergo virtus, quae regit sensum communem est ibi, et cerebrum est serviens istius virtutis, sed ipsum cor est princeps istius virtutis veraciter . . . Cerebrum est serviens cordis, dando ei virtutes sensibiles per modum, quem dat camerarius regi, ut impleat voluntates suas, quamvis rex det ei illam virtutem, propter quam agit. Vgl a. a. O. c. 18.

Ähnlich verhält es sich im Lager der abendländischen Scholastiker. Als die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und die der arabischen Kommentatoren ihnen bekannt wurden, trug auch hier die aristotelische Auffassung über die platonisch-galenische den Sieg davon. Ein Verfechter erstand ihr vor allem in Alfredus Anglicus, der durch Alexander Neccam angeregt, das Herz als das Organ der Organe, als das domicilium vitae zu erweisen suchte[1]). Die Auffassung, daß das Herz der eigentliche Mittelpunkt und das Zentrum des Lebens, der vornehmste, wenn nicht ausschließliche Sitz der Seele ist, wurde Gemeingut weitester Kreise[2]) und fand noch zur Zeit der Renaissance sowohl bei Aristotelikern als auch bei platonisierenden Denkern begeisterte Anhänger[3]). Ein Andreas Caesalpini betonte noch, daß das Gehirn der Sitz der Empfindung sei, werde niemand behaupten, „nisi is, qui crasse haec contempletur“ [4]). Jenen Mittelweg, den von den Arabern bereits Avicenna und Averroës eingeschlagen, sehen wir Roger Bacon[5]) und unseren Scholastiker gehen. Nach Albert ist das Gehirn das Organ der Empfindung und Bewegung, aber nicht schlechthin, sondern nur relativ, nämlich durch die Beziehung, in der es zum Herzen steht, da es von diesem die Kraft des Lebens und der Wärme, sowie den Spiritus empfange[6]).

---

[1]) S. Barach, a. a. O. S. 24. 44.

[2]) Auch bei Dante tritt sie u. a. entgegen. Er spricht von dem „Geist des Lebens, der in der verborgensten Kammer des Herzens wohnt“. Vgl. Ozanam, Dante und die kathol. Philosophie. Deutsche Übersetzung. 1844. S. 99–101 und 267. — Vgl. Barach, a. a. O. S. 66 f.

[3]) So bei Giovanni Pico de Mirandola, Heptaplus, expos. quartae l. IV. c. 1 und 3. Basler Ausgabe p. 30 f. S. Barach, a. a. O. S. 74 f.

[4]) Quaestiones Peripateticae (Venet. 1571). l. V. q. 3

[5]) Opus maius Pars V. persp. pars 1. d. 1. c. 5. II. 11 f.): Sed considerandum est, ut omnis tollatur dubitatio, quod anima sensitiva habet duplex instrumentum seu subiectum: unum est radicale et fontale, et hoc est cor secundum Aristotelem et Avicennam in libro De animalibus; aliud est, quod primo immutatur a speciebus, sensibilium et in quo magis manifestantur et distinguuntur operationes sensuum et hoc est cerebrum.

[6]) De animal. l. I. t. I. c. 5. p. 11 b: Cerebrum enim virtutem vitae et caloris virtutem et spiritum suscipit a corde et similiter epar; et sunt transfundentia etiam virtutes suas in animalia, cerebrum quidem sensum et motum, sed non absolute, sed in relatione ad cor, sicut in frequentibus osten-

Nachdem wir somit erfahren haben, in welchem Sinne unser Philosoph das Gehirn als den Träger der Empfindung faßt, sei nunmehr auf seine Lehre über dessen Bau und Beschaffenheit des näheren eingegangen. Wie seine arabischen Vorbilder, so unterscheidet auch er drei Hirnzellen *(cellulae, concavitates)* und teilt diese dann wieder in besondere Kammern ein. Hinsichtlich der Terminologie ist zu erwähnen, daß er mit *pars* nicht nur die *cellula* sowohl, wie deren Unterabteilung [1]), sondern auch die in diesen Höhlungen der Hirnwände befindliche Substanz bezeichnet [2]). Albert erwähnt, daß bei den Früheren die erste Zelle *phantastica* (sc. cellula), die zweite *syllogistica*, die dritte *memorialis* heißt. Während er bezüglich der ersten und zweiten Zelle erst nicht weiter bemerkt, daß diese ihren Namen von den hier lozierten Vermögen erhielten, führt er hinsichtlich der mittleren eigens aus, daß sie beim Menschen die Bezeichnung *rationalis syllogistica* trägt, insofern der Sitz desjenigen Vermögens, das von Nemesius und Johannes von Damascus als *vis cogitativa (διανοητικόν)*, von Avicenna und Algazel als *vis cogitativa* bezeichnet wird [3]), dorthin verlegt wurde [4]). Diese Einteilung, von der uns unser Scholastiker berichtet, finden wir im Mittelalter allgemein vertreten, bis sie einer zweiten von Albert selbst vertretenen weichen mußte, die mit der Weiterentwicklung der Lehre von den inneren Sinnesvermögen durch Alfarabi, Avicenna und Algazel zusammenhängt. Als die arabischen Philosophen nämlich die Zahl der inneren Sinne erhöhten und statt der ursprünglichen drei deren vier oder fünf

---

ditur; epar autem transfundit nutrimenti virtutem, etiam non absolute secundum Peripateticos, licet Galenus velit, quod tam cerebrum quam epar absolute in alias suas transfundat virtutes. Ähnlich a. a. O. t. 2. c. 17. p. 53 b f.

[1]) S. de hom. q. 35. a. 3. p. 159 a: . . . prima pars dividitur in tres partes. Desgl. q. 36. a. 3. p. 182 a.

[2]) Vgl. a. a. O. q. 22. p. 126 a: . . . nervus opticus nascitur in veritate ab anteriori parte medullae cerebri. Wie Albert (Beiträge zur Gesch. der Chirurgie. Wien, 1877. Heft 1. S. 35) erwähnt, verstanden die Physiologen auch unter den ventriculi zuerst die Kammern, dann die Abschnitte der Hirnsubstanz.

[3]) S. S. 164. Anm. 5.

[4]) S. de hom. q. 38. a. 3. p. 190 a.

annahmen, sahen sie sich genötigt, um auch die neu hinzugefügten Sinne lokalisieren zu können, die vordere und hintere Zelle noch in einzelne Kammern zu zerlegen. Jener ersten Theorie begegnen wir u. a. bei den erwähnten griechischen Autoritäten Nemesius [1]) und Johannes von Damascus [2]), bei Platonikern des zwölften Jahrhunderts, so bei Wilhelm von Conches, der hier bereits aus Constantinus Africanus schöpfen dürfte [3]). Bei den Arabern finden wir sie von den lauteren Brüdern vertreten [4]). Avicenna berichtet uns, daß zu seiner Zeit sich zu dieser ersten Lokalisationstheorie noch die Ärzte bekannten [5]). In welcher Weise sich die zweite von dieser unterscheidet, ergiebt sich aus dem Verlauf der folgenden Darstellung.

Albert belehrt uns weiter, daß die erste Zelle in drei Teile zerfällt. In dem vordersten haben wir das Organ des *sensus communis* zu suchen, von welchem sämtliche, der Empfindung dienende Nerven (nervi sensibiles) ausgehen und wohin sie wieder zurücklaufen [6]). Die Hirnsubstanz zeichnet sich hier durch be-

---

[1]) Nemesius teilte das Gehirn in die erwähnten drei Hauptregionen. In die beiden Ventrikel der ersten verlegt er den Sitz des *φανταστικόν*, in die mittlere den des *διανοητικόν*, in die hinterste den des *μνημονευτικόν*. (Vgl. a. a O. c. 6. col. 633 B. c. 12. col. 660 B. c. 13. col. 664 A.) Von den beiden Ventrikeln der vordersten Region, sowie von der mittleren gehen die weichen sensiblen Nerven aus, welche die Thätigkeit der fünf Sinne vermitteln, von dem hinteren Zentrum und dem Rückenmark die harten motorischen (a. a. O. c. 27. col. 708 B). Vgl. M. Evangelides, a. a. O. S. 52. — Es sei bemerkt, daß Augustin die vordere Hirnkammer zwar auch als den Sitz der Sinnesempfindung bezeichnet, indessen in die mittlere das Gedächtnis und in die hintere das Vermögen der willkürlichen Bewegung loziert. Vgl. De gen. ad litt. VII, 18: Tres tanquam ventriculi cerebri demonstrantur: unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis, alter posterior ad cervicem, a quo motus omnis, tertius inter utrumque, in quo memoria vigere demonstrant.

[2]) Er übernahm die Lokalisation des Nemesius (a. a. O. c. 17. col. 933 C; c. 19. col. 937 C; c. 20. col. 940 B).

[3]) Dragmaticon. Ausgabe von Gratarolus (Argentorati, 1576). p. 276 bis 277. Über seine Quellen vgl. Hauréau, Singularités hist. et litter. (Paris, 1861). p. 281 s. Baeumker, Wetzer und Welte Kirchenlexikon [2], s. v. Wilhelm von Conches. Barach, a. a. O. II, 126. Anm. 3. Werner, D. Kosmol. u. Naturl. des scholast. M.-A. a. a. O. S. 387.

[4]) Dieterici, Anthropologie S. 6. 12. 35. 56. Mikrokosmus S. 100.

[5]) Canon L. I. f. 1. d. 6. c. 5. p. 51 f. Vgl. Landauer, a. a. O. S. 404. Anm.

[6]) S. de hom. q. 22. p. 126 a; q. 32. a. 3. p. 172 a; q. 35. a. 3. p. 179 a; q. 36. a. 3. p. 182 a.

sondere Weichheit aus und ist daher für Eindrücke in hohem Grade empfänglich [1]). Albert wiederholt somit in letzter Linie, wenn er sich auch für diese Bestimmungen auf die beiden Griechen und die Araber beruft, die Lehren des Galen [2]). — In der Mitte des ersten Zentrums soll das Organ der *imaginatio* liegen; da es weniger durch feuchte, als vielmehr durch trockene Bestandteile bestimmt wird, lehrt Albert in Übereinstimmung mit Constantinus Africanus [3]), so ist es vorzüglich befähigt, die Formen von Gegenständen, ohne daß letztere selbst zugegen sind, zurückzubehalten [4]). In der hintersten Höhlung der ersten Hauptregion befindet sich das Organ der phantasia und aestimatio [5]), die ihrem Träger nach nicht verschieden sind [6]). Für diese Lokalisierung beruft sich Albert auf des Constabulus d. h. des Costa ben Luca Schrift *De differentia spiritus et animae* [7]). Es wird hier wohl erwähnt, daß in den vorderen Ventrikeln der Sitz der Sinnesempfindung und der phantasia ist, dem sensus communis indessen keine besondere Kammer angewiesen [8]).

Was die mittlere Zelle angeht, so ist diese, wie Albert bemerkt, kein eigentlicher Ventrikel, sondern lediglich ein Durchgangsort für den spiritus, der die Formen von dem vorderen nach dem hinteren Ventrikel hinträgt [9]). Insoweit stimmt er bei der Bestimmung der mittleren Zelle mit dem erwähnten arabischen Arzte zusammen, als auch dieser sie als spatium commune bezeichnet, als den Durchgangsort für den spiritus

---

[1]) A. a. O. q. 32. a. 3. p. 172 a. De animal. l. 1. t. 3. c. 1. p. 79 a. 79 b; vgl. S. 224.

[2]) Gal. V, 621 f. Siebeck, a. a. O. 1, 2. S. 272.

[3]) S. Werner, a. a. O. S. 378. — [4]) S. de hom. a. a. O.

[5]) Außer a. a. O. q. 36. a. 3. p. 182 a.

[6]) A. a. O. q. 37. a. 3. p. 184 b. — Es sei darauf hingewiesen, daß Albert in De apprehens. IV. n. 15. p. 18 b anders lokalisiert. Er verlegt in die vordere Zelle den sensus communis, die vis imaginativa und aestimativa, in die hintere die memoria, in die mittlere aber die phantasia. Insofern diese Fähigkeit sich sowohl auf die Formen, wie auf die Inhalte bezieht, ergiebt sich ihm hier das Postulat, daß ihr Sitz zwischen dem der vis imaginativa und der memoria liegt.

[7]) S. de hom. q. 36. a. 3. p. 182 a

[8]) C. 2. Bibl. philos.-med. aet. II. p. 130.

[9]) De animal. a. a. O. p. 80 b.

auffaßt und mit dem vorderen und hinteren Zentrum verbunden sein läßt [1]). In anderer Hinsicht unterscheidet sich dagegen die *media cellula* Alberts von dem *spatium commune* des arabischen Lehrers, insofern dieser den *intellectus,* die *cogitatio, providentia* und *cognitio* lokalisiert und deren Organe in eben diese mittlere Zelle des Gehirns verlegt [2]). Was Algazel [3]) und Avicenna [4]) anlangt, so ist Alberts Ansicht von der ihrigen völlig verschieden, insofern ersterer das Organ der *phantasia,* letzterer dieses sowohl, wie auch das der *aestimatio* in der mittleren Zelle sucht.

Im Einklang mit den Autoritäten dagegen weist Albert der *memoria* und der mit ihr dem Träger nach identischen [5]) *reminiscentia* als Sitz ihres Organs die dritte Zelle an und zwar den vorderen Teil derselben [6]). Dieser Teil des Gehirns hat nämlich die vorzüglichste Beschaffenheit; er hat einmal das genügende Maß von Trockenheit, sodaß das Feuchte nicht allzuverflüchtigend wirken kann, dann aber auch von Kälte, wodurch die Auflösung der durch die aufgeprägten Formen entstandenen Figuren verhindert wird. Aus der Verderbnis dieser Mischung ist das schlechte Gedächtnis (memoria mala) zu erklären [7]). Es herrscht in diesem Falle die Wärme vor; durch diese wird das Feuchte flüssig gemacht und in Bewegung gebracht, wodurch sich alsdann die Figuren der imprimierten Formen auflösen. Einen anderen Grund hat allerdings noch das schlechte Gedächtnis bei den Greisen; hier ist es die Trockenheit, die allzusehr ausdörrt und deshalb zerstörend wirkt. Das gute Gedächtnis bei Kindern leitet Albert mit Avicenna [8]) von dem Umstande her, daß deren Seele sich mit nur wenigen Dingen beschäftigt, und diese dann um so tiefer in ihr zu haften

[1]) De diff. an. et spir. c. 2. p 124

[2]) A. a. O. p. 126. 130.

[3]) Vgl. De an. a. a. O.

[4]) A. a. O. I, 5. fol. 7v b f.

[5]) S. de hom. q. 39. a. 2. p. 193 a

[6]) A. a. O. q. 38. a. 3. p. 190 b.

[7]) Ähnliche Anschauungen finden wir bei Constantinus Africanus erwähnt. Derselbe lehrt (vgl Werner, a. a. O.), daß das Gehirn trockenkalt ist, um zu konstringieren und zu retinieren. Wäre es feucht, so würde das Gedächtnis schlecht sein (memoria humida vel madida).

[8]) A. a. O. IV, 3. fol. 33r b.

pflegen [1]). — Der **hintere** Teil der dritten Zelle ist wegen der dort herrschenden Trockenheit für die Wahrnehmung ungeeignet; man hat hier vielmehr das Organ der bewegenden Kraft (virtus motiva) zu suchen. Den motorischen Nerven (nervi motivi) is nämlich die Trockenheit vorteilhaft; Feuchtigkeit aber hindert die Bewegung, wie sich dies deutlich bei Gelähmten (paralytici) zeigt [2]).

Aus der Entwicklung Alberts über den bei der Thätigkeit der reminiscentia im Gehirn sich abspielenden Prozeß sei der Originalität halber noch folgendes angeführt. Die Erscheinung,

---

[1]) S. de hom. q. 38. a. 3. p. 190 b.

[2]) S. de hom. q. 38. a. 3. p. 119 b. Vgl. Costa ben Luca, a. a. O. p. 130. — Die Stellung, welche Albert sowie Roger Bacon (Opus Maius, a. a. O. c. 2 und 4. II, 4 f. 8 f.) und der Aquinate (De an. a. 13 c. S. th. I. q. 78. a. 4. De potent. an. c. 4) gegenüber den arabischen Autoritäten Avicenna (L. VI. natural. a. a. O. vgl. Landauer, a. a. O. S. 404. Anm.), Algazel (De an. a. a. O.), Costa ben Luca (De diff. an. et spir. c. 2. Barach, p. 126. 130) und Averroës (Colliget c. 20) hinsichtlich der Lokalisation einnahmen, sei durch folgende Tabelle noch des Näheren veranschaulicht:

	Cellula anterior (phantastica s. prora)	c. media (syllogistica)	c. posterior (memorialis s. puppis)
Avicenna	1) sensus communis sive phantasia 2) imaginatio s. vis formans	1) imaginativa et cogitativa 2) aestimativa	memoria et reminiscentia
Algazel	1) sensus communis 2) imaginatio	imaginativa et cogitativa	1) aestimativa 2) memoria
Costa ben Luca	sensus phantasia	intellectus, cogitatio, providentia, cognitio	memoria, motus
Averroës	imaginativa	aestimativa et cogitativa	memoria et reminiscentia
Albert	1) sensus communis 2) imaginatio 3) phantasia et aestimativa		1) memoria et reminiscentia 2) motus
Thomas	1) sensus communis 2) imaginatio	aestimativa et cogitativa	memoria et reminiscentia
Roger Baco	1) sensus communis 2) imaginatio	aestimativa et cogitativa	memoria et reminiscentia

daß das Meditieren uns bisweilen schwerer, bisweilen leichter fällt, erklärt er mit Costa ben Luca[1]) in nachstehender Weise. Die mittlere und hintere Zelle werden durch ein wurmähnliches Klümpchen (caruncula, quae facta est ad modum vermis) voneinander geschieden. Dieses hindert bisweilen den Durchgang des Pneuma durch die Zellen. Ist dies der Fall, so wird uns das Meditieren erschwert. Um diesen Übelstand zu beseitigen, pflegt derjenige, welcher nachdenkt, den Kopf bald zu heben, bald zu senken, indem dadurch der Weg für den spiritus frei wird[2]).

Ziehen wir aus den angeführten Erklärungen einen Schluß auf die Methode der damaligen physiologischen Forschung, so ist einzugestehen, daß sie der empirischen Grundlage so gut wie ganz entbehrt. Man postuliert zur Erklärung psychologischer Vorgänge analoge im Gehirn und kommt so allerdings in deren Beschreibung und Bestimmung zu uns sonderbar anmutenden Vorstellungen. Andererseits muß indessen wieder hervorgehoben werden, daß bei Albert sowohl, wie bei seinen Vorgängern das Bestreben unverkennbar ist, den psychischen Thätigkeiten, soweit sie nicht ausschließlich intellektueller Natur sind, eine physische Basis zu geben und das eigentümliche Sein

---

[1]) Diese anatomische Lehre fand Albert außer bei Costa ben Luca (a. a. O. c. 2. p. 125 ff.) auch bei Avicenna vor (vgl. L. VI. natural. 1, 5. fol. 8r a). Auch Wilhelm von Conches erwähnt bereits, daß die hintere Kammer, die memorialis, durch ein Loch mit der mittleren, der logistica, verbunden ist, durch welches das in letzterer Aufgenommene in die dritte Kammer hinübergesandt wird und daß dieses Loch einen Verschluß (caruncula) besitzt, der sich öffnet, wenn etwas hindurchgelassen werden soll (a. S. 179. Anm. 3. a. O.; vgl. Werner, a. a. O. S. 387). Diese Vorstellung hat ihre Entstehungsursache in Ausführungen Galens. Vgl. *ἐπίκειται αὐτῷ τι μόριον ἐγκεφάλου, περιγραφὴν ἔχον ἐν σχήματι παραπλησίως τῷ κατὰ τὰ ξύλα γεννομένῳ σκώληκι. ἐντεῦθεν καὶ τοὔνομα, καλεσάντων τῶν ἀνατομικῶν ἐπίφυσιν σκωληκοειδῆ τοῦτο τὸ σκέπον ἅπαντα τὸν πόρον σῶμα.* Vgl. III, 677.

[2]) S. de hom. q. 39. a. 3. p. 194 a. De animal. a. a. O. p. 81 a. Wahrscheinlich ist mit dem oben erwähnten Fleischklümpchen die Zirbeldrüse gemeint. Wie Siebeck, a. a. O. II, 2. S. 270, mitteilt, erzählt Galen von einer ähnlichen Auffassung. Es sei die Ansicht einiger gewesen, daß die Zirbeldrüse, „die zu Anfang des Ganges stehe, der das Pneuma aus dem mittleren Hirnventrikel in das des Kleinhirns überführe, eine Art Wächter und gleichsam Kontrolleur (*ταμίας*) in Bezug auf den hinlänglichen Vorrat an Pneuma sei“ (Gal., a. a. O. III, 676).

derselben auf die Verschiedenheit materieller Verhältnisse und Prozesse zurückzuführen.

Die Erkenntniskräfte der vernünftigen Seele.

Albert unterscheidet in der *Summa de homine* drei Erkenntniskräfte der vernünftigen Seele, die Meinung *(opinio)*, das intuitive und das diskursive Denkvermögen *(intellectus* und *ratio)*[1]. Wir sehen somit, daß er denselben Einteilungsgrundsatz wie Aristoteles[2] durchführt, indem er die einzelnen Erkenntniskräfte nicht den Eigentümlichkeiten ihrer Funktionen gemäß, sondern nach der Art ihrer Objekte trennt und so das erkenntnistheoretische Einteilungsprinzip mit dem psychologischen verbindet. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei bemerkt, daß die Termini *intellectus* und *ratio* nicht selten als Synonyma gebraucht werden und alsdann das übersinnliche Erkenntnisvermögen ganz allgemein bezeichnen.

Die Meinung (opinio).

Die *opinio* bei Albert entspricht ihrem Begriffe nach genau der *δόξα* des Aristoteles[3], der seinerseits in Annahme dieser Fähigkeit sich seinem Lehrer Plato anschließt. Sie ist ihrer Substanz nach ein auf Wahrscheinlichkeitsgründen beruhender Habitus in der Potenz der vernünftigen Seele[4]. Wie Aristoteles die *δόξα* von der *ἐπιστήμη* und der *φρόνησις* trennt, so unterscheidet auch Albert die Meinung als den Zustand des Wahrscheinlichen (habitus probabilium) von dem Wissen (scientia) als dem Zustand des Beweisbaren (habitus demonstrabilium) und der Einsicht (prudentia) als den des praktisch Ausführbaren (habitus practicorum). Die Meinung bezieht sich somit auf das,

---

[1]) S. de hom. q. 51. p. 242 a.

[2]) Vgl. Siebeck, a. a. O. II, 1. S. 50.

[3]) Über den Begriff der *δόξα* bei Aristoteles vgl. Kampe, a. a. O. S. 218. Zeller, a. a. O. II, 2^{3}, S. 162. 579 f. Siebeck, a. a. O.

[4]) S. de hom. q. 51. a. 1. p. 242 b. Dafür, daß die opinio der vernünftigen Seele angehört, beruft sich Albert a. a. O. insbesondere auf Arist. De an. l. III. c. 3. p. 428 a 19—24. Vgl. den entgegengesetzten Standpunkt, den Kampe bez. dieser Stelle a. a. O. S. 296 einnimmt.

was sich so und auch anders verhalten kann [1]). Wie als wahrscheinlich einerseits das gilt, was die große Menge annimmt, andererseits, was den Weisen bloß so erscheint, so kann auch die Meinung einen zwiefachen Weg gehen: im ersteren Fall folgt sie der Vernunft, im zweiten den Sinnen [2]).

Die Vernunft (intellectus).

Der Träger derjenigen Erkenntnis, welche das Allgemeine, schlechthin Einfache und Übersinnliche, die von den Bedingungen der Zeit und des Raumes freien Begriffe aufnimmt, ist der *intellectus*, d. h. dasjenige seelische Vermögen, welches wir gewöhnlich als Vernunft oder Geist bezeichnen. Mit großem Eifer und Interesse [3]) sucht Albert das Wesen gerade dieses Seelenteils zu erforschen, in dem seiner peripatetisch-intellektualistischen Auffassung nach die Geistigkeit und Vollkommenheit der menschlichen Psyche begründet ist und durch dessen Besitz erst der Mensch zum Menschen wird [4]).

Das Fundament der ganzen Untersuchung ist natürlich der Aristotelismus; dort indessen, wo dieser ihm keine Erklärung giebt, setzt der Neuplatonismus ein. In den wichtigsten Punkten der Untersuchung sieht sich Albert zu eingehender Auseinandersetzung mit den älteren und jüngeren Peripatetikern veranlaßt. Die Behandlung des spezifisch Neuplatonischen kann in diesem Zusammenhange, wo naturgemäß die aristotelische Richtung im Vordergrund unserer Erörterung steht, nicht gegeben werden.

Die Ausführungen unseres Philosophen über den Intellekt knüpfen sich an die Unterscheidung einer zweifachen Kraft desselben, eines thätigen oder wirkenden und eines möglichen Intellektes. Während Wilhelm von Auvergne sich gegen die Annahme eines zweifachen Intellektes in der Seele ablehnend verhielt, weil sie ihm im Widerspruch mit der Einfachheit des

[1]) A. a. O. Die Belege für Aristoteles sind zusammengestellt bei Kampe, a. a. O. Anm. 3.

[2]) A. a. O. a. 2. p. 243 a.

[3]) Auf das eindringlichste empfiehlt er auch seinen Ordensbrüdern De an l. III. t. 2. c. 1. p. 131 b das Studium dieser Fragen. S. S. 5. Anm. 1.

[4]) S. S. 34. 80.

Seelenwesens zu stehen schien [1]) und im späteren Mittelalter die Vertreter des Nominalismus, so Petrus Aureolus, Wilhelm Durandus und Wilhelm von Occam die Unterscheidung eines *intellectus agens* und *intellectus possibilis* als Fiktion darstellten, insofern diese von der ihrer Ansicht nach irrigen Annahme der Existenz der intelligibelen Spezies ausgeht [2]), hält Albert und mit ihm die großen Lehrer des dreizehnten Jahrhunderts daran fest, daß jede Vernunfterkenntnis durch zwei Faktoren, durch den thätigen und möglichen Intellekt, vermittelt wird. Bonaventura hielt es im Anschluß an seinen Lehrer Alexander von Hales für richtig, von ihnen als den „zwei Differenzen der intellektiven Potenz" (duae differentiae intellectivae potentiae) zu sprechen [3]). Unser Scholastiker bezeichnet sie ähnlich wie Thomas, Petrus von Tarantasia, Richard a Mediavilla, Aegidius Romanus und ein großer Teil der Skotisten [4]) als „zwei Kräfte" (duae virtutes) [5]) oder „zwei Teile der Seele" (duae partes animae) [6]). Was letzteren Ausdruck anlangt, so wissen wir ja bereits, daß er von Albert nicht in quantitativem, sondern dynamischem Sinne gebraucht und mit „Kraft", „Potenz", „Vermögen" synonym angewandt wird [7]). Thätiger und möglicher Intellekt sind nach seiner Auffassung deshalb zwei verschiedene Teile der Seele, weil jener aus dem *quo est* oder dem Formprinzip, dieser aber aus dem *quod est* oder der Substanz hervorfließt [8]) und sie sich wie Akt und Potenz zu einander verhalten [9]).

---

[1]) M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 1. S. 49 ff.

[2]) Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 973 ff. 978 f. 993.

[3]) Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 4. p. 570 a.

[4]) Die oben erwähnten Philosophen bezeichnen sie als duae potentiae. Vgl. das Scholion zu Bonaventura, Sent. tom. II. p. 271. n. II.

[5]) De an. l. III. t. 2. c. 18. p. 153 b.

[6]) S. de hom. q. 53. a. 4. part. 1. p. 255 a.

[7]) S. S. 34 f.

[8]) S. de hom. a. a. O. p. 255 a; part. 2. p. 256 a; a. 6. p. 258 a; q. 54. a. 1. p. 259 b. Über die Auffassung des quod est und quo est bei Albert und den übrigen Größen der Scholastik kommen wir des näheren im dritten Hauptabschnitt unserer Abhandlung im Kapitel, das über die Frage der Einfachheit und Zusammengesetztheit der Seele handelt, zu sprechen.

[9]) A. a. O. a. 4. part. 1. p. 255 a. Vgl. Arist. De an. III, 5. p. 430 a 10 ff. Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 570.

Was zunächst den *intellectus agens* anlangt, so stellt dieser nach Albert im allgemeinen die der Menschenseele innewohnende geistige Lichtkraft dar, vermöge deren sich ihr das Reich des Intelligibelen erschließt und ihr zu eigen wird [1]). Er bildet des näheren betrachtet das thätige Prinzip der intellektuellen Erkenntnis [2]). Als solches hat er eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: Er hat erstens die intelligibelen Formen zu abstrahieren, d. h. sie von allen Anhängseln der Materie (ab omnibus appendicibus materiae) zu entkleiden, sie einfach und allgemein zu machen, sodaß sie nur die allgemeine Wesenheit der betreffenden Dinge als solche darstellen. Seine zweite Thätigkeit bezieht sich auf die Aktualisierung des intellectus possibilis [3]). Um diesen Vorgang zu erklären und zu veranschaulichen, gebraucht Albert, wie alle Peripatetiker, den aristotelischen [4]) Vergleich mit dem Licht und führt diesen in neuplatonisch-mystischer Form aus. Er nennt den thätigen Intellekt diejenige Kraft, welche den intellectus possibilis erleuchtet und sich hierbei zu ihm verhält, wie das Licht zum Durchsichtigen. Denn es ist notwendig, führt er aus, daß die universelle Spezies, solange sie universell ist, sich im Licht des intellectus agens befindet. Daher muß sie, wenn sie vom möglichen Intellekte aufgenommen wird, im Lichte des thätigen aufgenommen werden, was wieder nur möglich, wenn letzterer ersteren erleuchtet [5]). Der intellectus possibilis selbst kann dementsprechend nach Albert gleichfalls in zweifacher Beziehung aufgefaßt werden: in Hinsicht auf den intellectus agens, dessen Licht ihn erfüllt, und in Hinsicht auf die abstrahierten Formen, durch welche er gleichsam bewegt und geformt wird und sich so in den intellectus speculativus verwandelt.

---

[1]) Vgl. Werner, Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie, a. a. O. S. 143.

[2]) A. a. O. a. 5. p. 257 a.

[3]) De an. l III. t. 2. c. 19. p. 154 a. S. de hom. a. a. O. a. 6. p. 258 a.

[4]) Vgl. De an. III, 5. p. 430 a 14: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.*

[5]) De an. a. a. O.

Untersuchen wir nunmehr, was Albert über das Wesen des thätigen und des möglichen Intellektes im einzelnen speziell bemerkt. Der *intellectus agens* ist, wie unser Aristoteliker ausführt, getrennt, unvermischt, gänzlich leidensunfähig und eine aktuelle Substanz [1]). Was die beiden ersten Eigenschaften anlangt, so teilt er diese mit dem intellectus possibilis, wie wir noch hören werden. Und zwar ist die Bestimmung, daß sie beide „getrennt" sind, nach Alberts Ansicht darauf zu beziehen, daß sie von den Formen der Intelligibilien gesondert, d. h. daß ihnen die Ideen nicht angeboren sind. Infolge der Abwesenheit konträrer Bestandteile vermag daher die thätige Vernunft, alles zu bewegen, die mögliche, alles aufzunehmen, was sonst nicht möglich wäre. „Unvermischt" sind intellectus agens und possibilis, weil keine dieser beiden Kräfte organisch-materielle Natur besitzt [2]).

Bei der Bestimmung des Wesens der thätigen Vernunft erwähnt Albert eine Reihe von Auffassungen, welche andere in dieser Hinsicht vertraten, denen er selbst aber nicht beipflichten kann. Die einen erklärten, berichtet er uns, es gebe überhaupt keinen thätigen, sondern nur einen möglichen und spekulativen Intellekt. Andere sind wieder der Ansicht gewesen, daß man unter dem intellectus agens einen Habitus zu verstehen hat, und zwar haben die einen ihn als den Habitus und die Wesenheit der ersten Ursache betrachtet, andere dabei an den Habitus der obersten Prinzipien gedacht [3]), andere schließlich sich dabei auf

[1]) De an. a. a. O. c. 18. p. 153 a. Albert bezieht sich bei obiger Bestimmung auf Arist. De an. III, 5. p. 430 a 17: *καὶ οὗτος ὁ νοῦς (τῷ) πάντα ποιεῖν, χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια.*

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 18 p. 154 a: Cum autem separatus et immixtus dicitur intellectus agens et possibilis, similiter hoc erit eodem modo in utroque, quia neuter eorum est virtus in corpore et ideo immixtus est uterque eorum. Similiter autem uterque separatus est a formis intelligibilium. Et ideo agens universalis est ad agendum et possibilis universalis est a recipiendum, quod non posset esse aliquo modo, si specificarentur ut essent ens aliquod, quia illud ageret formam suam tantum et non ad omnia. Vgl. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. Mainz, 1867. S. 176 f.

[3]) Ähnlich bemerkt Themistius De an. VI. (Comment. in Arist. Gr. Vol. V. Pars III.) p. 102, 30: *Ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν ῥήσεων* (sc. *Θεοφράστου*) *θαυμάσαι κἀκείνων ἄξιον, ὅσοι τὸν ποιητικὸν τοῦτον νοῦν ἢ τὸν πρῶτον θεὸν ᾠήθησαν εἶναι κατὰ Ἀριστοτέλην, ἢ τὰς προτάσεις καὶ τὰς ἐξ αὐτῶν ἐπιστήμας αἳ ὕστερον ἡμῖν παραγίνονται.*

einen Habitus bezogen, der in allen intelligibelen Spezies ist. Eine andere Gruppe faßte die thätige Vernunft als getrennte Intelligenz und zwar als die zehnte in der Reihe der Intelligenzen [1]) auf; hier denkt Albert an die arabischen Autoritäten. Diesen Anschauungen gegenüber betont Albert seinerseits, daß der intellectus agens mit der menschlichen Seele verbunden, daß er einfach und kein Habitus ist, der aus allem Erkennbaren gebildet, daß er somit nicht das Intelligibele schon in sich besitzt, sondern dieses erst abstrahiert [2]).

Was den *intellectus possibilis* angeht, so sagt Albert, wie zum Teil schon bemerkt wurde, daß er unvermischt mit dem Körper, in sich selbst und von den Intelligibilien getrennt, daß er leidenslos ist, wenngleich er die Intelligibilien aufnimmt, und nicht irgend ein bestimmtes dieses (non hoc aliquid) darstellt [3]). Was die Bestimmung, daß er leidenslos ist, betrifft, so kommt ihm dieselbe doch nicht wie dem intellectus agens schlechthin, sondern, wie wir später noch erfahren werden, nur beziehungsweise zu. So stimmen denn die beiden intellektuellen Kräfte hinsichtlich der beiden ersten Eigenschaften überein, bezüglich der dritten unterscheiden sie sich bloß relativ voneinander. Ein absoluter Unterschied aber wird dadurch bedingt, daß die eine eine aktuelle Substanz, die andere ihrer Natur nach dagegen nur eine Möglichkeit ist. Wie nämlich in jeglicher Naturanlage das agens höher als das patiens steht, die Form als Prinzip der Thätigkeit vornehmer wie die dieser zu Grunde liegende Materie ist, ebenso unterscheiden sich auch intellectus agens und possibilis. Denn das Erkennen des thätigen Intellektes besteht, erklärt Albert, in den Mystizismus der Neuplatoniker verfallend, darin, daß sein intellektuelles Licht von den Spezies „aufgesogen wird“ (imbuitur) und in ihnen dann wiederstrahlt;

---

[1]) Über die von den Neuplatonikern herübergenommene Intelligenzenlehre der Araber s. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.-A. II. S. 19 f. (Alfarabi). S. 29 f. (Avicenna). Brentano, a. a. O. S. 10. Anm. 26.

[2]) S. de hom. q. 53. a. 3 p. 253 a u. a. 2. p. 249 a.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 3. p. 133 a—b. c. 12. p. 143 b. Vgl. Arist. De an. III, 4. p. 429 a 15 ff.: *(τὸν νοῦν) ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο . . . ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι . . . οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι.*

sein Erkennen tritt nicht aus seinem eigenen Sein heraus; zwischen Erkennendem und Erkanntem besteht nur derselbe Unterschied, wie zwischen dem Licht an sich und dem, durch welches die Farben ihr Aktuellsein erlangt haben, und deshalb ist sein Wissen der Aktualität nach die gewußte Sache, insofern sie gewußt wird. Dagegen sind, wenn der mögliche Intellekt erkennt, bemerkt Albert kurz, sein Wissen und das von ihm Gewußte nicht identisch [1]).

In seinen weiteren Ausführungen über den möglichen Intellekt berichtet uns unser Philosoph in eingehendster Weise, welche Anschauungen die wichtigsten griechischen und arabischen Peripatetiker über das Wesen desselben vertraten; er prüft die verschiedenen Auffassungen einzeln durchgehend und sucht die Fehlschlüsse und Irrtümer, welche er in ihren Darlegungen findet, auf ein Mißverstehen der Bedeutung jener vier dem möglichen Intellekte zukommenden Eigenschaften zurückzuführen. Bei der Zurückweisung dessen, was seiner Ansicht nach an ihren Auffassungen falsch ist, ist er bestrebt, die wahre Lehre des Aristoteles und damit zugleich seine eigene Anschauung zu entwickeln [2]). Da diese Erörterungen Alberts einen der wichtigsten Abschnitte seiner Psychologie bilden und für die Aristoteles-Exegese von hohem Wert sind, können wir nicht umhin, hier etwas länger zu verweilen.

Daß der intellectus possibilis nach Aristoteles ein geistiges, hyperorganisches Vermögen bildet, das nicht mit dem Körper zugleich dem Untergange anheimfällt, sucht unser Scholastiker insbesondere gegen die materialistische Auffassung des Alexander von Aphrodisias zu erweisen. Er ist sich der hervorragenden Stellung, welcher dieser unter den Peripatetikern

---

[1]) De an. a. a. O. c. 18. p. 153 a. Albert bezieht sich hier auf Arist. De an. III, 5. p. 430 a 18, wo in Bezug auf den *νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν* im Gegensatz zum *νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι* gesagt wird: *ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ.*

[2]) Vgl. De an. l. III. t. 2 c. 3. p. 133 a (s. S. 5. Anm. 3).

einnahm, wohl bewußt [1]). Weil ihm bekannt ist, in wie hohem Maße der *ἐξηγητής κατ' ἐξοχήν* die Araber in ihrer Auslegung des Aristoteles beeinflußt hat, sieht er sich genötigt, dort, wo dieser die Bestimmungen des Meisters allzu naturalistisch auffaßt, um so schärfer gegen ihn aufzutreten. Über seine Lehre vom Intellekt ist er völlig orientiert [2]). Wie er uns selbst berichtet, betrachtete Alexander den intellectus possibilis [3]) wie die Seele überhaupt als ein rein physisches Prinzip, als das Produkt der vollendetsten Mischung der Elemente und deren Zusammensetzungen [4]) und daher als etwas Vergängliches [5]). Das Erkennen sollte dadurch erfolgen, daß der intellectus agens, der vom Wesen der individuellen Seele getrennt existiert [6]), über den ihr immanenten möglichen Intellekt ausstrahlt. Letzterer ist im Körper des Menschen, gleichwie die Glätte und Ebenheit (rasura, planities) an der Tafel [7]). Der Körper selbst stellt gleichsam die Tafel

---

1) Vgl. De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 a: Alexander autem, qui inter discipulos Aristotelis aliquando summus habitus est etc. A. a. O. t. 3. c. 6. p. 161 b: Inter Peripateticos, qui persecuti sunt Aristotelem, praecipuus, ut multi dixerunt, fuit Alexander.

2) S. zum Folg. De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 a f. Vgl. a. a. O. c. 12. p. 144 a; c. 17. p. 151 b f; t. 3. c. 6. p 161 f. De caus. l. I. t. 1. c. 1. p. 528 b; l. II. c. 9. p. 646 a; unsere Schrift S. 58 f. Über Alexanders Lehre vom Intellekt s. Günsz, Die Abhandlung des Alex. v. Aphrod. über den Intellekt. Berlin, 1886. S. 11 f. Zeller, a. a. O. III, 1. S. 795 f. Brentano, a. a. O. S. 7. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden Wien, 1881. S. 45 f.

3) Hiermit ist der sog. hylische Intellekt, der *νοῦς ὑλικός καὶ φυσικός* (übersetzt „int. materialis") des Alexander, gemeint, den dieser an die Stelle des aristotelischen *νοῦς παθητικός* setzte. Diese Benennung wurde auch in der arabischen Philosophie (z. B. von Averroës) infolge des Einflusses, den Alexander auf diese ausübte, beibehalten. Der *νοῦς ὑλικός* hat für die arabische Scholastik ganz dieselbe Bedeutung wie der *νοῦς παθητικός* für Aristoteles. Er ist das Vermögen, die Formen der Dinge in sich aufzunehmen (s. Günsz, a. a. O. S. 29. Anm. 46). Vgl. Brentano, a. a. O. S. 7. Anm. 13 Haneberg, a. a. O. S. 203. Zeller, a. a. O. III, 1. S. 712.

4) S. S. 58 f.

5) Alex. Aphrod. De an. Suppl. Arist. II, 1. p. 90, 14.

6) A. a. O. p. 90, 24 ff.

7) Alexander sucht hier zu erklären Arist. De an. III, 4. p. 429 b 30: *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.*

vor; der Intellekt darf dagegen nur mit deren Fähigkeit (praeparatio, aptitudo), die Schrift aufzunehmen, verglichen werden. Demnach ist er vom Körper selbst nicht getrennt, wohl aber von dem Intelligibelen, so wie die Privation, welche die Fähigkeit, etwas aufzunehmen, bezeichnet, von dem Aufzunehmenden, wie die Glätte und Ebenheit der Tafel von der Schrift getrennt ist [1]). In diesem Sinne hat man nach Alexander die Bestimmung des Aristoteles, daß der intellectus possibilis „getrennt“ ist, zu verstehen. Und zwar stützte sich bei dieser Auffassung der griechische Peripatetiker, wie Albert weiter bemerkt, auf zweierlei. Aristoteles lehrte nämlich, daß die Seele ihrer Substanz nach universell die Entelechie des physisch-organischen Körpers ist [2]); hieraus schloß der Aphrodisier, daß alle Seelenteile univok Entelechien des Körpers seien und so auch der Intellekt eine solche als forma corporalis wäre. Als zweiten Grund führte Alexander an, daß die Potenz einer körperlichen und physischen Materie nur durch eine in dieser selbst potentiell enthaltene Form vollendet und daß diese Form dadurch, daß der stoffliche Substrat bewegt und verändert wird, hervortritt. Da aber nach Aristoteles die vernünftige Seele, welche die Trägerin des intellektuellen Erkenntnisvermögens ist, die Form des menschlichen Leibes und damit die einer körperlichen Materie bildet, so muß sie selbst im Samen enthalten und aus ihm durch Bewegung und Veränderung eduziert werden. Also muß der Intellekt, der die Vollendung des Menschen darstellt, selbst eine forma corporalis sein [3]).

---

[1]) Vgl. Alex. De an. p. 84, 24: *ἐπιτηδειότης* („aptitudo“) *τις ἄρα μόνον ἐστιν ὁ ὑλικὸς νοῦς πρὸς τὴν τῶν εἰδῶν ὑποδοχὴν ἐοικὼς πινακίδι ἀγράφῳ, μᾶλλον δὲ τῷ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ, ἀλλ᾽ οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ. αὐτὸ γὰρ τὸ γραμματεῖον ἤδη τι τῶν ὄντων ἐστίν. διὸ ἡ μὲν ψυχὴ καὶ τὸ ταύτην ἔχον εἴη μᾶλλον ἂ κατὰ τὸ γραμματεῖον, τὸ δὲ ἄγραφον ἐν αὐτῇ ὁ νοῦς ὁ ὑλικὸς λεγόμενος, ἡ ἐπιτηδειότης ἡ πρὸς τὸ ἐγγραφῆναι. ὡς οὖν ἐπὶ τοῦ γραμματείου τὸ μὲν γραμματεῖον πάσχοι ἂν ἀντιγραφόμενον, ἐν ᾧ ἡ πρὸς τὸ γραφῆναι ἐπιτηδειότης, ἡ μέντοι ἐπιτηδειότης αὐτὴ οὐδὲν πάσχει εἰς ἐνέργειαν ἀγομένη (οὐδὲ γάρ ἐστί τι ὑποκειμενον), οὕτως οὐδ᾽ ἂν ὁ νοῦς πάσχοι τι, μηδέν γε ὢν τῶν ἐνεργείᾳ.*

[2]) D. h. wie das Logisch-Allgemeine, von dem jeder Teil, d. h. jede Art, die Gattungsbestimmung in sich trägt, nicht wie ein physisches Ganzes, dessen Teilen diese Bestimmung zukommt.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 b.

Was Albert vor allem an der Lehre des Aphrodisiers bekämpft, ist weniger seine Auffassung des intellectus agens als einer transzendenten Substanz, als der Universalvernunft — auf diesen Punkt geht er vor allem in seiner Polemik gegenüber dem averroistischen Monopsychismus ein —, sondern, wie bereits kurz erwähnt wurde, dessen materialistische Anschauung über den intellectus possibilis. Er macht gegen ihn geltend, daß alle Peripatetiker von alters her der Ansicht gewesen seien, der Intellekt komme von außen und werde nicht aus den Elementen gebildet. Ferner betont er, daß der Intellekt nicht potentiell in letzterem existieren könne: denn wie sollte eine Kraft, welche immaterielle Objekte unterscheidet, aus den Elementen hervorgehen! Würde übrigens der Intellekt durch einen physischen Prozeß entstehen, so ergäbe sich, wirft Albert ein, daß die Materie an sich allein schon durch die Verschiedenheit ihrer Zusammensetzung die Formen bewirkt, ohne daß andere Ursachen notwendig sind, wie die lehrten, welche den Zufall und das Schicksal als bewegende Ursachen anerkannten, durch sich selbst thätige Ursachen dagegen leugneten [1]. Dies aber giebt auch Alexander nicht zu, da er sonst das Vorhandensein von thätigen Ursachen behauptet. Des weiteren muß alles, was durch eine körperliche Form aufgenommen wird, selbst partikulär sein, wie dies bei allem durch die Vermögen der sinnlichen Seele Erfaßten der Fall ist. Hält man den intellectus possibilis, wie Alexander es thut, für eine forma corporalis, so wäre demnach eine universelle Erkenntnis überhaupt möglich [2]. Ferner ist es auch nicht die Ansicht des Aristoteles, daß der intellectus possibilis den aufzunehmenden Formen gegenüber nur die Anlage bildet, sondern vielmehr, daß er der Träger dieser Anlage ist. Der Grund dafür, daß Alexander den möglichen Intellekt nicht mit der Tafel selbst, sondern nur mit deren Glätte und Ebenheit vergleicht, ist, wie unser Scholastiker hier weiter ausführt, darin zu suchen, daß er ihn als eine Form des Körpers ansieht. Darauf ist zu erwidern, daß der Intellekt ein einziges vollendetes und unkörperliches Seiendes darstellt, daß er deshalb gleichsam die Tafel, seine Potenzialität die Glätte

[1] Albert denkt an Anaxagoras und seine Vorgänger.

[2] De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 b.

und die Fähigkeit, die Schrift aufzunehmen, bildet. Da er nicht organischer Natur ist, so steht seine Rezeptivität auch auf höherer Stufe als die der Sinne. Damit diese ihre Objekte aufnehmen können, müssen sie bestimmte materielle Dispositionen aufweisen. Beim möglichen Intellekt aber ist dies nicht der Fall; lediglich auf Grund seiner reinen Rezeptivität wird von ihm das Intelligibele aufgenommen [1]). Zu seiner irrigen Auffassung der Natur des möglichen Intellektes ist, wie Albert hinzufügt, Alexander dadurch gelangt, daß er von falschen Voraussetzungen ausging. Denn, wenn er sich darauf stützt, daß Aristoteles die Seele als die Vollendung des organischen Körpers definiert und dabei die vegetative, sinnliche und vernünftige Seele in ein und derselben Weise als Vollendung auffaßt, so irrt er sich, da dieser den Intellekt keinesfalls als Akt des Körpers ansieht. Ebensowenig ist es des Aristoteles Meinung gewesen, daß die vernünftige Seele aus dem Samen, also aus etwas Materiellem hervorgeht [2]). Was seine eigene Auffassung anlangt, die er über das Wesen des möglichen Intellektes Alexander gegenüber vertritt, so beruft sich unser Scholastiker auf Averroës [3]) und erklärt sich mit diesem [4]) in Übereinstimmung mit Theophrast [5]), Themistius [6]) und Nicolaus Peripateticus [7]). Seine Ansicht über die Lehre seines Gegners faßt er in dem Urteil zusammen: „Mag Alexander auch in vielem das Richtige gesagt haben, so hat er hinsichtlich dieser Materie falscher als alle anderen geurteilt: denn es folgt aus seinen Worten, daß die Seele mit dem Leibe untergeht und

[1]) De an. a. a. O. c. 17. p. 151 b f. Vgl. a. a. O. p. 135 b f.

[2]) De an. a. a. O. t. 2. c. 4. p. 136 a.

[3]) Vgl. dessen Bekämpfung der Ansicht Alexanders De an. T. C. III, 2. n. 14. Vgl. 1. n. 5.

[4]) A. a. O. n. 14: Et cum subjectum istius praeparationis neque est forma imaginationis, neque mixtum ex elementis, ut Alexander intendit, neque possumus dicere, quod alia praeparatio denudetur a subjecto, recte videmus, quod Theophrastus et Themistius et Nicolaus et alii antiquorum Peripateticorum magis retinent demonstrationem Aristotelis et magis conservant verba eius.

[5]) Vgl. Bach, a. a. O. S. 34 f.

[6]) Vgl. De an. V. p. 97, 19 ff.

[7]) De an. a. a. O. t. 2. c. 17. p. 152 a.

mit dem veränderten Körper verändert wird, und vieles andere, was absurd und eines berühmten Philosophen weniger würdig ist. Und deshalb ist seine Lehre zu verwerfen und außerhalb des Menschengeschlechtes zu verweisen als der schlimmste Irrtum, aus welchem die Zerstörung des ganzen Adels und der Beständigkeit der intellektuellen Seele folgt" [1]).

Der Lehre des „Exegeten" wird die Auffassung des Theophrast und Themistius gegenübergestellt. Hatte jener die Substanz der Erkenntnisprinzipien verdoppelt, so hielten diese daran fest, daß intellectus agens und possibilis nur verschiedene Bethätigungsformen ein und derselben Substanz bilden, daß das Subjekt der intellektuellen Erkenntnis nur ein einziges ist, daß man dieses ausschließlich in der menschlichen Seele selbst zu suchen hat. Hatte der Aphrodisier den intellectus possibilis zu einem sinnlichen, organischen Vermögen gemacht, so lehrten Theophrast und Themistius hingegen, daß er geistiger, immaterieller Natur ist. Statuierte jener nur eine rein äußere accidentelle Verbindung zwischen der transzendenten universellen thätigen Vernunft und der der individuellen menschlichen Seele immanenten möglichen Vernunft, auf Grund deren das Erkennen der letzteren erfolgen sollte, so lief ihre Intellektlehre nach Albert eher auf einen zuweit gehenden Monismus statt auf einen extremen Dualismus der erkennenden Fähigkeiten hinaus. Sie negierten nämlich, wie wir sogleich hören werden, seiner Ansicht nach entweder den möglichen Intellekt als solchen oder sie nahmen den intellectus possibilis als vorhanden an, leugneten aber, daß er rezeptiv thätig ist, und ließen ihn insofern wieder als überflüssig erscheinen. Nach dieser Seite hin wendet sich denn auch der Tadel unseres Aristotelikers. Theophrast und Themistius gelten ihm als die ausgesprochenen Antipoden Alexanders, zumal er sich in dem Irrtum befindet, daß ersterer, der unmittelbare Schüler des Stagiriten und sein Nachfolger im Lehramt, später als der Aphrodisier gelebt hat [2]). Theophrast

[1]) A. a. O. c. 4. p. 136 a.

[2]) Vgl. De an. l. III. t. 1. c. 5. p. 136 a: Theophrastus autem et Themistius, viri in secta Peripateticorum clarissimi, aliam secuti sunt viam (sc. ac Alexander). A. a. O. t. 3. c. 7. p. 162 b: (Sc. Theophr. et Themist.)

und Themistius werden von ihm als Vertreter ein und derselben Lehrmeinung angeführt, wie denn das Mittelalter allgemein in Themistius den Verfechter des theophrastischen Standpunktes erblickte.

Theophrast und Themistius, „die berühmtesten Männer in der Schule der Peripatetiker", schlugen, wie Albert im einzelnen näher ausführt, einen anderen Weg ein. Sie lehrten nämlich, daß nur der thätige [1]), nicht aber auch der mögliche Intellekt als möglicher einen Teil der Seele bildend im Menschen vorhanden ist [2]). Den Beweis, den sie für diese Anschauung anführten, giebt

---

reprehendendo Alexandrum dicunt, quod ipse dixit incompossibilia. A. a. O p. 163 a: Isti fuerunt primi qui contempserunt dictum Alexandri et dixerunt etc. Vgl. Bach, a. a. O. S. 25. 29. 44. Anm. 1.

[1]) Was Theophrast anlangt, so ist uns berichtet, daß er nicht wesentlich von seinem Lehrer abgewichen ist; in dieser Ansicht stimmen Proclus (In Plat. Tim. 177 a), Priscian (Metaphrasis ed. Wimmer. Opp. Theophr. III. p. 276 f. p. 263), Porphyr (De abstin. III. 25. p. 278 ed. Rhoer) und Themistius überein (Bach, a. a. O. S. 61). Daß er sowohl den thätigen, wie den möglichen Intellekt für immateriell gehalten und als den Träger dieser Vermögen die menschliche Seele angesehn, ergiebt zur Genüge das Fragment aus dem fünften Buche seiner Physik, welches uns Themistius in De an. VI. (Comm. in Arist. Gr. Vol. V. Pars 3. p. 107, 31 ff.) aufbewahrt hat. Vgl. Brandis, Gesch. der griech.-röm. Philos. III, 1. S. 288. Torstrik, De an. III, 5. p. 184. Brentano, a. a. O. S. 6. 216 ff. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 846 ff. Auch Themistius hielt Alexander gegenüber daran fest, daß der *νοῦς ποιητικός* individuell verschieden ist. Er bemerkt (De an. VI. Heinze p. 103, 20): *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν οὐχ οὕτω χαλεπὸν ἀπολύσασθαι, ἐκεῖνο δὲ ἄξιον καὶ πάνυ πολλῆς ἐξετάσεως, ἆρα εἷς ὁ ποιητικὸς οὗτος νοῦς ἢ πολλοί; ἐκ μὲν γὰρ τοῦ φωτὸς ᾧ παραβέβληται, εἷς ἂν εἴη· ἓν γάρ που καὶ τὸ φῶς, μᾶλλον δὲ καὶ ὁ τοῦ φωτὸς χορηγός, ἐφ' οὗ πᾶσαι αἱ τῶν ζῴων ὄψεις προάγονται ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν.* Ferner (a. a. O. 32): *ἢ ὁ μὲν πρώτως ἐλλάμπων εἷς, οἱ δὲ ἐλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες πλείους ὥσπερ τὸ φῶς. ὁ μὲν γὰρ ἥλιος εἷς, τὸ δὲ φῶς εἴποις ἂν τρόπον τινὰ μερίζεσθαι εἰς τὰς ὄψεις. Διὰ τοῦτο γὰρ οὐ τὸν ἥλιον παραβέβληκεν ἀλλὰ τὸ φῶς . . .* S. Bach, a. a. O. S. 66 f.

[2]) Themistius nimmt, wie dies Albert im Folg. auch wieder zugiebt, sehr wohl einen *νοῦς δυνάμει* in der Seele an. Eine Polemik gegen das Vorhandensein eines solchen ist in seinen Ausführungen über den *νοῦς* in De an. V. p. 97, 7 ff. nicht gefunden worden. Vgl. a. a. O. p. 97, 26: *ὅλως γὰρ ὁ δυνάμει νοῦς, ὥς φησιν Ἀριστοτέλης, οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων . . . γίνεται δὲ ἐκ τοῦ δυνάμει νοῦς ἐνεργείᾳ, ἡνίκα ἂν αὐτῷ γένηται καὶ νοήματα . . . οὐ πάσχει τοίνυν ὑπὸ τῶν νοητῶν, ἀλλ' αὐτὸς ἐκεῖνα γίνεται. καὶ ἔοικεν ἐν μόνῃ γίνεσθαι τῇ ψυχῇ τῇ ἀνθρωπίνῃ ὁ δυνάμει νοῦς.* Vgl. De an. VI. p. 98, 15 ff. 105, 23 f. 109, 4. Was die Frage anlangt, ob nach Themistius der Intellekt auch Träger der Intelligibilien ist, so sei bemerkt, daß er dort, wo er

er in ziemlich umständlicher Weise wieder. Wo die erste Aktualität d. h. die Seinsvollendung ewig und unveränderlich ist, argumentierten sie, da muß es auch die zweite d. h. die Thätigkeit sein. Die Seinsvollendung (perfectio) des Menschen ist der Intellekt und dessen Thätigkeit das Erkennen. Wenn der Intellekt unvermischt, getrennt, leidensunfähig und ewig ist, so wird auch das Erkennen ewig sein. Da der intellectus agens ewig d. h. unveränderlich ist, so muß es auch dasjenige sein, worauf er sich in seiner Thätigkeit richtet; daher muß das, was intellectus possibilis genannt wird, und das Bewirkte — gemeint ist der intellectus speculativus — ebenfalls ewig und unveränderlich sein, zumal auch die Physik lehrt, daß das von einem ewigen Beweger Bewegte selbst ewig ist [1]). Was

speziell das Zustandekommen der intellektuellen Erkenntnis erklärt, nur sagt, daß dieser das Erkannte **wird**, nicht aber, daß er es **aufnimmt**. Das Erkennen läßt er dadurch eintreten, daß der thätige Intellekt die Formen zum möglichen hinbewegt. Vgl. die angegeb. Stelle (V, p. 97, 26 ff.), ferner VI, p. 98, 35: *καὶ ὥσπερ τὸ φῶς τῇ δυνάμει ὄψει καὶ τοῖς δυνάμει χρώμασιν ἐπιγινόμενον τὴν μὲν ἐνεργείᾳ ὄψιν ἐποίησεν, τὰ δὲ ἐνεργείᾳ χρώματα, οὕτω καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ ἐνεργείᾳ προαγαγὼν τὸν δυνάμει νοῦν οὐ μόνον αὐτὸν ἐνεργείᾳ νοῦν ἐποίησεν, ἀλλὰ καὶ τὰ δυνάμει νοητὰ ἐνεργείᾳ νοητὰ αὐτῷ κατεσκεύασεν.* Auch betont er (V, p. 95, 8), die Seele sei nicht *οὕτω τόπος ὡς περιέχειν, ἀλλ' ὡς γίνεσθαί πως ἃ νοεῖ.* Gleichwohl sagt er bei anderen Gelegenheiten, daß der Intellekt die Formen aufnimmt. Vgl. (VI, 105, 22: *ἀλλὰ μὴν περί γε τοῦ δυνάμει νοῦ διαρρήδην φησὶν ἀπαθῆ δεῖν αὐτὸν εἶναι καὶ χωριστὸν καὶ* ***δεκτικὸν*** *τοῦ εἴδους.* Desgl. V. p. 94, 15.

[1]) Vgl. **Themist**, a. a. O. VI. p. 98, 19: *ἀνάγκη ἄρα καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς, καὶ εἶναι τὸν μέν τινα δυνάμει νοῦν, τὸν δέ τινα ἐνεργείᾳ νοῦν τέλειόν τε καὶ μήκετι δυνάμει καὶ τῷ πεφυκέναι, ἀλλὰ νοῦν ὄντα ἐνεργείᾳ, ὃς ἐκείνῳ συμπλακεὶς τῷ δυνάμει καὶ προαγαγὼν αὐτὸν εἰς ἐνέργειαν τὸν* ***καθ' ἕξιν νοῦν*** *ἀπεργάζεται, ἐν ᾧ τὰ καθόλου νοήματα καὶ αἱ ἐπιστῆμαι.* Albert giebt den Ausdruck *νοῦς καθ' ἕξιν* in seinen über **Themistius** handelnden Ausführungen sachlich richtig, indessen nicht wortgetreu mit „intellectus speculativus“ wieder, den er hier einmal mit dem intellectus adeptus identifiziert, unmittelbar darauf allerdings sofort wieder unterscheidet. Er bemerkt De an. l. III. t. 2. c. 5. p. 136 b: Cum autem dicitur, quod potentia est omnia intelligibilia et actu nullum, dicunt (sc. Theophr. et Themist.), quod hoc sic est: quia lumen eius aliquando est super intelligibilia et tunc ipsa denudatio est actu intelligere, quod vocatur **speculativus intellectus, qui dicitur adeptus.** Illi enim ponunt **quadruplicem intellectum** in anima, agentem scilicet, qui denudat formas, et **possibilem**, qui recipit lumen agentis, et tertium compositum ex utroque sicut diaphanum lucidum, quem vocant **speculativum**, et quartum, qui fit splendore luminis habiti super intelligibilia, quem vocant **adeptum**.

den intellectus speculativus betrifft, so wendet Albert sofort ein, daß letzterer, als Produkt der Aktualisierung des möglichen aufgefaßt, nicht ewig und notwendig sein kann. Denn, insofern er eben erst etwas vom thätigen Intellekt Bewirktes und Geschaffenes darstellt, ist er nicht immer ewig und notwendig. In ähnlicher Weise schienen sie, wie Albert weiter referiert, zu lehren, daß das Erkennen in nichts anderem als in dem Entblößen der Formen d. h. in dem Dematerialisieren und Abstrahieren der species sensibilis besteht (intelligere nihil aliud quam denudare formas)[1]. Unser Scholastiker will hiermit sagen, daß ihrer Meinung zufolge das Erkennen nicht sowohl durch das Abstrahieren und Aufnehmen der Formen, sondern nur durch ersteren Akt, die Loslösung der sinnlichen Species von den raumzeitlichen Appendizien bedingt ist oder kurz, daß es nur Aktualität ohne Rezeptivität darstellt[2]. Dieser seiner Auffassung über die Tendenz ihrer Lehre vom Prozeß der intellektuellen Erkenntnis giebt er noch weiter dadurch Ausdruck, daß er berichtet, Theophrast und Themistius hätten an anderer Stelle wohl zugegeben, daß der intellectus materialis (d. h. der intellectus possibilis) ein Teil der Seele ist, indessen behauptet, er werde nicht von dem Intelligibelen, sondern von dem intellectus agens vollendet. Den Grundgedanken obiger Beweisführung kurz wiedergebend, bemerkt er hier weiter, daß sie den thätigen und möglichen Intellekt als ewig und unveränderlich ansahen und darum das Kompositum aus beiden, den spekulativen Intellekt, gleichfalls als ewig und unveränderlich bestimmten[3]. Und deshalb hätten sie einen möglichen Intellekt, der

[1] De an. l. III. t. 2. c. 5. p. 136 a – b. t. 3. c. 7. p. 162 b. Averroës bemerkt (De an. T. C. III, 1. n. 5): Et confirmaverunt hoc per hoc, quod propalavit Aristoteles, quod, quando intellectus agens existit in anima nobiscum, videmur denudare universaliter formas a materiis primo, deinde intelligere eas, et denudare eas nihil aliud est nisi facere eas intellectas in actu, postquam erant in potentia, quemadmodum comprehendere eas nihil aliud est quam recipere. Der letzte Zusatz steht allerdings nicht ganz mit dem überein, was Albert berichtet.

[2] De an. a. a. O. p. 136 b. Vgl. t. 3. c. 7. p. 162 b.

[3] Ähnlich, wie Albert, berichtet (a. a. O.) Averroës: Et hoc idem induxit Theophrastum et Themistium et plures expositores ad opinandum, quod

als möglicher vor der Aktualisierung (ante actum) vorhanden, geleugnet, wenn auch zugegeben, daß er in der Seele als der Träger des Lichtes des thätigen Intellektes existiert. Der intellectus possibilis nehme das Licht des thätigen auf, und das somit vom möglichen aufgenommene und in seinem Besitz befindliche Licht sei der intellectus speculativus bzw. der intellectus adeptus [1]), gleichsam das erleuchtete Durchsichtige [2]).

Hinsichtlich der Lehre beider sagt Albert, daß sie viel vernünftiger sei, als die des Alexander und anderer Peripatetiker. Aber auch sie steht nach ihm nicht im Einklang mit der Auffassung des Aristoteles. Nach dieser soll sich der Intellekt zum Intelligibelen, wie der Sinn zum Sinnfälligen verhalten [3]); er müsse demnach ebenso wie der Sinn die Formen in der ihm eigenen Weise auch aufnehmen [4]). Ferner könne man einwenden, daß der intellectus agens, falls ihm nur eine dematerialisierende Thätigkeit zukäme, des intellectus possibilis hierzu gar nicht bedürfte, und dieser somit völlig überflüssig wäre. Diesem Einwand gegenüber machen sie allerdings geltend, fügt Albert hinzu, daß ja nicht der intellectus agens als die gesondert existierende Substanz, sondern nur das von ihm ausgehende Licht, welches im weiteren Sinne von ihnen als intellectus agens bezeichnet wird, in der Seele vorhanden ist. Auch wollen sie den Intellekt in einen thätigen, möglichen und spekulativen nur in dem Sinne unterschieden wissen, wie das Vorhandensein von Form,

intellectus materialis est substantia neque generabilis neque corruptibilis ... Et cum post hoc viderunt, opinati sunt, quod iste tertius intellectus, quem ponit intellectus agens in intellectum recipientem materialem, et est intellectus speculativus, necesse est, ut sit aeternus, cum enim recipiens fuerit aeternum, et agens fuerit aeternum, necesse est, ut factum sit aeternum necessario.

[1]) Vgl. S. 197. Anm. 1.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 5. p. 136 a—b.

[3]) Vgl. Arist. a. a. O. p. 429 a 13 f.

[4]) Themistius kommt zwar auch auf die von Aristoteles vorausgesetzte Analogie des Empfindens und Erkennens zu sprechen. Er findet das tertium comparationis im Leiden (*πάσχειν*); die Leidensfähigkeit des *νοῦς* beschränkt sich ihm auf seine Potenzialität. Vgl. a. a. O. V. p. 94, 5: *εἰ δὴ τὸ νοεῖν ἀνάλογόν ἐστι τῷ αἰσθάνεσθαι, πάσχοι ἄν τι καὶ ὁ νοῦς ὑπὸ τῶν νοητῶν, ὥσπερ ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν ἡ αἴσθησις, τὸ πάσχοι δ' ἂν καὶ ἐνταῦθα ἀκουστέον παραπλησίως· κυριώτερον γὰρ εἰπεῖν, ὅτι μᾶλλον τελειοῖτο ἂν εἰς ἐνέργειαν ἐκ δυνάμεως προαγόμενος.* Vgl. Bach, a. a. O. 39 ff. 63 ff.

Materie und Kompositum im Begriffe der Substanz angenommen würde; denn diese Unterscheidung besage nicht, daß der Form ein vom Kompositum oder der Materie getrenntes Sein zukommt, sondern es werde dadurch nur die Verschiedenheit der Natur der Komponenten und deren Einfachheit gegenüber dem Kompositum gekennzeichnet[1]).

Von Theophrast berichtet unser Philosoph speziell noch, daß er den Begriff der Rezeptivität mit dem der absoluter Passivität identifizierte und daher an der Schwierigkeit strauchelte, die darin liegt, daß der getrennte Intellekt als möglicher in der Seele sein und nicht ein bestimmtes Etwas (non hoc aliquid distinctum) bilden soll. Denn er habe ihn dann nicht mehr von der materia prima zu unterscheiden vermocht. Da ja beide der Potentialität nach alles, der Aktualität nach nichts sind, sagte er sich, müßte dann auch letztere die an sie herantretenden Formen unterscheiden, was absurd ist[2]). Gegen die Annahme einer möglichen Vernunft sprach seiner Ansicht nach auch der Umstand, daß diese die Intelligibilien nicht ohne Veränderung und in der Zeit wird; daraus ergäbe sich, daß sie veränderlich und gemischt d. h. ein sinnlich materielles Vermögen ist. Auf die Lösung dieser Bedenken geht Albert hier noch nicht ein; er bemerkt nur, daß Theophrast sich somit das Vorhandensein der möglichen Vernunft in der Seele nicht erklären konnte, wenn dabei vorausgesetzt wird, daß sie leidensunfähig, unveränderlich und unbeweglich ist.

Sein Endurteil gegenüber seiner und des Themistius Lehre faßt er dahin zusammen, daß er sagt: „Wollten wir von der Lehre des Aristoteles abweichen, so wäre dieser Weg nicht zu verwerfen. Weil aber Aristoteles ausdrücklich erklärt, daß der Intellekt zum Intelligibelen sich wie der Sinn zum Sinnfälligen verhält, so scheint ihre Ansicht mit der Lehre des Aristoteles nicht übereinzustimmen."

Noch weit weniger aber vermag Albert sich mit den Auffassungen der arabischen Philosophen einverstanden zu erklären.

[1]) De an. l. III. t. 2. c. 5. p. 136 b f.

[2]) A. a. O. p. 137 a. Vgl. De int. et int. t. 3. c. 4. p. 256 a. L. de caus. l. I. t. 1. c. 1. p. 529 a.

Vor allem forderte hier unseren christlichen Scholastiker die Doktrin des Monopsychismus zu lebhaftestem Kampfe heraus. Sie besagt, daß der Intellekt für alle Menschen, für die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, nur als ein einziger, nämlich als eine transzendente kosmische Universalpotenz existiert, daß hingegen in der menschlichen Seele selbst keine geistig-immaterielle Kraft als zu ihrem Wesen gehörig vorhanden ist. Er bezeichnete diese Ansicht, welche durch ihren pantheistischen Charakter sowohl, wie auch dadurch mit der Lehre der Kirche im Widerspruch stand, daß sie die individuelle Unsterblichkeit leugnete, als error omnino absurdus et pessimus [1]), als omnino deliramento simile [2]).

In der Entwicklung der Theorie des Monopsychismus unterscheidet Albert zwei Stufen, insofern ihre Vertreter über das Wesen des möglichen Intellektes verschiedener Meinung waren. Repräsentanten der zeitlich früheren Stufe sind ihm Abubaker und Avempace; sie ließen den intellectus possibilis in der menschlichen Seele selbst vorhanden sein, identifizierten ihn aber mit der phantasia. Die Averroisten hingegen lehrten, daß nicht nur die thätige, sondern auch die mögliche Vernunft vom Wesen der Seele getrennt und für alle Menschen nur eine ist.

Da, wo Albert speziell nur über die Anschauung des Abubaker und Avempace handelt, wendet er sich nicht gegen die Lehre von der Einheit des Intellektes als solche, sondern er verbreitet sich hier nur über die Gründe, die jene veranlaßten, sich gegen die Einheit des intellectus possibilis auszusprechen und ihn mit der phantasia zu identifizieren. Wäre die mögliche Vernunft nur eine einzige, erklärten sie, so müßten alle Menschen dasselbe Wissen besitzen, da das, was dem Wesen und der Zahl nach bei allen nur eins ist, auch nur eine dem Wesen und der Zahl nach einzige Vollendung besitzt; dies aber ist unsinnig. Für die Intelligibilien bedarf es nach ihnen keines intellectus possibilis, der als intellektuelles Vermögen, als ihr spezieller Träger gedacht ist. Zu ihrer Dematerialisierung genügt allein schon der intellectus agens; in dessen Lichte werden die in den Phantas-

[1]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 4. p. 202 a

[2]) De an. l. III. t. 1. c. 7. p. 139 b.

men potentiell vorhandenen Begriffe aktuell. Die Existenz eines besonderen Subjektes für die intelligibelen Erkenntnisformen aber widerspricht deren universellem Charakter; da jede Form durch ihr Subjekt individualisiert wird, so würden auch sie, falls sie einen Träger hätten, ihre Universalität nicht behalten können. Für Avempace und Abubaker ergab sich daher, daß dem phantasma in der phantasia diejenige Aufgabe zufällt, welche andere dem intellectus possibilis, der der Potenz nach spekulativer Intellekt ist, zuweisen [1]).

Unser Philosoph spricht seine Verwunderung aus, daß so scharfsinnige Männer [2]), wie die beiden arabischen Lehrer, den Aristoteles hier nicht richtig erfaßt haben; denn dieser wolle, daß das Phantasma den Intellekt und nicht, wie sie annehmen, die phantasia bewegt. Zu diesem Mißverständnis seien sie auch dadurch gekommen, daß sie von dem Gedanken ausgingen, es müsse zwischen dem Bewegenden und Bewegten hinsichtlich des Substrates notwendigerweise dasselbe Verhältnis, wie zwischen agens und patiens, bestehen. Sei das Phantasma, das Bewegende, partikulär, so werde es das Bewegte ebenfalls sein. Des weiteren dachten sie an den Satz, daß das Bewegende seine Form dem von ihm Bewegten giebt, wenn das Bewegende univok ist. In der Seele aber bewegt sich nichts, was nicht seiner Form nach univok ist. Auch hieraus ergiebt sich nach ihnen, daß das vom Phantasma Bewegte seiner Form nach partikulär und sinnlicher Natur sein muß. Hierauf erwidert ihnen unser Peripatetiker.

---

[1]) De an. l. III. t. 1. c. 6. p. 136 a—b. Vgl. Averroës, De an. III. 1. T. C. n. 5: Abubaker autem et Avempace videtur intendere in manifesto sui sermonis, quod intellectus materialis est virtus imaginativa, secundum quod est praeparata ad hoc, quod intentiones, quae sunt in ea, sint intellectae in actu, et quod non est alia virtus substantia intellectus praeter istam virtutem. Abubaker autem videtur intendere istud, fugiendo impossibilia Alexandri scilicet quod subiectum recipiens formas intellectas est corpus factum ab elementis aut virtus in corpore; quoniam, si ita fuerit, continget aut ut esse formarum in anima sit esse earum extra animam, et sic anima erit non comprehensiva, aut ut intellectus habeat instrumentum corporale, si subiectum ad intellecta sit virtus in corpore, sicut est de sensibus. Über Abubaker und Avempace vgl. Bach, a. a. O. S. 122 ff.

[2]) De an. a. a. O. p. 137 b: Sed omnino videtur mirabile de viris istis, qui multa subtiliter intellexerunt, quod non viderunt Aristotelis esse scientiam, quod phantasma movet intellectum.

daß das von dem Phantasiebilde Bewegte gleichwohl der mögliche Intellekt ist. Denn die Bedenken, die sie geltend gemacht, seien nicht stichhaltig, weil das Phantasma, mag es auch selbst partikulär sein, die mögliche Vernunft doch eben nicht in der Aktualität eines Partikulären und Sinnfälligen, sondern nur insofern bewegt, als es vom intellectus agens abstrahiert und dematerialisiert wird [1]). Albert knüpft an seine Ausführung die Bemerkung, daß sie demnach mit Theophrast und Themistius insofern übereinstimmten, als sie den Prozeß des intellektuellen Erkennens gleichfalls nur in der Dematerialisierung, nicht aber auch in der Aufnahme der Formen bestehen und keinen Teil der vernünftigen Seele Subjekt der Intelligibilien sein ließen. Indessen hätten doch die beiden griechischen Peripatetiker einen möglichen Intellekt als Bestandteil der vernünftigen Seele angenommen, wenngleich sich derselbe nach ihrer Ansicht auch nie im Zustand der Potenz befindet, da er stets das Licht des thätigen Intellektes oder diesen selbst, insofern er Licht ist, besitzt, wie das erleuchtete Durchsichtige die Aktualität des Lichtes in sich hat [2]).

Anderer Ansicht über das Wesen des möglichen Intellektes als seine beiden Vorgänger war Averroës. Er lehrte, wie wir bereits wissen, daß nicht nur der intellectus agens, sondern auch der intellectus possibilis bzw. der intellectus materialis einer und für alle Menschen ein einziger ist, daß auch er eine vom Wesen der Seele getrennte rein geistige Substanz darstellt. Daß wir, obwohl durch ein und denselben möglichen Intellekt erkennend, doch nicht alle dasselbe Wissen haben, erklärt sich nach ihm dadurch, daß die Phantasmen, aus denen die intelligibelen Formen abstrahiert werden, bei den einzelnen verschieden sind [3]). Mit dieser Auffassung des Intellektes hat sich Albert in eingehendster Weise in dem *Libellus de unitate intellectus contra Averroëm* [4])

[1]) De an. a. a. O. p. 137 b f. Vgl. t. 3. c. 8. p. 163 b. De causis l. II. c. 10. p. 646 b. De int. et int. l. I. t. 1. c. 7. p 245 a

[2]) De an. a. a. O. p. 137 b.

[3]) Über die Auffassung des Intellektes durch Averroës vgl. Renan, a. a. O. p. 103 f. Stöckl, a. a O. II, 110 ff. Brentano, a a. O. S. 14 ff. Bach, a. a. O. S. 131 ff. T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart, 1901. S. 172 f.

[4]) Obige durch den Herausgeber abgekürzte Überschrift lautet vollständig: *Libellus contra eos, qui dicunt, quod post separationem ex omnibus*

auseinandergesetzt. Mit der ganzen Schärfe seines Geistes tritt er hier dem die Unsterblichkeit der Seele leugnenden Monopsychismus entgegen. Von metaphysischen, erkenntnistheoretischen und psychologischen Gesichtspunkten ausgehend sucht er dessen Unhaltbarkeit nachzuweisen. Unter den Bekämpfern des Averroismus dürfte Albert mit Wilhelm von Auvergne[1]) und Thomas[2]) an erster Stelle zu nennen sein. Denn sie sind es gewesen, welche den späteren Gegnern des „Kommentators" die Waffen geliefert haben. Was Albert anlangt, so führt er in der erwähnten Schrift zunächst dreißig Argumente an, durch welche die Averroisten, wie er sagt, ihre Ansicht stützen können[3]). Er selbst antwortet mit ebensoviel Gegenargumenten[4]) und sucht außerdem die Lehre der Gegner durch sechsunddreißig weitere Beweise[5]) zu widerlegen. Auf beiden Seiten geht man hierbei größtenteils von Sätzen aus, die entweder allgemeiner Natur oder doch von beiden Parteien anerkannt sind. Es möge genügen, wenn wir aus der Fülle der Beweise, die sehr häufig ein und dasselbe Motiv nach den verschiedensten Seiten hin variieren, nur die

animis non remanet nisi intellectus unus et anima una (tom. V. p. 218). Diese Schrift, die aus seinen am päpstlichen Hofe zu Anagni gehaltenen Vorträgen entstanden ist, hat er ihrem wesentlichen Inhalt nach der Summa th. (II. t. 13. q. 77. m. 3. p. 379 ff.) später einverleibt (vgl. v. Hertling, a. a. O. S. 120). Bezüglich der Verschiedenheit in der Reihenfolge der Argumente in der S. th. und genannter Separatschrift s. v. Hertling, a. a. O. S. 121. Anm. 1. Über Albert als Gegner des Averroismus vgl. a. a. O. S. 11. 120 f. Renan, a. a. O. S. 183. Haneberg, a. a. O. S. 212. Bach, a. a. O. S. 140 ff. Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIme siècle. Collect. Friburg. 1899. Fasc. VIII. p. 71 s. 117 s.

[1]) Obwohl Wilhelm vielfach den Monopsychismus angreift, so bringt er doch keineswegs diese Lehre mit dem Namen des Averroës in Verbindung — von diesem spricht er vielmehr mit größter Achtung —, er nennt als deren Vertreter vielmehr den Aristoteles, ferner wenig bestimmt die expositores, sequaces Aristotelis, Aristoteles et sequaces eius Graeci et Arabes, qui famosiores fuerunt Arabum in disciplinis Aristotelis, Avicenna et alii in parte ista Aristoteli consenserunt. Renan, a. a. O. p. 179 s. Vgl. M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Beitr. z. Gesch. d. Philos d. M.-A. II, 1. S. 49.

[2]) Vgl. Renan, a. a. O. p. 188 ss. Stöckl, a. a. O. II, 622 ff.

[3]) De unit. intell. c. 4. p. 220—226.

[4]) A. a. O. c. 7. p. 233—237.

[5]) A. a. O. c. 5. p. 226—232. Vgl. De an. l. III. t. 1. c. 7. p. 139 b.

von Albert in den sechsunddreißig Antithesen zu Grunde gelegten Gedanken kurz angeben:

I. die spezifische Differenz bezw. das spezifische Sein des Menschen wird von der Vernunftthätigkeit hergenommen (1. 5. 23);

II. die Vernünftigkeit als Wesensbestimmung des Menschen und zwar des individuellen muß durch das innere Sein des Menschen begründet werden (2. 3. 4. 24. 29. 30. 31. 32. 35);

III. die averroistische Lehre mit ihrer Unterscheidung des Menschen und des Einzelmenschen führt zur platonischen Ideenlehre zurück (6. 7);

IV. a) dieselbe kann sich nicht auf etwas Analoges in der Natur stützen (16);

b) sie widerspricht der in der Natur obwaltenden Gesetzmäßigkeit und Harmonie (17. 19. 21. 34. 36);

V. kommt der Seele die erste Aktualität (der intellectus possibilis als Potenz) nicht zu, so besitzt sie auch nicht die zweite (das Erkennen) oder höchstens accidentell (25. 26. 27);

VI. die Potenz, welche den Körper bewegt, muß ihrem Wesen nach mit ihm verbunden sein (22);

VII. ein ewiger und getrennter Beweger bewegt nicht Vergängliches (28);

VIII. die Seele ginge nach der Lehre der Gegner mit dem Körper zugleich unter[1]) (33);

IX. Anknüpfungen an zugestandene Sätze:

a) an die arabische Lehre vom intellectus speculativus, der individuell vervielfältigt (8);

b) an den aristotelischen Satz, daß das Verhältnis der Seelenstufen dem der Polygone gleicht (9);

c) an den Satz des Isaak Israëli, daß die niedere Form das Schattenbild der höheren ist (10);

d) an die Lehre von der Verkettung der Ursachen nach dem *Liber de causis* (11)[2]);

---

[1]) Die Averroisten würden allerdings diesen Beweis nicht als gültig anerkannt haben, weil sie ja die Unsterblichkeit der Seele leugnen.

[2]) Cf. Otto Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. Br. 1882. S. 163. § 1.

e) an den aristotelischen Satz, daß die Seele nur eine einzige Substanz ist (12);
f) daß aus der Singularität der Ursache sich die des Verursachten ergiebt (13);
g) daß aus der Singularität des patiens sich die des entsprechenden agens ergiebt (14);
h) daß das, was seiner Substanz nach von etwas anderem getrennt ist und dieses nicht berührt, es auch nicht verändern kann (15);
i) daß die Seelen sich zu den Körpern, wie die Künste zu ihren Instrumenten verhalten (20).

Auf Abubaker und Avempace sowohl wie auf Averroës kommt Albert noch eigens in *De natura et origine animae* zu sprechen. Hier setzt er uns speziell auseinander, in welcher Weise sie sich das Zustandekommen der intellektuellen Erkenntnis dachten, um alsdann gegen ihre Erklärung Stellung zu nehmen. Wie das Sonnenlicht in das Durchsichtige hin ausstrahlt und so eine Verbindung mit diesem eingeht, durch welche die sichtbaren Objekte in das erhellte Durchsichtige gelangen, so strahlt auch nach der Lehre jener drei arabischen Philosophen, berichtet er uns, der Intellekt über die Seele des Menschen hin aus; es entsteht dadurch eine Verbindung (continuatio) des Lichtes des Intellektes mit der Seele, und auf diese Weise fließen die intelligibelen Formen in sie hinein. Seinem Wesen nach wird der Intellekt nicht geschaffen, auch nach dem Tode des Menschen bleibt nur der eine, ewige und unzerstörbare Intellekt übrig. Jene Verbindung mit der Seele des Menschen vollzieht sich bei der Geburt und zwar geht sie der Intellekt in Hinsicht auf die imaginatio und phantasia ein, weil das intellektuelle Licht das Universale von diesen Vermögen zuerst abstrahiert. Letztere sind aber individuell und insofern kann man auch accidentell von einem individuellen Intellekte beim Menschen reden[1]).

Albert bezeichnet diese Auffassung als einen absurden, scheußlichen und leicht zu widerlegenden Irrtum. Er wendet dagegen ein, daß, falls nur eine accidentelle, nicht substantielle Verbindung zwischen dem Intellekt und der sinnlichen Vorstel-

[1]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 4. p. 201 b f.

lungskraft angenommen wird, der Seele es überhaupt unmöglich ist, das Intelligibele zu erkennen. Er erläutert dies an eben dem Beispiel von dem Sonnenlicht und den Farben, mit Hülfe dessen er zunächst den Standpunkt des Monopsychismus erläutert hat. Der Intellekt, der die Formen von der phantasia erhält und von ihr abgetrennt ist, kann sie, führt Albert aus, unmöglich mit eben diesem Vermögen zugleich wieder verbinden. Denn das abstrahierende Licht verbindet die von den Körpern abstrahierten Farben doch nicht eben dadurch mit den gefärbten Körpern, sondern vielmehr mit dem Durchsichtigen, in welchem sie ihrem geistigen Sein nach erhalten werden. So kann auch das von der phantasia her abstrahierte Intelligibele nicht wieder mit ihr, sondern nur mit einem andern Vermögen verbunden werden. Ferner würde ihrer Annahme gemäß das abstrahierte Intelligibele mit einer ihrem Sein von der Seele getrennten Potenz verbunden werden, damit außerhalb der Seele fallen und somit eine Erkenntnis überhaupt unmöglich sein [1]).

Auch die Ansicht, die sein von ihm so hochgeschätzter Lehrer Avicenna über das Wesen des intellectus possibilis und den Erkenntnisprozeß überhaupt ausgesprochen [2]), kann unseren Aristoteliker nicht befriedigen. Indessen findet er doch für seinen „Irrtum“ in der Kritik immerhin mildere Worte als für den der Monopsychisten; denn im Gegensatz zu letzteren ließ Avicenna den möglichen Intellekt als geistiges hyperorganisches Vermögen der menschlichen Seele selbst innewohnen und sah in ihm den Träger der individuellen Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit. Was Albert an seiner Auffassung nicht zu billigen vermag, ist, daß er, wie seine Vorgänger Alkendi [3]) und

[1]) A. a. O. p. 202 a.

[2]) Über Avicennas Lehre vom Intellekt s. Haneberg, a. a. O. S. 192 ff. Stöckl, a. a. O. II. S. 44 f. Brentano, a. a. O. S. 8 ff. Bach, a. a. O. S 100 ff. Carra de Vaux, a. a. O. p. 218 ss. T. J. de Boer, a. a. O. S. 127.

[3]) Vgl. Alkendis Liber de intellectu (ed. Nagy. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 5), z. B.: Prima (sc. species intellectus) est intellectus, qui semper est in actu. Secunda est intellectus, qui in potentia est in anima (p. 1). Haec igitur forma, quae iam materiam non habet nec phantasiam, est intellectus adeptus animae ab intelligentia prima, quae est specialitas rerum, quae est in actu semper (p. 5).

Alfarabi[1]), sich an Alexander anschließend das Getrenntsein des thätigen Intellektes lehrt, daß er gleichfalls die Rezeptivität des der Seele selbst immanenten möglichen Intellektes nur als Passivität faßt und den Erkenntnisprozeß vom spezifisch neuplatonischen Standpunkte aus als kosmisch-emanatistischen Vorgang erklärt. Wie an anderen Stellen, wo Albert Algazel erwähnt, so schreibt er ihm auch hinsichtlich der Lehre vom Intellekte dieselbe Auffassung wie seinem Lehrer Avicenna zu[2]).

Nach der Annahme dieser beiden arabischen Philosophen strömen die intelligibelen Formen, berichtet er uns, von der ersten Intelligenz in die übrigen getrennten Intelligenzen deren Rangfolge entsprechend, und demgemäß zuletzt in die zehnte Intelligenz, in die „Formspenderin", die sog. intelligentia agens. Aus dieser fließen sowohl die Wesensformen in die körperliche Materie der sublunarischen Welt als auch die intelligibelen in unsere Seele. Gespendet werden sie durch den Glanz der Intelligenzen[3]). Weil die Seele des Menschen vornehmer als die der anderen Lebewesen ist, darum ist in ihr auch der Abglanz der Intelligenz ein stärkerer, gleichwie in der helleren Farbe der Glanz des Lichtes ein stärkerer ist, als in der dunkleren. Der der Seele innewohnende Intellekt ist nichts anderes als der Abglanz der getrennt von ihr existierenden Intelligenz. Daher wohnt im Menschen nicht die natura intellectualis im eigentlichen Sinne, sondern nur die natura intellectivae et intelligentiae[4]).

Diese Ansicht stützten sie durch zwei Gründe. Sie gingen einmal von der Voraussetzung aus, daß dasjenige, dessen wesentliche Thätigkeit ein und dieselbe bildet, seiner Natur nach identisch ist. Die Thätigkeit der Intelligenz außer uns und in uns ist die gleiche, sie besteht nämlich im Spenden und Unterscheiden der Erkenntnisformen. Folglich muß das, was der Mensch an intellektueller Natur besitzt, von der getrennten Intelligenz herrühren. Sodann wiesen sie darauf hin, daß die Intelligenzen

[1]) Vgl. Stöckl, a. a. O. S. 21. Carra de Vaux, a. a. O.
[2]) Vgl. Bach, a. a. O. S. 118.
[3]) Die Belege s. S. 73, Anm. 1.
[4]) De an. l. III. t. 2. c. 8. p. 140 a. t. 3. c. 9. p. 164 b. Vgl. S. de hom. q. 53. a. 3. p. 250 b.

ihrem Wesen entsprechend sich wohl aktiv, nicht aber rezeptiv bethätigen, daß sie wohl ihre Träger bewegen, nicht aber von diesen bewegt werden. Deshalb hat es als ausgeschlossen zu gelten, daß der Intellekt von den Bildern der phantasia bewegt wird. Er besitzt vielmehr die Formen in sich und spendet sie, wie die getrennte Intelligenz [1]).

Albert erwidert, daß, wenn der in uns wohnende Intellekt nur der Abglanz einer getrennten Intelligenz wäre, von einem zum Wesen des Menschen gehörenden intellektuellen und vernünftigen Seelenteil dann nicht mehr die Rede sein kann und dies der aristotelischen Anschauung widerspricht. Außerdem ergäbe sich, daß der Mensch stets aktuell, nie jedoch potentiell wissend sein würde, was weder die „Stoiker“ (gemeint sind natürlich wieder die Neuplatoniker) noch die Peripatetiker annähmen.

Auch geht er auf ihre Erklärung des Zustandekommens der intellektuellen Erkenntnis des näheren ein und berichtet uns, daß sie den möglichen Intellekt als eine tabula rasa auffaßten, die dadurch gefüllt wird, daß die thätige Intelligenz die sinnlichen Erkenntnisbilder dematerialisiert und mit dem möglichen Intellekt verbindet. Da von ihr jede Form ihre Intelligibilität empfängt, so behaupteten sie, daß der intellectus possibilis jedesmal, wenn er die intelligibele Spezies aufnimmt, sich zur thätigen Intelligenz hinwendet und mit dieser sich als seiner eigenen Form vereint [2]). „Lernen“ bedeutete ihnen daher nichts anderes, als die Erwerbung der vollendeten Fähigkeit (perfecta habitudo), den möglichen Intellekt mit der absoluten, thätigen Vernunft in Konnex zu setzen [3]).

Diese ihre platonische Ansicht über den Ursprung der Ideen, der gemäß das Sinnliche nur die Veranlassung für das intellektuelle Erkennen, nicht aber eine Quelle desselben ist, suchten sie folgendermaßen indirekt zu beweisen. Sie konstatierten zwei Möglichkeiten: Entweder sind die Anschauungs-

---

[1]) De an. a. a. O. Vgl. Bach, a. a. O. S. 113.

[2]) L. VI. natural. 5, 5. fol. 44v b. Vgl. Haneberg, a. a. O. S. 255 ff.

[3]) A. a. O. 5, 6. fol. 47r a: Restat ergo . . . ut discere non sit nisi acquirere perfectam habitudinem coniungi se intelligentiae agenti.

formen des spekulativen Intellektes, welche der Mensch erkennt, wenn er will, in der Seele selbst gleichsam wie in einer Schatzkammer, oder sie existieren derart in ihr, daß sie zwar nicht in ihr als ihrem unmittelbaren Subjekte sind, daß sie der Mensch aber doch thatsächlich besitzt, wenn er will. Wäre ersteres der Fall, so würde die vernünftige Seele bei jeder aktuellen Erkenntnis des Gedächtnisses und der Erinnerungskraft benötigen. Dies aber ist deshalb ausgeschlossen, weil diese beiden Fähigkeiten, insofern sie der Seele zukommen, sich nur auf zeitlich Bestimmtes, nicht aber auch auf das beziehen, was von jedem zeitlichen Unterschiede unabhängig ist, wie dies bei den Objekten der Vernunft der Fall. Wollte man übrigens die Seele als eine Schatzkammer der Ideen auffassen, so wird damit vorausgesetzt, daß sie dieselben festzuhalten vermag. Welches aber diese Fähigkeit bei ihr sein sollte, das vermag niemand zu sagen [1]. Wollte man aber annehmen, daß die Ideen in der Seele sind wie der Akt in der Potenz, so wäre auch dies verfehlt, da unter aktuellem Erkennen ja nichts anderes zu verstehen ist, als das Erkannte aktuell in der Seele besitzen. Es ergiebt sich somit, daß die zweite Annahme die allein richtige ist, daß bei jeder aktuellen Erkenntnis die betreffenden Ideen dem möglichen Verstande jedesmal von der thätigen Intelligenz her zuströmen und diese der Quell und Ursprung alles Erkennens ist [2].

Mit Entschiedenheit tritt Albert der Auffassung entgegen, daß das intellektuelle Erkennen lediglich eine Wirkung der außerhalb befindlichen thätigen Intelligenz darstellt, daß die species intelligibilis nicht durch die species sensibilis und somit durch die Erfahrung und Sinneswelt vermittelt wird, sondern ausschließlich ihr Sein in der Seele einer von ihr getrennten, als Deus ex machina auftretenden Wesenheit verdankt. Unmöglich ist das Erkennen in der Weise zu denken, daß, so oft wir intellektuell erkennen, jedesmal die betreffende Form von neuem

[1] Vgl. S. 168 f.

[2] De an. l. III. t. 2. c. 8. p. 140 a—b. — Über den Beweis Avicennas, daß, so oft wir intellektuell erkennen, wir jedesmal die betreffende Form von neuem von der thätigen Intelligenz erhalten, handelt ausführlich Brentano, a. a. O. S. 12. Anm. 33. Auch Thomas verbreitet sich hierüber S. c. gent. l. II. c. 74.

von der thätigen Intelligenz in die Seele herabfließt. Dem Occasionalismus und Emanatismus ihrer Lehre setzt er vier Argumente entgegen: Es ist erstens nicht einzusehen, woher der intellectus possibilis, falls das Erkannte nicht in ihm zurückbleibt, denn die vollendete Fähigkeit, sich mit der thätigen Intelligenz zu verbinden, erhält. Zweitens, der thätige Intellekt soll, nachdem die Seele Wissen erlangt hat, mit dem möglichen unmittelbar in Verbindung stehen (immediate continuatur); da er unkörperlich und getrennt ist, so ist aber nicht abzusehen, warum er mit letzterem nicht auch schon, bevor dieser im Besitze des Wissens ist, und überhaupt immer in Berührung steht. Drittens vermögen sie den Grund dafür nicht anzugeben, daß die von der Intelligenz herströmenden Formen der Art und Gattung nach von einander verschieden sind. Da ihrer Lehre gemäß der möglichen Vernunft, insofern sie sich zur thätigen hinwendet, die Formen zufließen, so ist endlich noch viertens einzuwenden, daß die thätige sich dabei immer nur in ein und derselben Weise verhalten kann und also auch die Formen stets nur in ein und derselben Weise in der Seele des Menschen sein müssen. Die Falschheit dessen zeigt aber die Thatsache, daß heute diese, morgen aber jene Formen in der Seele sich finden [1]).

Auch die Ansicht, welche Avencebrol über das Wesen des möglichen Intellektes vertrat, wird von Albert des näheren geprüft. Was seine Beziehungen zu dem jüdischen [2]) Philosophen im allgemeinen anlangt, so sei bemerkt, daß unser Scholastiker unter den Dominikanern der erste ist, der sich nachweisbar mit Avicebron, wie er ihn nennt, beschäftigt hat [3]). Die Kenntnis seiner Philosophie will er dem *Fons vitae* verdanken, welche Schrift ihm auch unter dem Namen *De materia et forma* bekannt ist [4]). Hin und wieder stimmt indessen sein Bericht mit dem,

[1]) De an. l. III. t. 3. c. 9. p. 165 a.

[2]) Albert hält ihn, wie die christlichen Scholastiker allgemein, für einen Araber.

[3]) Wittmann, a. a. O. S. 26.

[4]) De int. et int. l. I. t. 1. c. 6. p. 244 a. Der Fons vitae führte auch diesen Titel im Mittelalter, weil Avencebrol hier den ersten Teil seiner Philosophie, die Lehre von Materie und Form behandelt. Vgl. Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol. Göttingen, 1889. S. 10. Anm. 2. Wittmann, a. a. O. S. 10.

was Avencebrol hier thatsächlich ausführt, nicht überein [1]). Der eigenartigen Stellung, welche er unter den Peripatetikern einnimmt, ist Albert sich wohl bewußt. Erklärt er uns doch, daß er „allein unter allen“ das erste Prinzip durch den Willen thätig sein läßt [2]); ausdrücklich weist er uns, bevor er über seine Lehre vom Intellekt selbst noch referiert, darauf hin, daß sie sich von den sämtlichen bisher besprochenen Auffassungen der griechischen und arabischen Aristoteliker unterscheidet [3]). Seinen Anschauungen und zwar speziell gerade seinen mehr oder weniger originellen Gedanken kann er kein Verständnis abgewinnen. So tritt er seiner Erklärung über den Ursprung der Materie entgegen [4]) und verwirft seine Annahme, daß auch die Geistwesen aus Materie und Form zusammengesetzt sind [5]). Ebensowenig, wie er seine Willenslehre zu billigen vermag [6]), kann er seiner Anschauung über den möglichen Intellekt beistimmen.

Wie Theophrast [7]), so vermochte auch Avencebrol, berichtet uns hier unser Aristoteliker [8]), die Frage nicht richtig zu lösen, wie denn das Verhältnis zwischen dem intellectus possibilis und der materia prima zu bestimmen ist, insofern es zum

---

[1]) Wittmann, S. 26 f.

[2]) De caus. et process. univ. l. I. t. 3. c. 4. p. 549 b: Avicebron autem in libro, quem fontem vitae vocari confinxit, solus inter omnes principium primum per voluntatem agere dixit.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 9. p. 140 b: Ab omnibus superius inductis dissentit Avicebron in libro, quem Fontem vitae appellavit

[4]) De caus. ex process. univ. l. I. t. 1. c. 6. p. 533 b f. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 27.

[5]) S. das betreffende Kapitel im 3. Abschnitt unserer Schrift.

[6]) De caus. et process. univ. a. a. O. p. 534 a. t. 3. c. 4. p. 549 b f. — Albert hat immerhin eine hohe Meinung von Avencebrol. Dies zeigt der Umstand, daß er sich nicht dazu verstehen kann, ihn als Autor des Fons vitae anzusehen, der gerade die seiner Ansicht nach gänzlich verfehlte Willenslehre enthält. Er sagt a. a. O. p. 550 b: Nec puto Avicebron hunc librum fecit, sed quod quidam sophistarum confixerunt eum sub nomine suo. S. th. I. t. 4. q. 20. m. 2. q. incid. p. 77 a: Super quam positionem videtur esse fundatus liber, qui dicitur Fons vitae, quem dicunt quidam factum fuisse ab Avicebron philosopho. Vgl. Guttmann, a. a. O. S. 58 f. Wittmann, a. a. O. S. 28.

[7]) S. S. 200.

[8]) Über die Intellektlehre Avencebrols vgl. die Ausführungen Bachs a. a. O. S. 163 ff.

Wesen beider gehören soll, alles werden zu können [1]). Avencebrol half sich, indem er den möglichen Intellekt und die erste als geistig [2]) gedachte Materie als konnaturell bezeichnete. Seine Erklärung hierfür war folgende: Alles außer dem ersten Urheber enthält Materie [3]). Dieser universellen Materie kommt es zu, das eigentliche Subjekt der Form zu sein, durch sich und nicht in einem anderen zu existieren, der Form hingegen, in einem anderen zu sein, die Materie zu aktualisieren, ihre Potenzialität zu bestimmen und ein Teil der zusammengesetzten Substanz zu sein [4]). Durch jede Form, welche die Materie aufnimmt, wird die Universalität ihrer Potenz eingeschränkt. Und zwar ist die ihr entgegentretende Form eine vierfache, nämlich erstens die Form der Intelligenz oder die Intellektualität, zweitens die Körperlichkeit, drittens der Gegensatz der aus Materie und Form bestehenden Elemente, viertens die Form der Mischung. Insofern nun die erste Materie die erste Form, die Intellektualität, aufnimmt, entsteht der intellectus possibilis. Infolgedessen befindet sie sich dann schon nicht mehr in der Potenz zur Intellektualität, sondern nur noch in der Möglichkeit zu allem übrigen [5]). Der Natur seiner beiden Bestandteile entsprechend kommt es dem möglichen Intellekt zu, die Formen sowohl aufzunehmen als auch zu erkennen. Das Subjekt von Formen zu sein und durch sie vollendet zu werden, ist ihm nicht allein eigentümlich, sondern auch dem übrigen Materiellen. Diese Eigenschaft muß demgemäß von dem, was in dieser Gattung das erste ist, herrühren, von der materia prima [6]). Insofern dieselbe zur Natur des möglichen Intellektes gehört, vermag letzterer, die intelligibelen Spezies aufzunehmen. Wie aber kommt

---

[1]) De an. a. a. O. p. 140 b.

[2]) De caus. et proc. univ. a. a. O. c. 5. p. 532 b: Materia prima est in intellectuali natura. p. 553 a: Talibus igitur et similibus plurimis primam materiam probat esse spiritualem.

[3]) A. a. O.: Ex hoc dixit, materia sit in omnibus praeter primum factorem. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 6 ff.

[4]) A. a. O. p. 532 a. Vgl. Ritter, VIII, 95.

[5]) Diese Lehre läßt sich im Fons vitae nicht nachweisen. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 27.

[6]) Vgl. Fons vitae III, p. 173, 24: Anima est virtus recipiens et hyle subiecta receptioni formarum intelligibilium.

es, daß er sie erkennen kann, die erste Materie indessen nicht? Dies wieder verdankt er seiner Form, der Intellektualität. Sie ist es, welche bewirkt, daß er das Abbild des Lichtes der Intelligenzen ist. Sie veranlaßt, daß die Formen, die in ihm sich befinden, erleuchtet sind [1]), während es die in der materia prima oder in der Materie der Körper befindlichen nicht sind. Daher ist es auch dem intellectus possibilis allein nur eigen, die Formen, die er aufnimmt, zu unterscheiden [2]).

Aus einer Reihe ontologischer und noëtischer Gründe hält Albert diese Deduktion für unrichtig und unaristotelisch. Denn, was einerseits absolut Form ist, das kann andererseits nicht in gewisser Beziehung wieder Materie sein, da Form und Materie nie identisch sind. Die vernünftige Seele als solche aber und ihre Potenzen sind absolute Formen und vornehmer als alle natürlichen Formen. Da Materie und Form nicht in eins zusammenfallen können, so ist es ausgeschlossen, daß sie in gewisser Beziehung Materie ist. Ferner, die Ordnung der die Materie bestimmenden Formen ist derart, daß die erste in der zweiten und die zweite in der dritten zurückbleibt. Ist aber die Intellektualität die erste Form, welche die Materie determiniert, so müßten noch die übrigen Formen, die der Körperlichkeit, des Gegensatzes u. s. w. hinzutreten, was, wie wir sehen, nicht der Fall ist. Eine falsche Voraussetzung ist des weiteren die An-

[1]) Die Erklärung Avencebrols über das Zustandekommen der intellektuellen Erkenntnis deckt sich im wesentlichen mit derjenigen Avicennas. Vgl. Fons vitae V, 27. p. 307, 3: Forma exit de intelligentia et postea exit ad animam et unitur cum ea. V, 37. p. 324, 24: Intelligentia influit formam intelligibilem super animam et subito inspirat ei sine tempore. III, 41. p. 172, 6: Intelligentia apprehendit esse in omnibus rebus i. e. genera et species, anima non-esse i. e. differentias propria accidentia, quae attinguntur sensibus; propterea anima, cum voluerit scire esse rei, adiungitur intelligentiae et unitur cum ea, ut adquirat per eam esse simplex. III, 42. p. 173, 26: Sed quod tu arbitratus es, scilicet quod anima, cum se inflexerit ad intelligentiam, apprehendit quod est apud eam, et cum se inclinaverit ad materiam corporalem, apprehendit quod est apud eam, sic est ut arbitratus es. Hoc est, quia, cum anima se inclinaverit ad materiam corporalem, apprehendit formas quae sustinentur in ea apprehensione corporali in effectu, et apprehendit eas in se ipsa apprehensione spirituali in potentia; et cum se erexerit ad intelligentiam, apprehendit eas apprehensione intelligibili, id est cognitione suarum definitionem et quid sunt.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 9. p. 140 b f.

nahme, daß der Intellekt und die Materie in Hinsicht auf die Formen in univoker Weise in der Potenz sind und deren Träger bilden. Auch ist zu erwidern, daß, wenn die allgemeinen Formen ihrer Aktualität nach in den Dingen außerhalb der Seele wären, die betreffenden Dinge nach Aristoteles ihre eigenen Formen erkennen würden. Was die Vernunfteinsicht (intellectus) bewirkt, das ist nicht die Intellektualität, sondern die Einfachheit der Formen selbst und ihre Dematerialisierung. Überhaupt wäre ein Erkennen und Unterscheiden der Dinge unmöglich. Denn es steht fest, daß es von einem Ding, das als ein nur potentiell Seiendes erkannt wird, bloß ein unvollkommenes Wissen geben kann. Die Formen aber sind nicht der Aktualität, sondern nur einer verworrenen und unbestimmten Möglichkeit nach in der Materie. Würden sie vom Intellekte erkannt, so geschähe dies nur unbestimmt und verworren. Eine derartige Erkenntnis aber ist ungeeignet, ein Wissen zu vermitteln. Außerdem genügt es auch keineswegs zum Erkennen, daß die Formen der Potenz nach sich im Intellekte befinden. Wäre dies der Fall, so würden wir stets die Formen aller Dinge erkennen, da sie der Potenz nach ja immer im Intellekte sind. Ferner bedürfte es weder eines Phantasma, das den Intellekt bewegt, noch des Sinnes, der die sinnlichen Formen aufnimmt, aus denen dann die intelligibele Spezies gewonnen wird. Gegen Avencebrol spricht auch der Umstand, daß dann, wie Materie und Form eine Einheit bilden, auch Intellekt und Intelligibeles zu einer Einheit zusammentreten würden. In diesem Fall ergäbe sich als Konsequenz die Individualisierung des Intellektes durch das Intelligibele und seine Determination als Naturding. Demnach würde der Intellekt bald ein Stein, bald Holz u. s. w. werden, was absurd ist [1]).

Bei seinem historisch-kritischen Exkurs erwähnt Albert auch die Ansicht der Platoniker. Als Vertreter wird außer Plato selbst noch Nemesius speziell genannt. Sie faßten den Intellekt nicht in dem Sinne als getrennt auf, daß sie ihn nicht als ein bestimmtes Etwas ansahen; denn nach ihrer Ansicht ist er dem Intelligibelen gegenüber nicht mit irgend welcher Potentialität behaftet, sondern er besitzt die Universalien stets aktuell

[1]) De an. a. a. O. p. 141 a—b.

in sich[1]). Getrennt ist er vielmehr nur, insofern er keine forma corporis darstellt oder nicht den Akt des Körpers bildet[2]).

Diese Auffassung läßt nach Albert ebensowenig wie die des Avencebrol eine Erkenntnis der allgemeinen Begriffe zu. Denn, was immer selbst ein bestimmtes Individuelles ist, vermag ein anderes nur eben seinem eigenen individuellen Sein gemäß aufzunehmen. Eine partikuläre Vorstellung, die dann der Intellekt aufzunehmen allein nur fähig wäre, kann aber nie Prinzip des Wissens sein. Wären ferner Sinn und Phantasie nicht Vermittlerinnen des Wissens, sondern, wie sie annehmen, diesem nur hinderlich, so muß man sich wundern, daß die Seele sich einen derartigen Körper aussucht, der ihr das Erkennen nur erschwert. Ihre Anschauung, das Erkennen bestehe darin, daß sich die Seele beim Anblick der sinnfälligen Dinge an die Ideen erinnere, die sie in ihrem früheren Sein auf den Gestirnen geschaut hat, bekämpft er, indem er auf deren Voraussetzung, die Präexistenzlehre, zurückgeht und die Unhaltbarkeit letzterer nachzuweisen sucht. Wie wir in dem dritten Hauptabschnitt unserer Schrift, in welchem wir über Albert als theologischen Philosophen zu handeln haben, noch näher zeigen werden, vertritt unser Scholastiker den Standpunkt des Kreatianismus. In diesem Zusammenhange weist er nur kurz darauf hin, daß die Götter höchst thöricht und böswillig sein würden, wenn sie, wie Plato lehrt, die ihnen ähnlichen Seelen in solche Körper zwängen, in denen es ihnen nur mit größter Mühe möglich wäre, zum Anblick der Schönheit zu gelangen, die sie in sich selbst besitzen. Wenn auch die Seele mit dem Körper zugleich beginnt, so brauche sie doch deshalb keineswegs, wie Nemesius[3]) befürchtete, mit ihm zugleich unterzugehen[4]).

Bevor Albert an die Fixierung des eigenen Standpunktes herangeht, erwähnt er noch eine Ansicht, welche sehr viele la-

[1]) Wie Plato nahm auch Nemesius an, daß der Seele die Ideen, die sie im Jenseits früher schon einmal geschaut hat, angeboren sind. S. Domański, a. a. O. S. 84 ff.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 10. p. 141 a f. S. S. 222. Anm. 2.

[3]) Vgl. Domański, a. a. O. S. 41.

[4]) De an. a. a. O. p. 141 a b.

teinische Philosophen vertreten hätten [1]). Die Individualität der vernünftigen Seele leiteten sie von einem zweifachen Prinzip, von einer geistigen Materie und der spezifischen Form her. Es wurde von ihnen zugegeben, daß sie ihrem eigenen Sein nach in sich individuelle Form ist. Sie unterschieden nämlich ein zweifaches Sein der Vorstellungen, insofern diese abstrakt sind und insofern sie abstrahiert werden. In jenem Falle sind die Formen von der Materie und deren Appendizien befreit und universell, in diesem aber haben sie ein individuelles Sein im möglichen Intellekte. Während sie in ersterer Weise, als Universalien, Ursache des Erkennens sind, richtet sich der Intellekt nicht auf sie, insofern sie letzteres Sein haben. So verhindert ihre Individualisierung eine wissenschaftliche Erkenntnis keineswegs [2]). Der Intellekt selbst ist kein bestimmtes „dieses", weil er unvermischt, nicht Akt des Körpers, und von dem Intelligibelen nicht etwas aktuell, sondern es nur potentiell ist. Ein „dieses" kann er auch deshalb nicht sein, weil er nicht Sinn ist, mag er auch wie der Sinn sein; denn Aristoteles behaupte nicht, daß der Intellekt schlechthin nicht ein „dieses" ist, sondern er habe hier an die Ähnlichkeit zwischen der Potenz des Sinnes und der des Intellektes gedacht, und bemerkt, daß der Intellekt zwar wie der Sinn ist, ihn aber nicht mit ihm identifiziert [3]).

Auch diese Erklärung kann unsern Philosophen nicht befriedigen. Auch hier bekämpft er die Annahme, daß die Seele zusammengesetzt ist. Ihr noëtischer Standpunkt ist unhaltbar. Würden die Formen wirklich ihrem partikulären und indivi-

---

[1]) S. zum Folg. De an. l. III. t. 2. c. 11. p. 142 b f.

[2]) A. a. O. p. 143 a: Dicunt enim, quod intentiones, quae sunt in intellectu possibili, dupliciter considerantur, scilicet prout sunt abstractae et prout habent esse in abstrahendo. Et primo quidem modo sunt formae universales liberatae a materia et appendiciis materiae. Secundo autem modo habent esse individuatum in intellectu possibili. Et primo quidem modo esse universalia principia intelligendi; secundo autem modo non convertitur ad ea intellectus et ideo non impedit scientiam talis individuatio formarum.

[3]) Es wird hier Bezug genommen auf Arist. De an. III, 4. p. 429 a 13: *εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον.* Vgl. a. a. O. p. 429 a 17: *ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.* Vgl. S. 199.

duellen Sein nach sich im möglichen Intellekt befinden, so ergiebt sich, wie unter anderem von Albert ausgeführt wird, daß eine Erkenntnis der Intelligibilien überhaupt nicht stattfinden kann, da eine Erkenntnis der Universalien durch Einzelvorstellungen nicht möglich ist [1].

Was die Frage anlangt, wer denn die Anhänger dieser im ganzen ziemlich merkwürdigen Auffassung sind, so ist mit Sicherheit schwer etwas zu sagen. Offenbar sind es Zeitgenossen, deren Namen er uns wohl aus bestimmten Gründen nicht näher angiebt. Die Bemerkung, daß sie in vielen Punkten mit Plato übereinstimmen, weist uns auf Vertreter des Franziskanerordens hin [2].

Nachdem wir gehört haben, in welcher Weise unser Scholastiker in *De anima* sich bei den Auffassungen anderer über das Wesen des intellectus possibilis orientiert und ihnen gegenüber Stellung nimmt, gehen wir nunmehr zur Darlegung seiner eigenen Auffassung über. In der erwähnten Schrift entwickelt er in der Weise seinen Standpunkt, daß er erklärt, in welchem Sinne jene vier dem möglichen Intellekt zugeschriebenen Attribute zukommen, wie die eventuell vorhandenen Schwierigkeiten zu lösen und die Einwände der Gegner auf Mißverständnissen beruhen.

Die früheren Philosophen hatten das Verhältnis des intellectus possibilis zur Seele bzw. zu deren übrigen Kräften Alberts Meinung nach nicht richtig bestimmt. Von den Platonikern war jede Beziehung zwischen dem Intellekt und der sinnlichen Seele in Abrede gestellt worden; sie galten ihnen als substantiell und räumlich von einander getrennt. Abubaker und Avempace lehrten hingegen, daß der mögliche Intellekt mit dem sinnlich-materiellen Vermögen der phantasia identisch ist; Averroës verstieg sich zur Universalität und Einheit der aufnehmen-

[1]) A. a. O. p. 143 a–b.

[2]) Sachlich steht, wie Bach a. a. O. S. 182 bemerkt, die von Albert den „Lateinern" zugeschriebene These in Zusammenhang mit der Intellektlehre der durch Averroës beeinflußten Lateiner Roger Bacon, Robert von Lincoln und Adam von Marsh (Adam de Marisco). Vgl. Werner, Psychologie etc. des Roger Baco. S. 24 ff.

den Vernunft in allen Menschen. Die Entwickelung seines eigenen Standpunktes schickt unser Philosoph seiner Besprechung der Eigenschaften des möglichen Intellektes voraus bzw. er verbindet sie mit der Erörterung, inwiefern letzterer unvermischt ist, indem er hier weiter ausholt.

Der mögliche Intellekt ist, erklärt er uns, nicht die vernünftige Seele, wohl aber bildet er einen Teil von ihr. Dies meint Aristoteles, wenn er von einem Teil der Seele spricht, durch den sie erkenne und begreife [1]. Die vernünftige Seele, welche die Vollendung des Menschen darstellt, hat man sich als ein einheitliches dynamisches Ganze zu denken, welches die Kraft besitzt, vegetative, sinnliche und intellektuelle Funktionen zu verrichten. Aus dieser einen Substanz der Seele, bemerkt Albert als Schüler Avicennas [2], fließen sowohl Fähigkeiten körperlicher, als auch solche unkörperlicher Natur hervor [3]. Die „Begründung" dieses Gedankens erfolgt ausschließlich vom Standpunkt des Neuplatonismus aus. Daß die vernünftige Seele Potenzen sinnlich-organischer und geistig-hyperorganischer Art besitzt, hat darin seinen Grund, daß sie mitten im Horizont zwischen Zeit und Ewigkeit gebildet ist (quod ipsa est media aeternitatis et temporis in horizonte constituta) [4]. Insofern die menschliche Seele als Mittelglied zwischen der übersinnlichen und sinnlichen Welt geschaffen wird, meint hiermit unser Philosoph, vereint sie auch die großen im All sich findenden Gegensätze der idealen und sinnlichen Welt, der Geistigkeit und Körperlichkeit, besitzt sie sowohl geistig-hyperorganische, ewig fortdauernde, als auch sinnlich-organische Potenzen, welch letztere ihr auf Grund ihrer Vereinigung mit dem Körper und daher auch nur so lange zukommen, als sie mit ihm verbunden ist.

Was den Ursprung der Anschauung anlangt, daß die Seele an der Grenzscheide zweier entgegengesetzten Welten sich befindet, so

---

[1] De an. l. III. t. 2. c. 12. p. 143 b. Vgl. Arist De an. III. 4. p 429 a 23: *λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.*

[2] Vgl. S. 38.

[3] De an. a. a. O. p. 144 a.

[4] A. a. O. p. 144 a. De unit. int. c. 6. p. 232 b.

geht sie auf Plato zurück[1]). In anderer Formulierung begegnen wir ihr bei Aristoteles, insofern er von erkenntnistheoretischem Standpunkt aus lehrt, daß die Seele in gewisser Beziehung alles Seiende, Wahrnehmbares und Denkbares, ist[2]). In seiner platonischen Formulierung übernahm jenen Gedanken der Neuplatonismus[3]). In der Litteratur des Mittelalters finden wir ihn dann seit Anfang des dreizehnten Jahrhunderts vielfach erwähnt. Die christlichen Denker wiederholten jenen Satz sogar mit einer gewissen Vorliebe; er sprach sie derart an, daß sie ihn nicht nur, wie dies hier bei Albert und u. a. auch bei Alanus de Insulis[4]) und Thomas[5]) der Fall ist, im philosophischen Sinne interpretierten, sondern ihm auch, wie Wilhelm von Auvergne, eine theologische Wendung gaben, ja selbst die Bedeutung einer christlichen Wahrheit beimaßen[6]). Bekannt war ihnen der Ge-

---

[1]) Nach dem platonischen Schöpfungsbericht mischte der Demiurg, noch bevor er die körperlichen Elemente bildete, aus der unteilbaren und sich selbst gleichen Substanz und aus der körperlich teilbaren eine dritte, zwischen beiden in der Mitte stehende. Vgl. Tim. 35 A: *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ.*

[2]) Vgl. De an. III, 8. p. 431 b 21: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν· πάντα γάρ ἢ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά.*

[3]) Auch nach Plotin steht die Seele in der Mitte zwischen einem Höheren und einem Niederen. Enn. V, 3, 3: *τοῦτο γάρ (τὸ λογιζόμενον) ἡμεῖς, τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν τοῦτο ὄντες, τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ.* III, 4. 3: *ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὖ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλῳ παντὶ νοητῷ ἄνω, τῷ δὲ ἐσχάτῳ αὐτοῦ πεπεδήμεθα τῷ κάτω οἷον ἀπόῤῥοιαν ἀπ' ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν, ἐκείνου οὐκ ἐλαττουμένου.* Vgl. VI, 7, 6. Zeller, a. a. O. III, 2³. S. 576 f. C. H. Kirchner, a. a. O. S. 67. 80. A. Richter, Die Psychol. des Plotin. S. 19 ff.

[4]) Contra haereticos I, 30. Migne, P. L. tom. 210. col. 332 C. Vgl. M. Baumgartner, Die Philos. des Alanus de insulis. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 4. S. 99 f.

[5]) S. c. gent. II, 68. Vgl. Stöckl, a. a. O. II, 568.

[6]) De an. VII, 6. p. 211 (Orleans, 1674): Secundum doctrinam autem Christianorum, quam necesse est per omnia et in omnibus esse verissimam et ab omni falsitate et errore depuratissimam, ponendum est animam huma-

danke aus dem sog. *Liber de causis*, der lediglich ein Auszug aus der ins Arabische übertragenen στοιχείωσις θεολογική des Proclus darstellt [1]).

Zu unserm eigentlichen Gegenstande wieder zurückkehrend sei bemerkt, daß unser Aristoteliker seine Ansicht, daß die menschliche Seele auch intellektuelle Fähigkeiten umfaßt, statt sich auf einen strikten Beweis einzulassen, einfach auf die mit jenem Satz des *Liber de causis* dem Inhalt nach zum Teil verwandte Seelendefinition des jüdischen Peripatetikers Isaak Israëli verweist, der gemäß die vernünftige Seele im Schatten der Intelligenz geschaffen ist [2]). Der neuplatonischen Denk- und Sprechweise seiner arabischen Lehrer schließt er sich auch insofern an, als er außerdem erklärt, daß auch unkörperliche Kräfte aus der Substanz der Seele hervorflössen, rühre daher, daß sie unter allen natürlichen Formen der Intelligenz am nächsten kommt und ihr am ähnlichsten ist. Auf Grund dieser ihrer Beziehung zur getrennten Intelligenz besitzt sie gewisse Kräfte, die letzterer eigentümlich sind. Was den intellectus possibilis anlangt, so gehört er als intellektuelle Kraft nicht zu den Potenzen, durch die die Seele mit dem Körper verbunden ist, sondern zu eben jenen, im Hinblick auf die sie das Abbild des ersten thätigen und die Seele spendenden Intellektes ist. Er ist daher unvermischt, weil er mit dem Körper nicht als forma corporis verflochten oder als organische Kraft mit Hilfe eines Organs thätig ist [3]). Unmittelbar steht der Intellekt in keiner Beziehung zum Leibe, wohl aber mittelbar, insofern sein Träger, die Seele, durch andere Fähigkeiten, nämlich die äußeren und inneren Sinne, mit denen der Intellekt selbst in Beziehung steht, wieder mit dem Körper verbunden ist. — Diese Ausführung Alberts ist nicht nur sachlich von Wichtigkeit, sondern auch deshalb bemerkenswert, weil

---

nam velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam. Vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, a. a. O. S. 19. — [1]) Bardenhewer, a. a. O. S 47.

[2]) De an. a. a. O. p. 145 a. Vgl. S. 17.

[3]) A. a. O. p. 145 b. Für die unkörperliche Natur des Intellektes werden a. a. O. c. 14. p. 147 f. die Argumente Avicennas angeführt S. S. 42. Anm. 7.

sie uns in charakteristischer Weise die Art seiner Synthese zwischen Aristotelismus und Neuplatonismus zeigt, oder richtiger, weil er kurz hingeworfene Gedanken seines griechischen Lehrers ohne Bedenken von Standpunkt des neuplatonischen Arabismus erklärt. Wir sehen, daß er hier ohne weiteres gänzlich heterogene Elemente unkritisch miteinander verbindet; der Einfachkeit und Klarheit des aristotelischen Erkennens folgt unmittelbar das Dunkel und die Mystik neuplatonischer Phantasie. Zu bemerken ist noch, daß Albert nach Maßgabe dessen, was wir bereits früher über seine Auffassung neuplatonischer Termini gesagt haben, auch hier bei der Anführung der von Isaak Israëli, dem *Liber de causis* u. s. w. entlehnten Gedanken nicht im mindesten anscheinend an deren spezifisch neuplatonisch-emanatistische Bedeutung denkt.

Dem intellectus possibilis kommt, wie wir bereits wissen [1], nach Albert die Eigenschaft zu, getrennt und kein bestimmtes dieses zu sein. Daß ihm letztere zukommt, daß er kein bestimmter konkreter ist, folgt für unseren Philosophen unmittelbar daraus, daß er getrennt ist. Dies ist er der zweifachen Bedeutung gemäß, welche dem Ausdruck „getrennt" eigen; er bedeutet nämlich erstens: frei von allem Spezifizierenden und Individualisierenden, in welchem Sinne z. B. auch die Universalien als getrennt zu bezeichnen sind, und zweitens: etwas der Potenz nach sein, bevor man es der Wirklichkeit nach ist [2]. Nach Alberts Interpretation des aristotelischen χωριστός (separatus, absolutus [3]) ist somit der mögliche Intellekt „getrennt", insofern

[1] S. S. 188 f.

[2] De an. l. III. t. 2. c. 3. p. 133 b: „Separatus autem potentia ab omnibus Peripateticis intellectus possibilis, secundum quod separatum duo importat, quorum unum est, sicut separatum dicimus denudatum esse a specificantibus et individuantibus, sicut prima universalia dicimus fore separata. Secundum autem est, sicut dicimus separatum id quod est potentia aliquid antequam habeat illud. Plato autem tertium modum separari posuit, secundum quem separata dicimus, quae sunt divisa subiecto et loco; et hoc modo intellectivam animam separabat a sensitiva et motiva secundum locum et motiva. Sed hoc minus curarunt loqui de separato Peripatetici.

[3] Bei Albert ist χωριστός für gewöhnlich durch „separatus" wiedergegeben (vgl. De an. a. a. O. und l. III. t. 2. c. 18. p. 153 a), durch „absolutus" De an. a. a. O. c. 12. p. 144 b, da „separatus" kurz vorher im Sinne von immixtus (non permixtus corpori, ἀμιγής) gebraucht wird.

er erstens abstrakt und zweitens potentiell ist. Wenn derselbe auch in diesem zweifachen Sinne getrennt ist, so darf indessen, wird von ihm betont, keineswegs angenommen werden, daß er von allem Sein losgelöst ist; denn sonst stellt er ja nur eine bloße Potenz (potentia pura) dar, und diese bedeutet in Wirklichkeit nichts. Insofern hat denn auch Avencebrol das Richtige getroffen, als er die Potenz durch die Form der intellektuellen Natur zu einem gewissen Seienden in der Welt (ad ens unum in mundo) bestimmt. Sein Fehler war jedoch der, daß er glaubte, die Potenz des Intellektes sei die Potenz der Materie und deren Natur auch die seine, was nur in äquivokem Sinne der Fall sein kann. Mag auch der Intellekt die Fähigkeit besitzen, sich selbst zu erkennen, so widerspricht dies, wie Albert sich selbst einen Einwand beantwortend ausführt, noch keinesfalls der Annahme, daß dasjenige, was der Potenz nach alles werden kann, getrennt ist; denn es ist nicht erforderlich, daß er deshalb auch frei von seiner eigenen Form ist, die ihn in der Ordnung des Seienden in der Welt zu einem Seienden determiniert. Um dies zu verdeutlichen, weist Albert auf die Beschaffenheit des Tastsinnmediums hin. Wenn dieses nämlich alle Formen der tastbaren Qualitäten aufzunehmen vermag, so ist dies nicht deshalb der Fall, weil es überhaupt keine tastbaren Qualitäten in sich hätte (das Tastorgan ist ja selbst betastbar), sondern weil es keines der Extreme in sich hat, zwischen denen die tastbaren Qualitäten sich bewegen und darum nach beiden Richtungen erregt werden kann [1]). In dieser Weise ist der intellectus possibilis getrennt und nicht ein bestimmtes dieses. Albert fügt seiner Erklärung die Bemerkung hinzu, daß er in diesem Punkte mit Avicenna und Averroës übereinstimme [2]).

Der mögliche Intellekt soll ferner leidenslos (impassibilis) sein. Wie aber ist dies möglich, da er doch zu den passiven Fähigkeiten gehört, bald in der Potenz sich befindet, bald wieder aktuell ist? Albert leugnet, sei im voraus bemerkt, daß ihm

[1]) Albert beruft sich für diesen Vergleich ausdrücklich auf Averroës (De an II, 7. T. C. n. 118)

[2]) De an. a. a. O. c. 12. p. 144 b f.

ein Leiden im gewöhnlichen Sinne des Wortes zukommt, er giebt dagegen zu, daß er in gewissem Sinne infolge seiner Rezeptivität leidensfähig ist, und bezeichnet von diesem Gesichtspunkt aus den intellectus possibilis gelegentlich auch als *intellectus patiens universaliter* [1]). Bei der Erörterung dieser Schwierigkeit geht er in umständlicher Weise von der Unterscheidung einer doppelten Potentialität des spekulativen Intellektes d. h. des geformten intellectus possibilis aus. Dieser ist erstens im Zustand der Möglichkeit, wenn die Beziehung dessen, was erkannt wird, zum Partikulären, in dem es nur potentiell vorhanden ist, d. h. also das Verhältnis des Universale zur species sensibilis in Betracht kommt. Insofern diese Potentialität in die Aktualität übergeführt wird, wird auch der Intellekt verändert und ist in dieser Hinsicht leidensfähig [2]). Der spekulative Intellekt befindet sich zweitens im Zustand der Potenz im Hinblick auf den möglichen Intellekt, in welchem das aktuell erkannte Universale sich findet. Und zwar ist dieses in ihm nur unter der Aktualität und der Form der Intelligibilität; letztere wiederum verdankt er dem Licht des intellectus agens, gleichwie die Farben ihr formales Sein, vermöge dessen sie den Gesichtssinn bewegen, vom körperlichen Lichte erhalten. Wenn sich nun unter dem Lichte der thätigen Vernunft das Universale mit der möglichen verbindet, vereinigt es sich nicht mit ihm, wie mit einem Organ, sondern in der Art, daß es ihm seine Bestimmung giebt (unitur ei sicut determinato). Der mögliche Intellekt und die Intelligibilien besitzen nämlich die gleiche Natur; Subjekt und Objekt sind beide intellektuell, jenes, insofern es möglicher Intellekt, dieses, insofern es intelligibel ist. Die Intellektualität des möglichen Intellektes jedoch ist verworren und unbestimmt. Bestimmt aber wird sie, wie die Potenz durch den Akt, wie das Unbestimmte durch das Bestimmte seine Vollendung erhält. Deshalb werden das Intelligibele und

[1]) S. de hom. q. 52. p. 243 b f.

[2]) Wenn hiernach der Intellekt als subjectum transmutationis erscheint, so steht dies indes nicht im Widerspruch mit De an. a. a. O. c. 17. p. 151 a f. wo Albert nachweist, daß der Intellekt zwar das Subjectum receptionis, sed non transmutationis ist. In obigem Zusammenhang ist nämlich nur die formale nicht aber die physikalische Veränderung gemeint.

der intellectus possibilis nicht in der Weise eins, wie dies zwischen Subjekt und Accidenz der Fall ist, da ja letzteres nicht die Vollendung seines Trägers bildet. Sie werden auch nicht in dem Sinne eins, wie Materie und Form eine Einheit darstellen; denn die Form vollendet die Materie hinsichtlich des Seins nur insofern, als sie eine einzelne und besondere (distincta et divisa) ist. Dem Universale aber ist ein nicht geschiedenes und gesondertes Sein eigentümlich, auch vollendet es nicht das Sein; es bildet vielmehr nur das Prinzip der Erkenntnis desjenigen, was ist, da man andernfalls sagen müßte, daß der Intellekt ein Stein würde, wenn er einen Stein erkennt, ein Esel, wenn er einen Esel erkennt [1]). Albert bemerkt, daß in dieser Auffassung Averroës [2]) mit ihm übereinstimme, und schließt auf Grund dieser Darlegung, daß dem spekulativen Intellekt von seiten seines Trägers, dem möglichen Intellekte, keine Veränderung und kein Leiden in realem Sinne zukomme [3]). Diese Erklärung unseres Peripatetikers, welche darauf hinausläuft, daß der intellectus possibilis leidenslos ist und zwar der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes nach, daß ihm aber sehr wohl Leidensfähigkeit als Potentialität verstanden zugeschrieben werden kann, finden wir bereits bei Themistius [4]).

Im Vorangegangenen haben wir gehört, daß der mögliche Intellekt in gewisser Hinsicht doch auch leidensfähig ist. Es sei

[1]) Vgl. S. 215. — [2]) Vgl. De an. III, 1. T. C. n. 2. 3. III, 2. n. 12.

[3]) De an. a. a. O. p. 145 a—b. Thomas spricht sich über die Leidensfähigkeit des intellectus possibilis in ähnlicher Weise wie Albert aus. S. th. I. q. 79. a. 2 C. unterscheidet er drei Bedeutungen von „pati". Es bezeichnet ihm dieser Terminus erstens ein Leiden in physikalischem oder physiologischem Sinne, zweitens im Sinne von Verlieren, Verlustiggehen, und drittens im Sinne des speziell aristotelischen Vollendetwerdens. In letzterem kommt nach ihm dem Intellekt allein nur Leidensfähigkeit zu (vgl. Comm. in Arist. De an. III. lect. 7: Si intelligere est simile ei quod est sentire, et partem intellectivam oportet esse impassibilem, passione propria accepta: sed oportet quod habeat aliquid simile passibilitati, quia oportet huiusmodi partem esse susceptivam speciei intelligibilis, et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem, sed non sit hoc in actu).

[4]) Vgl. De an. V. p. 94, 13: *δεῖ τοίνυν αὐτὸν ἀπαθῆ εἶναι τοῦ κυρίως λεγομένου πάθους καὶ μὴ ἔχειν οἰκείαν μὲν μορφήν, δεκτικὸν δὲ εἶναι παντὸς εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο.* Vgl. a. a. O. p. 97, 8 ff. Vgl. Bach. a. a. O. S. 63 f.

darauf hingewiesen, daß er insofern unserem Scholastiker mit der „leidenden Vernunft" (*νοῦς παθητικός*) des Aristoteles als identisch gilt, von der dieser sagt, daß sie vergänglich sei und daß ohne sie kein Denken stattfinde [1]). Daß Albert sich in der angegebenen Weise entscheidet, ersehen wir aus dem Kommentar selbst, den er zu dieser schwer verständlichen, dunkelen Bemerkung seines griechischen Lehrers giebt [2]). Solange die menschliche Seele mit dem Körper verbunden ist, kommt all unser Wissen, bemerkt er hier, nur auf Grund der Sinnesthätigkeit zustande. Der Intellekt bedient sich in diesem Fall der Wiedererinnerungs- und der sinnlichen Denkkraft. Insofern sich nun aber der intellectus possibilis zu ihnen hinwendet und von ihnen die partikulären Phantasmen erhält, ist er leidend und veränderlich. Da die Seele nach dem Tode ohne den Körper existiert und daher ihre sinnlichen Vermögen ihre Funktionen nicht mehr ausüben können, so geht auch der Intellekt der Möglichkeit, sich zu den Sinnen hinzuwenden, verlustig, und ist, mag er auch seiner Substanz nach unveränderlich und unvergänglich sein, doch in dieser Hinsicht sterblich [3]). Wir sehen somit, daß Albert den *intellectus passibilis* oder *passivus* nicht als ein Vermögen der sinnlichen Seele als solcher ansieht; er faßt ihn vielmehr als die Fähigkeit des intellectus possibilis auf, mit den sensitiven Potenzen in Beziehung zu treten. Sie soll ihm accidentell zukommen und ihm nach dem Tode verloren gehen, da er ihrer, wie wir bereits früher gehört haben [4]), dann nicht mehr

[1]) De an. III. 5. p. 430 a 24 f.

[2]) S. z. Folg. De an. l. III. t. 2. c. 19. p. 154 b f.

[3]) A. a. O. p. 154 b: Et ideo etiam, quando talis est in toto separatus intellectus, qui est conversio intellectus possibilis ad agentem, qui totum intelligere suum habet intra se ipsum, tunc non reminiscimus, quod reminiscentia sit per conversionem ad particularia, quae sunt in phantasmatibus et sit mediante cogitativa, quae est actus rationis conferentis de particularibus: et hoc non habet intellectus possibilis per conversionem ad agentem, sed potius per conversionem ad phantasmata et ex illa parte est vere passibilis intellectus et secundum hoc corruptibilis est, licet in se sit substantia perpetua. P. 154 b – 155 a: Intellectus, qui utitur reminiscentia et cogitatione, est passibilis et mutabilis; et quia passivus est, corruptibilis est, eo quod communicat corruptibili et corrumpitur, illo interius corrupto, cum sit in se substantia incorruptibilis.

[4]) S. S. 49.

bedarf. Albert schließt sich somit nicht der Ansicht des Averroës an, der den intellectus passibilis bald mit der vis imaginativa [1]), bald mit der vis cogitativa identifizierte [2]). Bemerkt sei, daß Thomas in seiner Erklärung des Wesens der leidenden Vernunft sich der Meinung seines Lehrers nicht anschloß, sondern sich vielmehr der Auffassung des „Kommentators" näherte. Auch er deutete den *νοῦς παθητικός* an den verschiedenen Stellen verschieden; er faßte den intellectus passibilis bald als vis cogitativa [3]), bald als phantasia auf [4]), an anderer Stelle wieder erscheint er ihm nicht als ein einzelnes Vermögen, sondern als ein Komplex von inneren Sinnesvermögen [5]); auch berichtet er uns schließlich, daß einige die leidende Vernunft für das sinnliche Begehrungsvermögen hielten [6]).

In dem historisch-kritischen Teile seiner Untersuchung in *De anima* hatte Albert betont, daß die früheren Philosophen insbesondere zwei Schwierigkeiten, welche die Lehre vom möglichen Intellekte enthält, nicht zu überwinden vermochten, und infolgedessen zu ihrer falschen Annahme über dessen Natur und Wesen gelangten. Der Intellekt soll nämlich getrennt sein, desgleichen auch das Universale von allem Individualisierenden; was aber getrennt ist, existiert für alle Menschen als dasselbe.

[1]) Z. B. De an. III, 1. T. C., n. 20. Aristoteles intendebat hic per intellectum passibilem virtutem imaginativam humanam. Nicht unwahrscheinlich ist, daß, wie Brentano (a. a. O. S. 15. Anm. 39) bemerkt, Averroës sich hier nur ungenau ausdrückt und „virtus imaginativa" in allgemeinerem Sinne eines (inneren) sinnlichen Vermögens versteht.

[2]) Z. B. a. a. O. n. 5: Intelligit Aristoteles per intellectum passibilem ipsam virtutem cogitativam. Weitere Belege bei Brentano a. a. O.

[3]) Z. B. S. c. gent. II, 60: Intellectum, quem Aristoteles vocat „passivum", qui est ipsa cogitativa. Vgl. a. a. O. 73. Eth VI, 1 k und 9 i.

[4]) Z. B. Metaph. VII, 10 c: „Phantasiam", quae quandoque intellectus vocatur secundum illud in III. De anima „intellectus passivus" corruptibilis est. Vgl. Periherm. I. 2 a. De an. III, 10 e.

[5]) S. th. I, II. 51. 3 c: Intellectus, quem Aristoteles vocat passivum, est ratio particularis, id est cogitativa cum memorativa et imaginativa. De an. III, 10 e: Passivus intellectus corruptibilis est, id est pars animae, quae non est sine passionibus.

[6]) S. th. I. 79. 2 ad. 2: Intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones.

Folgt daraus nicht zum mindesten hinsichtlich des spekulativen Verstandes, daß er bei allen derselbe ist, und daraus wieder, daß alle dasselbe erkennen, was doch der Erfahrung widerspricht? Ferner, wenn vorausgesetzt wird, daß der mögliche Intellekt der Potenz nach alles ist und daß der Urmaterie die gleiche Eigenschaft zukommt, ergiebt sich daraus nicht, daß der intellectus possibilis mit der materia prima identisch ist und letztere gleichfalls die in ihr enthaltenen Formen erkennt? Auf diese wichtigen Fragen geht Albert besonders ein; in den betreffenden Ausführungen sucht er den Nachweis dafür zu erbringen, daß die aristotelischen Bestimmungen über das Getrenntsein und die Potentialität des Intellektes richtig verstanden keineswegs zu derartigen Konsequenzen führen.

Denn, was den ersten Punkt anlangt, so ist, bemerkt unser Peripatetiker, die Vernunft an sich wohl getrennt; indessen darf man doch nicht übersehen, daß dieselbe Substanz, der sie inhäriert, noch Fähigkeiten besitzt, die ihrerseits wieder mit dem Körper in Verbindung stehen, nämlich die äußeren und inneren Sinnesvermögen, und daß insofern die Vernunft zu einem hoc aliquid, zu etwas Individuellem wird [1]). Albert weist hier eigens noch darauf hin, daß er in dieser Hinsicht anderer Meinung als Averroës sei, während er hingegen mit Avicenna, Algazel und mit Aristoteles übereinstimme. Letzterer nämlich bezeichnet den Intellekt, durch den die Seele erkenne und begreife, als einen Teil derselben [2]); die Seele selbst wieder wird von ihm als die Vollendung des organischen Körpers definiert, woraus sich ergiebt, daß sie nicht in allen Individuen dieselbe sein kann. Was die Einwände anlangt, welche Avempace und Abubaker gegen die Annahme eines individuellen intellectus possibilis vorbrachten [3]), so sind diese nicht stichhaltig. Sie hielten dieselbe, wie wir bereits erfahren haben, mit der Universalität der intelligibelen Spezies für unvereinbar. Indessen findet eine Partikularisierung des Universale, wie die beiden arabischen Lehrer befürchteten, gar nicht statt, auch

[1]) S. S. 201 f.
[2]) S. S. 219.
[3]) S. S. 201 f.

wenn ein individueller möglicher Intellekt als dessen Subjekt statuiert wird. Denn, wenn mein Intellekt individuell und getrennt von dem deinen ist, wird ihnen erwidert, so bildet er doch eben nicht, insofern er individuell ist, den Träger der Universalien. Von einer Individualisierung derselben kann gar keine Rede sein, gleichwie denn auch die Farben nicht durch das Licht, welches sie abstrahiert, sondern durch die Materie und deren Appendizien, durch Lage, Gestalt u. s. w., individualisiert werden [1]. Ebensowenig ergiebt sich, daß wir alle das nämliche Wissen haben müßten. Allerdings ist das Universale, insofern es durch die Seele keine Individualisierung erfährt, überall und immer in allen Geistern dasselbe. Aber das Wissen des einen stimmt darum noch nicht mit dem des anderen überein. Worüber der eine nachdenkt, denkt nicht zugleich auch der andere nach. Denn die Erkenntnis wird veranlaßt zunächst durch die Bewegung eines Phantasmas. Diese aber sind bei den einzelnen Menschen äußerst verschieden und mannigfaltig, indem ja der eine diese, der andere jene Erinnerungen und Erfahrungen besitzt. In der Art und Weise, in welcher Albert dies Bedenken beseitigt, zeigt er sich als Schüler des „Kommentators". Er ist sich der Ähnlichkeit seiner Lösung mit der des Averroës [2] auch bewußt; er bemerkt am Schlusse seiner Ausführung, daß er in dieser Erklärung mit ihm übereinstimme, wenngleich er sich in der Lehre von der Abstraktion des Begriffes von ihm etwas unterscheide [3].

Für die Auffassung, welche Theophrast und Avencebrol über die Beschaffenheit der möglichen Vernunft vertraten,

[1] Der Vergleich ist unzutreffend; denn das Licht bedingt nur das aktuelle Sein der Farben, nimmt sie aber nicht ihrem universellen Sein nach auf, was doch bezüglich des potentiellen Intellektes behauptet wird. In ähnlicher Weise entgegnet Albert bereits De an. l. III. t. 1. c. 6. p. 137 b f. S. S. 202 f.

[2] Wie wir gehört, lehrte Averroës auch die Einheit der möglichen Vernunft. Den Einwand, daß wir dann alle dasselbe erkennen, suchte er durch den Hinweis zu widerlegen, daß wir nur insofern erkennen, als der intellectus materialis durch die Phantasmen mit uns in Beziehung tritt. Die Phantasmen aber sind bei den einzelnen Menschen verschieden und nicht in derselben Weise disponiert. S. Brentano, a. a. O. S. 19.

[3] De an. l. III. t. 2. c. 13. p. 146 a—b. — Über den Unterschied ihrer Lehre von der Abstraktion des Universale vgl. S. 206 f.

war, wie unser Scholastiker uns belehrte, die zweite jener beiden Schwierigkeiten verhängnisvoll gewesen. Wenn der intellectus possibilis sowohl, als auch die materia prima der Möglichkeit nach alles sein sollen, wie ist da noch eine Unterscheidung möglich? Der unmittelbare Schüler des Aristoteles fand keinen Ausweg; er leugnete infolgedessen, wie wir wissen, die Receptivität des Intellektes [1]). Der jüdische Peripatetiker aber verstand sich thatsächlich zur Identifizierung des möglichen Intellektes mit der Urmaterie [2]). Beiden Auffassungen trat Albert entgegen. Daß der intellectus possibilis der Potenz nach alles ist, an dieser Bestimmung des Aristoteles kann seiner Ansicht nach nicht gerüttelt werden. Sie wird von ihm in vollem Umfange aufrecht erhalten. Gleichwohl ist aber die mögliche Vernunft und die erste Materie noch keineswegs als identisch anzusehen. Beide haben allerdings die Fähigkeit, alles zu werden, belehrt er seine Gegner, insofern sie alle Formen aufzunehmen vermögen. Indessen ist es nicht notwendig, ihre Natur deshalb für völlig identisch zu erklären, da sich eine vierfache Verschiedenheit hinsichtlich des Seins der Formen im Intellekte und ihrem Sein in der materia prima nachweisen läßt.

Die intelligibelen Formen sind erstens im intellectus possibilis als in einem mehr Formalen und durch sie selbst Bestimmten. In der materia prima haben sie dagegen ein mehr materielles Sein und ihre Subsistenz.

In Hinsicht auf den Intellekt sind zweitens die Formen universell und einfach, in Beziehung zur Materie ihrem partikulären Sein nach getrennt und den Bedingungen von Raum und Zeit unterworfen. Daher erkennt sie auch die materia prima nicht, wohl aber der Intellekt. Diese Unterscheidung macht, betont Albert, auch Averroës [3]).

[1]) Vgl. S. 200. — [2]) Vgl. S. 212 ff.

[3]) Cf. De an. III, 5. T. C. n. 5: Et cum ista est definitio intellectus materialis, manifestum est, quod differt apud ipsum a prima materia in hoc, quod iste est in potentia omnes intentiones formarum universalium materialium; prima autem materia est in potentia omnes istae formae sensibiles, non cognoscens neque comprehendens. Et causa, propter quam ista natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est, quia prima materia recipit formas diversas, scilicet indivi-

Drittens ist zu bemerken, daß die Materie ihrer Potenz nach nicht zu einem Seienden intellektueller Natur bestimmt ist, insofern sie materia prima ist, wohl aber die Potenz des intellectus possibilis. Daher strahlt auch nicht die Natur der Materie mit ihrem Lichte aus über die Formen, die in ihr sind, wohl aber der Intellekt, wie auch Avencebrol gelehrt hat[1]).

Man hat viertens zu beachten, daß im intellectus possibilis die Formen nicht individualisiert sind, da sie sich nicht gänzlich mit ihm als mit ihrem Subjekte, ihrer Materie verbinden; daher erhebt er sich in seiner Thätigkeit frei über sie. Die Materie nimmt die Formen dagegen als ihr Träger auf, wird durch sie geteilt und bildet alsdann das Werkzeug ihrer Thätigkeit. Daraus geht nach Albert hervor, daß von der passiven Potenz des intellectus possibilis und der materia prima nur in äquivoker Beziehung die Rede sein kann und somit das Fundament, auf dem Avencebrol seine ganze Lehre aufgebaut hat, zerstört ist[2]).

Was das Objekt des Intellektes anlangt, so sind wir durch die bisherigen Erörterungen bereits zur Genüge dahin orientiert, daß dies nach der Lehre unseres Peripatetikers die allgemeinen Formen der Dinge bilden. Sie sind, wie wir wissen, im intellectus possibilis der Möglichkeit nach vorhanden und werden durch die Thätigkeit des intellectus agens auf die Anregung der Wahrnehmung und Erfahrung hin aktualisiert d. h. bewußt. Es erübrigt sich in dieser Hinsicht nur noch zu bemerken, daß Albert auch auf die Frage eingeht, ob der Intellekt sein eigenes Objekt werden, ob er sich selbst erkennen

---

duales et istas; iste autem recipit formas universales. Et ex hoc apparet quod ista natura non est aliquod hoc neque corpus neque virtus in corpore, quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sint diversa et ista. Et si ita esset, tunc formae existentes in ipsa, essent intellectae in potentia; et sic non distingueret naturam formarum secundum quod sunt formae; sicut est dispositio in formis individualibus sive spiritualibus sive corporalibus.

[1]) Wie Albert berichtet, erhält die Urmaterie erst dadurch die Fähigkeit, die intelligibelen Formen aufzunehmen und zu erkennen, daß sie durch die Form der Intelligenz bestimmt und somit intellectus possibilis wird. Vgl. S 213.

[2]) De an. a. a. O. p. 146 b.

kann, ob er zugleich das **Selbstbewußtsein** repräsentiert. Dort, wo Albert als Peripatetiker den Punkt behandelt, wiederholt er eigentlich nur das, was Aristoteles bereits in *De anima* über den Gegenstand gesagt [1]), insofern er die kurzen, aphoristischen Bemerkungen, durch welche dieser seine Ansicht nur eben mehr andeutet als darlegt, seinerseits des näheren ausführt. Er erläutert in dieser Weise, inwiefern der Intellekt sich selbst erkennt. Alles, was erkannt wird, wird vermittelst eines Vorstellungsbildes (intentio) erkannt, das von ihm abstrahiert ist. Dies vorausgesetzt muß sich auch der Intellekt auf dem Wege einer derartigen Abstraktion erkennen. Nun aber wird das Abstrahierte nicht in demjenigen, von dem es abstrahiert ist, sondern in einem anderen aufgenommen. Folglich bedürfte der intellectus possibilis, würde er so zur Erkenntnis seiner selbst gelangen, eines anderen Intellektes, der das ihm eigentümliche Vorstellungsbild aufnimmt. Daraus aber ergäbe sich ein regressus in infinitum. Will man diesen vermeiden und dann etwa annehmen, daß die Vernunft sich und das übrige nicht auf dem Wege der Abstraktion erkennt, so müßte auch dem anderen spekulative Vernunft innewohnen. Da beides unzutreffend ist, so folgt, daß der Intellekt sich in einer Hinsicht, wie die sonstigen Objekte erkennt, und in anderer wieder, daß er sich nicht wie diese erkennt. Er erfaßt sich wie das übrige, insofern er sich selbst gleichfalls durch ein Vorstellungsbild erkennen muß. Und er erkennt sich andererseits wieder nicht so, wie die anderen Objekte, da die Vorstellung, mit Hülfe deren er sich erkennt, er, der Intellekt, selbst ist, während er aber nicht zugleich auch die Vorstellung bildet, durch welche die anderen Dinge erkannt werden; denn sonst wäre er ein Stein u. s. w. Insofern der Intellekt sich selbst erkennt, bedarf es keiner weiteren Abstraktion, da er selbst abstrakt (separatus) ist; wohl aber ist dies in den übrigen Fällen notwendig [2]). — Hingewiesen sei an dieser Stelle, daß unser Philosoph da, wo er speziell die Anschauungen der theologischen Autoritäten vertritt, über das Selbstbewußtsein noch des näheren im Sinne Augustins han-

[1]) Vgl. De an. III, 4. p. 429 a 26 ff.
[2]) De an. l. III. t. 2. c. 18. p. 154 a—b.

delt. Auf die betreffenden Ausführungen haben wir demgemäß im dritten Abschnitt unserer Schrift einzugehen.

Unsere Untersuchung über das Wesen des Intellektes bei Albert schließen wir mit dem Hinweis, daß Thomas seine Auffassung in allen wesentlichen Punkten übernahm [1]) und sie in der Dominikanerschule die herrschende geblieben ist. Nicht Thomas ist es also gewesen, der die Lehre vom thätigen und möglichen Intellekt festgestellt und begründet hat, wie sie für die Thomistenschule maßgebend geblieben ist [2]), sondern Albert. Wir heben dies deshalb besonders hervor, weil, wie in mancher anderer Hinsicht, so auch hier das Lob, das dem Schüler gespendet wird, dem Lehrer gebührt. So rühmt Brentano mit begeisterten Worten die Ansicht, welche der Aquinate über den Intellekt vertreten [3]). Er hält sie ohne weiteres für dessen eigene Leistung; der Name „Albert“ wird überhaupt nicht erwähnt.

Intellekt und Sinn.

Nachdem wir bisher das Wesen der beiden intellektuellen Kräfte an sich, ihre Thätigkeiten und ihr gegenseitiges Verhältnis bei Albert erörtert haben, haben wir ferner klarzustellen, in welcher Weise er Intellekt und Sinn von einander scheidet, wie er die Eigenart der intellektuellen Erkenntnis im Unterschied von der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt und in welcher Form er sich ihr gegenseitiges Zusammenwirken denkt.

Wie Aristoteles, so will auch unser Peripatetiker im allgemeinen festgehalten wissen, daß der Intellekt sich zum Intelligibelen, wie der Sinn zum Sinnfälligen verhält, insofern beide die ihnen adäquaten Objekte aufnehmen, durch sie „leiden“ d. h. bestimmt und vollendet werden. Indessen giebt er seinem Lehrer auch darin Recht, daß die Aufnahme der betreffenden Spezies beim Intellekt insoweit eine andere als beim Sinn ist, als hier die organische Natur des letzteren in Betracht kommt. Die sinnliche Species verbindet sich nämlich mit dem Sinnes-

[1]) Vgl. Thomas, S. th. I. q. 79. a. 3—5. S. c. gent. II. c. 76—78.

[2]) Vgl. v. Hertling, Albertus. S. 123.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 226. 228 f.

organ in der Weise, wie sich das Accidens mit seinem Träger vereint [1]); die species intelligibilis aber wird vom intellectus possibilis nicht derartig aufgenommen, wie wir bereits gehört haben [2]). Ferner ist die Affizierbarkeit zwischen Vernunft und Sinn deshalb keine völlig analoge, weil wir nicht imstande sind, das in zu hohem oder zu niedrigem Grade Wahrnehmbare mit den Sinnen zu erfassen, wie man z. B. nicht in allzu helles Weiß sehen oder nach einem sehr lauten Schall ein leises Geräusch zu hören vermag, während gerade das Umgekehrte aber hinsichtlich des Intellektes der Fall ist. Nach der Erkenntnis des in hohem Grade Intelligibelen, wie der göttlichen Wahrheiten und der Beweisprinzipien (principia demonstrationum), erkennt er nämlich das auf niederer Stufe der Intelligibilität Stehende um so vorzüglicher, insofern jenes gerade das Prinzip für dieses ist. Wäre der Intellekt organischer Natur, so würde ihm diese Art der Erkenntnis ebenso wie den Sinnen unmöglich sein [3]).

Was die Ausführungen Alberts über die Art und Weise ihres gegenseitigen Zusammenwirkens und ihre beiderseitigen Beziehungen anlangt, so erhebt er sich auch in diesem Punkte nicht wesentlich über das, was schon Aristoteles hierüber bemerkt hat. Bei der sinnlichen Wahrnehmung wurde, wie wir wissen, außer jenen Kräften, welche die ihrer Objektssphäre angehörigen Gegenstände erfassen, noch ein Vermögen angenommen, das diese untereinander vergleicht und beurteilt, nämlich der sensus communis. Welche Kraft aber wird es sein, fragt sich hier unser Scholastiker, die das intelligibele Objekt mit dem sinnfälligen vergleicht?

Entweder erkennt die Seele das Universale und das Partikuläre durch zwei verschiedene Kräfte oder durch ebendieselbe Fähigkeit, die sich aber nach beiden Seiten hin verschieden verhält. Ohne Zweifel unterscheidet die Seele das sinnfällige und das intellektuell erkennbare Objekt an sich allerdings durch

---

[1]) De an. a. a. O. c. 12. p. 145 b.

[2]) S. S. 223 ff.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 15. p. 148 b. Nach Arist. De an. III, 4. p. 429 a 29 ff.

verschiedene Vermögen, das eine durch die Sinne, das andere durch den Intellekt; in ihrer beurteilenden Thätigkeit dagegen durch ein und dieselbe Kraft, die sich indessen verschieden verhält. Daß es nur ein und dieselbe Fähigkeit sein kann, die das Intelligibele selbst untereinander, sowie auch dieses und das Sinnfällige vergleicht und beurteilt, erhellt aus den nämlichen Gründen, bemerkt Albert kurz, aus denen sich die Annahme des Gemeinsinns als eines ersten sensitiv Thätigen ergab [1]). In diesem Falle ist es der Intellekt, der, insofern es sich um intelligibele und sensibele Objekte handelt, jedoch von dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen unterstützt wird. Wenn nämlich der Intellekt z. B. den Begriff „Fleisch" erfaßt, so bedarf er bei dieser Erkenntnis der Sinne, insofern man beim Begriff „Fleisch" zugleich auch an dessen sinnfällige Materie denkt, da die Form eben nur in dieser Materie ist und außerhalb dieser von Fleisch nur in äquivokem Sinne gesprochen werden kann. Es findet somit beim Intellekte eine Reflexion statt: die vernünftige Seele geht gleichsam aus sich heraus, breitet sich nach dem sinnlichen Wahrnehmungs- oder Vorstellungsvermögen hin und kehrt alsdann bereichert zu sich selbst zurück [2]).

Die sinnliche Wahrnehmung erweist sich nach Albert, wie wir gelegentlich schon erfahren haben, noch in anderer Hinsicht als Helferin und Vermittlerin der vernünftigen Erkenntnis. Wenn der intellectus possibilis aus dem Zustand der Potentialität in den der Aktualität übergeht, dann gebraucht er die Unterstützung der Sinne, der imaginatio und phantasia, sowie die der reminiscentia. Aus der Wahrnehmung der Sinne schöpft er die Erfahrung, aus den Erfahrungen die Erinnerung und aus diesen das Allgemeine [3]). Die abstrahierende Thätigkeit, welche der Intellekt dabei ausübt, muß den Arten der sinnlichen Wahrnehmung gemäß eine dreifach verschiedene sein. Er muß die Form von der Materie, von deren Appendizien, d. h. Quantität, Figur, Lage und den sinnlichen Qualitäten, sowie den sie be-

---

[1]) S. S. 137 f.

[2]) De an. a. a. O. c. 16. p. 149 f. Vgl. Arist. De an. III, 4. p. 429 b 11 ff.

[3]) De an. a. a. O. c. 19. p. 154 b.

gleitenden Vorstellungsinhalten entkleiden, um sie universell zu machen [1]).

Die Vollendung des Intellektes.

Wie das Sonnenlicht sich zu den Farben verhält, insofern diese nur unter der Aktualität des Lichtes abstrahiert werden, so werden nach Albert auch die von den Sinnen her erhaltenen Formen nur durch das Licht des thätigen Intellektes aufgenommen. Der mögliche Intellekt empfängt infolge der Abstraktion mehr den Vorstellungsinhalt der Form (intentio formae) als die Form selbst; denn er erfaßt sie weder ihrem individuellen Sein, noch ihrem Träger nach. Er ist der Ort der Formen, insofern er sie umfaßt, und durch das Licht des thätigen Intellektes, das ihn selbst durchdringt und vollendet, deren Spezies. Erkennendes und Erkanntes werden aktualisiert, die Aktualität des Intelligibelen ist identisch mit der des Intellektes. Indem jeder der beiden Faktoren, Subjekt und Objekt, der Aktualität nach mit dem anderen Faktor eins wird, kann man nicht sagen, daß sie sich wie Form und Materie zu einander verhalten [2]). Die Formen des Intelligibelen aufnehmend, wird die Seele somit gewissermaßen alles [3]).

Hat aber der Intellekt durch den der Seele von Natur aus innewohnenden Habitus der ersten Denkprinzipien, der sie zu ihren einzelnen erkennenden Thätigkeiten informiert, Wissen erworben, so heißt er der erworbene Intellekt (*intellectus adeptus*) [4]).

In einem anderen Zusammenhang schildert Albert dessen Wesen in mehr neuplatonischer Weise und etwas anderer Wendung folgendermaßen: „Weil der intellectus speculativus in allem, was erkannt wird, seine Bethätigung findet, so erkennt

[1]) S. de hom. q. 57. a. 2. p. 279 b f.

[2]) De unit. int. c. 6. p. 233 a—b. Vgl. De an. a. a. O. c. 15. p. 148. S. de hom. q. 45. a. 4. p. 268 b. Vgl. S. 225.

[3]) S. de hom. a. a. O. a. 2. p. 266 b. De an. c. 12. p. 168. Die Seele wird es nur „gewissermaßen“ (quodammodo), weil sie nicht alles wird dem materiellen, sondern bloß dem intentionellen Sein nach. Vgl. Arist. a. a. O. III, 5. p. 430 a 14 f.

[4]) [illegible] a. O. c. 19. p. 154 b. Vgl. t. 3. c. 11. p. 166 b. 167 a. S. th. [illegible] m. 2. p. 448 a f.

er in allem Erkannten sich selbst, und wie groß seine Fähigkeit und wie groß seine Schönheit ist und erwirbt sich (adipiscitur) so selbst; dies ist der intellectus adeptus" [1]). Albert erwähnt, daß er von den Peripatetikern auch als *intellectus divinus* bezeichnet wird. Wenn der Mensch nämlich den erworbenen Intellekt besitzt, so vermag er die Thätigkeit auszuüben, welche ihm seinem Wesen nach zukommt; das Abstrakte durch sich selbst betrachten und erkennen, bildet aber auch die Beschäftigung der Gottheit [2]). Insofern der intellectus adeptus im einfachen Intellekt wurzelt, ist auch er ewig und unsterblich [3]). Wenn er der Seele eigen ist, so bedarf sie nicht mehr erst der Unterstützung der Sinne. Der intellectus adeptus wendet sich dann nur zum thätigen hin und zu sich selbst. Albert erläutert diesen Gedanken an dem Beispiel des Avicenna [4]). Wie nämlich jemand, wenn er in seine Vaterstadt angekommen, des Wagens nicht mehr bedarf, der ihn dorthin geführt, so kann auch der Intellekt, wenn er sich selbst erlangt hat, der Hülfe der sinnlichen Fähigkeiten entbehren. Auf den intellectus adeptus gründet sich nach Albert somit die Fähigkeit der Seele, auch dann, wenn die Unterstützung durch die Sinnesthätigkeit fortfällt, nach dem Tode noch, zu erkennen. Sie ist dann in ihrer himmlischen Heimat angelangt, bedarf nicht mehr des Vehikels der Sinne, sondern schöpft aus dem Schatz des erworbenen Intellektes [5]).

Intellectus speculativus und intellectus practicus.

Aus den Ausführungen Alberts ergiebt es sich, daß er unter dem intellectus speculativus zwei verschiedene Fähigkeiten

---

[1]) De unit. a. a. O. p. 233 b.

[2]) De an l. III. t. 3. c. 11. p. 166 b f. De apprehens. V. n. 8. p. 21 a.

[3]) Vgl. S. 43 f.

[4]) L. VI. natur. V, 3. fol. 42r b (der Text ist zuletzt verderbt); Cum autem perficitur anima et roboratur sola et operatur actiones suas absolute. Virtutes autem sensibile et imaginative et ceterae virtutes corporales retrahunt eam a sua actione. Verbi gratia sicut homo, qui aliquando indiget iumento et eius apparatu, quo perveniat eo quo proponit, quo cum accesserit, sed si ex illis causis acciderit non pervenire.

[5]) De an. a. a. O. c. 19. p. 154 b f. Vgl. S. de hom. q 54 a. 4. p. 262 b; a. 5. p. 263 b f.

versteht, die sich indessen nicht wesentlich unterscheiden, insofern die eine die Art der anderen ist. Mit Ausnahme derjenigen Stellen, wo er streng systematisch die Formen des Intellektes aufzählt, versteht er durchgängig unter dem intellectus speculativus den durch den intellectus agens aktualisierten intellectus possibilis schlechthin. Von dem möglichen Intellekt unterscheidet dieser sich nicht hinsichtlich seines Trägers, sondern nur hinsichtlich der Potenz und der Thätigkeit. Der *intellectus possibilis* ist der *intellectus in potentia*, der *intellectus speculativus* der *intellectus in actu*. Aus diesem Grunde nennen die Philosophen, wie Albert bemerkt, den spekulativen Intellekt mehr einen Grad des (möglichen) Intellektes als einen anderen Intellekt[1].

In der Bedeutung, die wir soeben des näheren entwickelt haben, d. h. als den geformten möglichen Intellekt haben wir den spekulativen bereits im Vorangegangenen kennen gelernt. Dort indessen, wo Albert den intellectus in actu in seinen verschiedenen Thätigkeitsrichtungen darstellt, und diese als eine spekulative und praktische unterschieden werden, wird der Begriff des intellectus speculativus ein engerer. Es stehen sich alsdann *intellectus speculativus* und *intellectus practicus* gegenüber, und bilden beide, wie Albert in einer ihrem Gesamtcharakter nach neuplatonischen Schrift zeigt[2], die Unterarten des *intellectus formalis*. Und zwar heißt, belehrt er uns im Anschluß an Aristoteles[3], der aktualisierte intellectus possibilis in seiner spekulativen d. h. theoretischen, auf die Unterscheidung von wahr und falsch gerichteten Thätigkeit „intellectus speculativus“[4]. Insofern die Bethätigung des aktualisierten intellectus possibilis eine mehr praktische wird, d. h. auf einen bestimmten Zweck sich bezieht, von der Erkenntnis des Wahren sich auf die des Guten hin ausdehnt und so auf etwas, was durch eine Handlung zu verwirklichen ist, sich erstreckt und insofern wieder

[1]) S. de hom. q. 55. a. 1. p. 265 a.

[2]) De int. et int. l. I. t. 3. c. 3. p. 251 b: Tertius autem est, qui est formalis intellectus, quando scilicet sciti vel operandi per lucem intellectus est apud animam et hoc dividitur in practicum et speculativum.

[3]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 586. 649.

[4]) S. de hom. q. 55. a. 1. p. 265 a

einen Akt des Strebevermögens bedingt, wird er als intellectus practicus bezeichnet [1]).

Was das Objekt der speziell auf das Erkennen und Betrachten hinzielenden spekulativen Vernunftthätigkeit anlangt, so ist dies nach unserem Aristoteliker zwiefacher Natur. Einen Teil unserer Erkenntnisse gewinnen wir nämlich auf diskursivem Wege, entweder auf Grund eigenen Forschens oder durch Belehrung seitens anderer; hierbei handelt es sich um ein Erkennen, das durch die Sinnesthätigkeit vermittelt wird und folglich erst eine Abstraktion voraussetzt. Anderes aber erfassen wir intuitiv, nämlich die obersten Prinzipien des Beweises (*dignitates* oder *prima principia demonstrationum*), welche durch sich klar und gewiß sind [2]). Ihre Erkenntnis geht jeder anderen voraus und bietet erst die Möglichkeit für weiteres Wissen. Gott hat diese obersten Grundsätze in die intellektuelle Seele gleichsam als Same für alle sonstige Erkenntnis gelegt; denn sie stellen das Instrument dar, mit Hilfe dessen die Vernunft zu dieser gelangen kann. Träger der obersten und allgemeinsten Prinzipien des Erkennens ist der mögliche Intellekt; erkannt und bestimmt werden sie durch das Licht des thätigen Intellektes [3]). Ihr Besitz wird nicht erst durch die sinnliche Erfahrung vermittelt; das Wissen derselben entsteht in der Seele „von Natur aus“, d. h. infolge ihres eigentümlichen Inhaltes von selbst [4]); oder, wie Albert auch sagt, die obersten Prinzipien des Wissens praeexistieren gleichsam in der Seele [5]). In der neuplatonisch gefärbten Abhandlung *De unitate intellectus* hören wir, daß dem intellectus possibilis der *intellectus principiorum* aus jenem Lichte, in dem alle Prinzipien eins und schlechthin sind d. h. aus dem der (göttlichen) Intelligenz her zukommt und nicht von Natur aus eigen ist [6]). „Natur“ wird hier jedoch in engerem Sinne als die sinnlich-organische Be-

---

[1]) A. a. O. q. 61. a. 4. p. 295 b. Eth. l. VI. t. 1. c. 5. 6. p. 226 b f.

[2]) De an. l. III. t. 3. c. 11. p. 166 b.

[3]) De apprehens. pars V. n. 10. 11. p. 21 b. Vgl. Anal. post. t. 5. c. 2. p. 658 a f.

[4]) De an. a. a. O.

[5]) S. th. II. t. 15. q. 93. m. 2. p. 448 a.

[6]) C. 4. p. 233 a (s. S. 240. Anm. 2).

schaffenheit verstanden, so daß ein Widerspruch gegenüber der vorhin erwähnten Erklärung nicht vorliegt. Während Albert, wie Aristoteles[1]), von einem empirischen Ursprung der Prinzipien nichts wissen will, so verkennt er doch nicht die Bedeutung, welche dem sprachlichen Ausdruck für ihr Bewußtwerden und Erfassen durch den menschlichen Geist zukommt. Die Axiome werden, wenn sie sprachlich zum Ausdruck gebracht, voller und genauer erkannt und so veranlaßt die Kenntnis der Termini accidentell die Kenntnis der Prinzipien[2]). Diese Bemerkung zeigt, daß unserem mittelalterlichen Denker die Beziehungen zwischen Sprechen und Denken nicht gänzlich entgangen sind.

Aber nicht nur der spekulative, sondern auch der auf das Thun und Handeln sich beziehende praktische Intellekt geht nach Albert bei seiner Thätigkeit von gewissen Prinzipien aus. Doch bevor wir auf letztere eingehen, sei die Auffassung, welche unser Scholastiker über das Wesen der praktischen Vernunft selbst vertritt, vorher wiedergegeben.

In schwer verständlicher Auseinandersetzung entwickelt er uns in der *Summa de homine*[3]) seine Ansicht über den *intellectus practicus*; und zwar lehnt er sich hierbei unmittelbar an die Bestimmungen an, welche Avicenna im *Liber sextus naturalium*

[1]) Über die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis der höchsten Prinzipien bei Aristoteles vgl. Kampe, a. a. O. S. 155. Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 190 ff. 234 ff. 650. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 55; desgl. Aristoteles. Stuttgart. 1899. S. 79 f.

[2]) De apprehens. a. a. O. n. 10. p. 21 b: Verum quia dicta principis terminis significantur, ex terminorum cognitione plenius et distinctius cognoscuntur et determinantur, ut sic per accidens terminorum notitia notitiam facit principiorum; et secundum hunc modum ex determinatione specierum speculativarum, quae oriuntur ex experimentis et memoriis moventibus possibilem, determinantur. Vgl. De int et int. t. 3. c. 3. p. 261 b: Et ille (intellectus) quidem, qui compositus vocatur, dividitur in intellectum, qui vocatur principiorum, qui secundum aliquid innatus est nobis eo quod principia non ab alio principio accipimus, sed per scientiam terminorum, qui mox innascuntur nobis. De unit. int. c. 6. p. 233 a: Si autem informatur intellectus possibilis apud se habens intellectum principiorum ex lumine illo, quo omnia quidem principia unum sunt et simpliciter, secundum quod pendent ex uno lumine intellectus, divisionem tamen habet et compositionem et intellectionem, secundum quod lumen id determinatur et diffinitur ad terminos dignitatum.

[3]) Q. 61, a. 1. p. 292 b f. In kürzerer Form erwähnt Albert die Lehre Avicennas über den praktischen Intellekt Eth. l. VI. t. 1. c. 5. p. 227 b f.

giebt. Als zutreffend lobt er zunächst die Definition, welche er bei dem arabischen Lehrer findet[1]): „Der praktische Intellekt ist eine thätige Kraft, welche das Prinzip darstellt, das den Körper des Menschen zu den einzelnen Handlungen treibt; diese gehören dem eigenen Nachdenken an, insofern es mit seinen eigenen Absichten, die ihm willkürlich an die Hand gegeben werden, übereinstimmt und Beziehung hat auf das sinnlich begehrende, vorstellende und schätzende Vermögen und auf sich selbst". Der praktische Intellekt wird somit, wie Albert im Sinne des arabischen Lehrers weiter ausführt[2]), in Hinsicht auf die von ihm selbst veranlaßten Werke bestimmt. Da jedes derselben beim Menschen mit Hilfe des Körpers erfolgt, so heißt es, daß der intellectus practicus den Körper bewegt. Das Prinzip dieser bewegenden Thätigkeit aber bildet, wie Averroës[3]) sagt, das dem praktischen Intellekt innewohnende Wissen (scientia); denn dieses ist die Veranlassung für das Auszuführende (dispositio operabilium). Die einzelnen Thätigkeiten veranlaßt das eigene Denken (cogitatio propria). Diese cogitatio ist aber gleichsam eine coagitatio, ein Mithandeln[4]), und stellt die Überlegung der praktischen Vernunft über das Ausführbare dar, für welches die Gründe in Gesichtspunkten liegen, die willkürlich d. h. dem Willen gemäß gebildet sind, weil das menschliche Thun freiwillig ist. Durch dieses Zusammenbringen des Ausführbaren erwächst dem praktischen Intellekt die Aufgabe, die

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 292 a. 293 a: Intellectus practicus est vis activa, quae est principium movens corpus hominis ad actiones singulas, quae sunt propriae cogitationis, secundum quod intentionibus convenit, quae ad placitum praeparantur ei (bei Avicenna a. a. O. I, 5. fol. 8r a heißt es convenit ad placitum, quae appropriantur ei). Et habet respectum in comparatione virtutis vitalis imaginabilis et aestimabilis et respectum in comparatione ipsius ad se. Die schwer verständlichen Worte „et habet respectum in comparatione virtutis vitalis imaginabilis et aestimabilis" erfahren im folgenden ihre Erklärung: Sie beziehen sich auf die Hervorbringung äußerer Werke, für welche der intellectus practicus nur durch die Vermittlung der phantasia etc. die Bestimmung geben kann; „respectum in comparatione ipsius ad se" bezieht sich dagegen auf das immanente sittliche Thun.

[2]) S. zu obiger Entwicklung Avic. a. a. O. fol. 8r a—b.

[3]) A. a. O. l. III. c. 2. n. 49: Intellectus, quando comprehendit aliquid desiderabit per scientiam et movebit per desiderium.

[4]) Dieselbe Erklärung finden wir auch Anal. poster. a. a. O. p. 658 a.

Prinzipien zu ordnen und zusammenzustellen, aus denen das Werk hervorgeht. Diese Prinzipien liegen nun entweder 1) in dem Thun selbst oder aber 2) in den Vernunftgründen, welche jenes bestimmen. Im ersten Falle (1) handelt es sich a) entweder um ein immanentes Handeln, ein durch die Gewohnheit geleitetes sittliches Thun (opus pertinens ad consuetudinem in moribus humanis). Hier geht das Werk aus der praktischen Vernunft hervor, insofern durch sie die Teile des Strebevermögens, der zornmütige und begehrliche, geregelt sind, wie z. B. die Werke der Keuschheit und Tapferkeit. Oder aber es vollzieht sich b) in einem äußeren Thun, ist also ein Werk in der Außenwelt (opus pertinens ad naturam), wie bei den mechanischen Künsten. Hier geht es aus der praktischen Vernunft vermittelst der phantasia und aestimatio hervor, von denen erstere die Gestalt des Kunstwerkes, letztere seinen Nutzen bestimmt. Im zweiten oben erwähnten Hauptfall (2) liegt der Ausgangspunkt in den Prinzipien, von denen der Intellekt beim Werke geleitet wird. Es sind dies an sich selbst sichere, auf das Handeln bezügliche Sätze, nämlich die obersten Gebote des moralischen Handelns (principia, quibus regitur intellectus in opere, quae sunt accepta ut per se nota in operationibus), wie z. B. daß es schimpflich ist, zu lügen, daß man jedem das Seine geben muß; hier hat es der praktische Intellekt in seiner Überlegung mit sich selbst zu thun. Deshalb sagt Avicenna, daß bei der ersten Überlegung (1 a) im Intellekt die Affekte entstehen, bei der zweiten (1 b) die mechanischen Künste von ihm ausgehen und bei der dritten (2) die Prinzipien des Handelns, welches die Grundsätze (dignitates) sind.

Wie wir gehört haben, statuiert unser Scholastiker in Berufung auf den arabischen Philosophen besondere auf das moralische Handeln bezügliche Gesetze, durch welche die praktische Vernunft bei ihrer Bethätigung normiert sein soll. Es fragt sich nun, wie Albert des näheren über den Ursprung dieser obersten Grundsätze und ihr Verhältnis zu den Prinzipien der spekulativen Vernunft denkt, ob sie der praktischen Vernunft selbst ursprünglich eigentümlich sein sollen oder aber, ob die theoretische Vernunft sowohl die theoretischen wie auch die

praktischen Prinzipien erfaßt und diese die praktische Vernunft somit erst durch die Vermittlung der theoretischen erhält. Auf Grund dessen, was wir soeben ausgeführt haben, dürften wir zur Annahme berechtigt sein, daß er einen Dualismus der der Vernunft von Natur aus zukommenden Prinzipien annimmt, nämlich oberste theoretische und oberste praktische Sätze unterscheidet und jene der theoretischen, diese aber der praktischen Vernunft als ursprünglichen, nicht empirischen Inhalt zu eigen sein läßt.

Aber sollten wir hier nicht doch vielleicht Albert mißverstehen, da er in seinem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* erklärt: „Die Vernunft, sei sie nun spekulative oder praktische Vernunft, geht in beiden Fällen auf das Letzte. Sie bezieht sich nämlich in unmittelbarem Erfassen auf die höchsten Prinzipien, mögen sie Axiome oder Begriffe, d. h. Wesensbestimmungen sein, mag es sich um theoretische oder praktische Prinzipien handeln. Der Intellekt bezieht sich aber auch auf das letzte Einzelne, in dem die Thätigkeit sich vollendet. Und dieser Intellekt ist der praktische; er ist nämlich handelnd und bedarf deshalb der Kenntnis des Einzelnen. Der spekulative Intellekt jedoch richtet sich auf die ersten unveränderlichen und notwendigen Begriffe. Der praktische aber bezieht sich auf das letzte Einzelne und Nichtnotwendige und auf die zweite Praemisse mehr als auf die erste“ [1]).

Zum Verständnis dieser Stelle sei zunächst mitgeteilt, daß hier der innere Vorgang, der eine Willensentscheidung zum Ergebnis

[1]) Eth. l. VI. t. 3. c. 5. p. 255 b: Intellectus enim, sive sit speculativus sive practicus, in utramque partem extremorum est. Est enim primorum principiorum, sive sint axiomata, sive termini, hoc est diffinitiones, immediata applicatione acceptivus, sive illa principia sint contemplativa sive operationis . . . Intellectus etiam extremorum singularium, in quibus est operatio, et hic est intellectus practicus: hic enim activus est et ideo singularium oportet habere cognitionem . . . Speculativus quidem intellectus, qui secundum demonstrationes est, terminorum primorum, immobilium et necessariorum; practicus autem est extremi singularis et contingentis et est magis alterius propositionis quam primae Albert bezieht sich hier auf Arist. Eth. Nic. VI, 12. p. 1143 a 35: *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως.*

hat, im Anschluß an Aristoteles[1]) als ein Schlußverfahren aufgefaßt wird. Der Obersatz soll eine allgemeine Regel zum Inhalt haben, der Untersatz einen von dieser Regel umfaßten, konkreten einzelnen Fall. Von dieser Anschauung ausgehend versucht Albert in der vorliegenden Stelle speziell die Frage zu beantworten, welchem Vermögen die Erkenntnis der beiden Praemissen zuzusprechen ist[2]). Was die obere, den allgemeinen Grundsatz enthaltende Praemisse anlangt, so lautet die Entscheidung dahin, daß dieselbe durch die Vernunft erfaßt wird, insofern diese sich sowohl auf die theoretischen, als auf die praktischen Prinzipien richte. Des näheren wird sodann die in diesem Falle thätige Vernunft als die spekulative bezeichnet. Der praktischen Vernunft wird hingegen nur die Erkenntnis der unteren Praemisse zugewiesen, da sie sich auf das Einzelne beziehe. Wie sich hieraus ergiebt, entscheidet sich Albert dahin, daß auch die Erkenntnis der praktischen Prinzipien der spekulativen Vernunft eigentümlich ist.

Wenngleich unser Scholastiker auch in seinem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* diesen Standpunkt vertritt, so liegt doch kein Anlaß vor, seine Ausführungen in der *Summa de homine* in einem anderen als dem vorhin angegebenen Sinne aufzufassen. Wie wir erfahren haben, stützt er sich in dieser Schrift bei seiner Erörterung des Wesens und der Thätigkeit des intellectus practicus ganz und gar auf Avicenna. Dem mit seiner Schreibweise Vertrauten muß es auffallen, daß er sich hier nicht, wie in anderen Fällen, vorerst bemüht, die betreffenden Bemerkungen, die sich bei Aristoteles eventuell finden, zusammenzustellen und heranzuziehen. Daß dies hier nicht der Fall ist, zeigt, daß ihm die Unklarheit, die in dieser Hinsicht bei Aristoteles vorliegt, nicht entgangen ist. Wohl unterscheidet letzterer zwischen dem *νοῦς θεωρητικός* und dem *νοῦς πρακτικός*[3]); auch nimmt er oberste allgemeinste Prinzipien an,

[1]) S. Eth. VII, 5. p. 1147 a 25 ff.; 12. p. 1143 b 3; 13. p. 1144 a 31. De an. III, 4. p. 434 a 17. Mot. an. 7. p. 701 a ff. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 582 f.

[2]) Eth. außer a. a. O. l. III. t. 1. c. 10. p. 118 a f.; l. VII. t. 1. q. 5. p. 270 a f. De an. l. III. t. 4. c. 3. p. 174 a f.

[3]) Vgl. S. 238.

deren Wissen er allgemein voraussetzt [1]), deren Erkenntnis die Voraussetzung für die Möglichkeit irgend welcher wissenschaftlicher Untersuchung bilden soll [2]). Ob und welche Beziehungen zwischen dem *νοῦς τῶν ἀρχῶν* und dem *νοῦς πρακτικός* bestehen, wird indessen nicht näher angegeben. Auch stehen die Bemerkungen, die über die Beschaffenheit des letzteren vorliegen, keineswegs im Einklang untereinander [3]). Albert beruft sich daher kurzweg lediglich auf Avicenna. Damit aber ist, sei hier zunächst hervorgehoben, ohne weiteres schon die Annahme widerlegt, daß durch unsern Scholastiker die „praktische" Vernunft in die aristotelische Ethik eingeführt wurde [4]). Diese „Erfindung" geschah weit früher und ging wohl von den Arabern aus. Ob Avicenna der erste gewesen ist, der den praktischen Intellekt als die sittliche Urteilskraft bestimmte und als Urheber unserer moralischen Handlungen auffaßte, dürfte noch fraglich sein. Vielleicht hat diesen Standpunkt zuerst Alfarabi vertreten. Er sagt nämlich in den *„Petschaften der Weisheitslehre"* [5]), daß der Mensch von einem durch die Erfahrung unterstützten Intellekt zum Rechten geführt wird, daß dieser dem Menschen Lebensart verleiht und ihn mit Bildung ziert, nachdem er durch den ursprünglichen Intellekt wohl dazu hergerich-

[1]) Metaph. II, 2. p. 997 a 2 ff. Anal. post. I, 10. p. 76 b 20 f. Kampe, a. a. O. S. 155.

[2]) Vgl. Metaph. III, 3. p. 1005 b 15 ff. Anal. post. I, 2. p. 72 a 16 f.

[3]) Über die Unklarheiten, die sich in dieser Hinsicht bei Aristoteles finden, vgl. Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 650. Anm. 2.

[4]) Wie Julius Walter (Die Lehre von der prakt. Vernunft in der griech. Philos. Jena, 1874. S. 17) behauptet: „Albertus Magnus übersetzt zuerst die einleitenden Worte Eth. N. § 12: *„λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν"*, oder richtiger gesagt: er schreibt an Stelle des Wortlautes der vetus translatio: „dicimus enim gnomen et synesim et prudentiam et intellectum" — aus eigener Machtvollkommenheit: „dicimus enim gnomen et synesim et prudentiam et intellectum *practicum*". Von diesem Augenblick an giebt es in der aristotelischen Ethik eine praktische Vernunft, und das Ansehen Alberts sorgte dafür, daß die Lehre Verbreitung gewann . . ." Bereits Simar (Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrhdts. 1. Teil: Die Franziskanerschule. S. 12. Anm. 2 und 3) bezeichnete diese Ansicht als unzutreffend und wies nach, daß bereits vor Albert von Alexander von Hales der intellectus practicus in ethischem Zusammenhange (S. th. II. q. 71. m. 2) angeführt wird.

[5]) Cap. 31. (Dieterici, S. 120).

tet ist. Mit dem „durch die Erfahrung unterstützten“ Intellekt kann dem Begriffe nach nur der intellectus practicus, mit dem „ursprünglichen“ Intellekt der intellectus principiorum gemeint sein. Überdies berichtet unser Polyhistor von ihm, daß er Prinzipien für Wissenschaft und Kunst angenommen[1]), also immerhin schon deutlich zwischen theoretischen und technisch-praktischen Sätzen unterschieden hat. Daß er auch oberste ethisch praktische Gesetze statuierte, ergiebt sich daraus, daß er bemerkt, der Intellekt, welcher den Menschen zum Rechten führt, sei durch den „ursprünglichen“ Intellekt erst hergerichtet. Wie Alfarabi sich nun aber das Verhältnis des ursprünglichen Intellektes zum praktischen des näheren gedacht hat, ob nur der spekulative Intellekt die obersten allgemeinsten Urteile erfaßt und von ihm sie erst der praktische Intellekt empfängt, geht aus dem uns vorliegenden Material nicht hervor. Sicher dagegen ist, daß sein Nachfolger Avicenna sich diese Frage vorgelegt hat. Jedoch spricht er seine Ansicht immerhin nicht so scharf und bestimmt aus, daß ein Mißverständnis gänzlich ausgeschlossen wäre. Die hier in Betracht kommende Stelle, welche für die Geschichte der Lehre von der praktischen Vernunft und, wie wir später noch hören werden, zugleich für die der Synteresis von größter Wichtigkeit ist, lautet in ihrer lateinischen Übertragung: „Respectus autem, quem habet (sc. intellectus practicus) comparatione sui ad se, est modus, qui generat in ea actionem et intellectum contemplantem. Et haec sunt intentiones, quae pendent ex actionibus et divulgantur famose, sicut hoc quod mentiri turpe est et iniuriari turpe est“[2]). Der Sinn dieser Stelle ist nach Haneberg und Siebeck der, daß die praktische Vernunft erst durch die Vermittlung der theoretischen Vernunft zu den obersten Grundsätzen gelangt[3]), daß von dieser die praktische Vernunft das Gesetz als theoretischen Inhalt erhält, welches sie als

[1]) Anal. post. t. 5. c. 2. p. 658 b: . . . Alpharabius dicens, quod sequitur, quod intellectus scientiae principium et est principium principiis, hoc est universaliis, quae sunt artis et scientiae principia.

[2]) A. S. 241. Anm. 2 a. O.

[3]) Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus. Abh. der bayr. Akad. d. W. philos.-philol. Kl. Bd. 11 (1866). S. 199. Hanebergs Ansicht übernimmt Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 445 f.

in diesem Sinne passive Potenz lediglich aufzunehmen und in ihrer aktiven Bethätigung zum Ausgangspunkt ihrer sittlichen Urteile zu machen hat. Die angegebene lateinische Übersetzung mit dem arabischen Urtext vergleichend gelangt Haneberg zu dem Resultat, daß die Übertragung ungenau ist; es könnte scheinen, Avicenna lasse die theoretische Vernunft — hiermit übersetzt er „intellectus contemplans“ — aus der praktischen hervorgehen, während doch seiner Ansicht nach die praktische Vernunft nur insofern zu Grundsätzen und Urteilen gelange, als in ihr und mit ihr die theoretische Vernunft thätig sei. Allerdings sehe man, fügt er hinzu, nach einer solchen Zuhülfenahme der theoretischen Vernunft dann freilich nicht recht ein, welchen Zweck die Trennung der beiden Vermögen besitzt [1]). Jene Schwierigkeit, auf die Haneberg hinweist, ist schon unserem mittelalterlichen Lehrer nicht entgangen. Als Einwand gegen die Richtigkeit der Avicennaschen Definition könne, bemerkt er nämlich, geltend gemacht werden, daß sich aus den Worten: „Der Verkehr, welcher ihr (d. h. der praktischen Vernunft) in Beziehung auf sich selbst zukommt, ist die Art, welche in ihr die Thätigkeit und den intellectus contemplans erzeugt“ ergebe, der spekulative Intellekt entstehe aus dem praktischen, da mit dem intellectus contemplans der intellectus speculativus gemeint sei [2]). Diese Interpretation weist er indessen als irrig zurück. Mit dem „intellectus contemplans“ sei hier der Intellekt verstanden, welcher die Prinzipien der Handlungen als solcher erkennt, wie z. B. daß man die Eltern ehren, die Unmäßigkeit fliehen muß. Mag auch der spekulative Intellekt diese manchmal erkennen, so beziehe er sie doch auf den Zweck des Wahren und nicht auf ein Werk und erfasse diese Sätze nicht, insofern sie die Prinzipien der Handlungen darstellen [3]). Wenn

[1]) A. a. O.

[2]) S. de hom. q. 51. a. 1. p. 292 b: Praeterea dicit Avicenna, quod respectus, quem habet comparatione sui ad se, est modus, qui generat in eo actionem et intellectum contemplantem. Sed intellectus contemplans est intellectus speculativus; ergo intellectus speculativus nascitur ex intellectu practico, quod falsum est.

[3]) Ad ultimum dicendum, quod intellectus contemplans dicitur hic intellectus cognoscens principia operum inquantum operum, sicut quod oportet

dem spekulativen Intellekte es aber an sich nicht zukommen soll, die Grundsätze des Handelns zu erfassen, so kann diese Aufgabe doch lediglich dem praktischen Intellekte — denn nur dieser kann im Gegensatz zum spekulativen gemeint sein — zugesprochen werden. Albert ist somit der Ansicht, daß nach Avicenna die praktischen Gesetze als ursprüngliche Inhalte der praktischen Vernunft innewohnen und sie ihr nicht erst durch eine Hinwendung ihrerseits zur theoretischen vermittelt werden. Ob die Auffassung Hanebergs oder die unseres Scholastikers die richtige ist, wem von beiden hier der Sieg zufällt, dürfte nicht leicht zu entscheiden sein. Hingewiesen sei nur, daß ersterer die lateinische Übersetzung als ungenau bezeichnet und es seiner Meinung nach etwa heißen müßte: „Est modus, quo generantur cum intra intellectum operativum tum intellectum speculativum intentiones etc.“ [1]). Legen wir diese Übertragung zu Grunde, so ergiebt sich noch keineswegs mit Gewißheit, daß der praktische Intellekt die praktischen Prinzipien dem spekulativen Intellekte verdankt. Wir brauchen auf diese Frage nicht weiter einzugehen: denn die Entscheidung Alberts über den Sinn der Stelle interessiert uns ja vor allem nur deshalb, als sie zugleich seine eigene Lehrmeinung kund thut. Und was diese betrifft, so ergiebt sich, daß er in Berufung auf den arabischen Lehrer dem praktischen Intellekt selbst die Erfassung der obersten Sätze des Handelns zuspricht und somit dem auf die Erkenntnis des Guten sich beziehenden intellectus practicus ebenso einen Habitus von Prinzipien zu eigen sein läßt, wie dem auf die Erfassung des Wahren gerichteten intellectus speculativus.

Daß demnach zwischen seinen Ausführungen in der *Summa de homine* und den in dem *Kommentar* zur *Nikomachischen Ethik* ein Widerspruch vorliegt, ist nicht in Abrede zu stellen. Wenn wir indessen fragen, in welcher der beiden verschiedenen Ansichten der Standpunkt Alberts selbständiger und in höherem

parentes honorare et quod oportet incontinentiam fugere et huiusmodi; quae licet etiam speculativus quandoque cognoscat, tamen ipse refert ea ad finem veri et non ad opus et ideo non cognoscit ea, inquantum sunt principia operis.

[1]) A. a. O.

Maße zum Ausdruck kommt, so kann die Entscheidung nicht schwer fallen. Denn wir dürfen nicht vergessen, daß letztere Schrift in erster Linie immerhin Kommentar ist und daß die ihrem Wortlaut nach wiedergegebene Stelle zunächst eine Bemerkung des Aristoteles[1]) erklären soll. In der *Summa de homine* spricht er dagegen lediglich seine eigene Lehrmeinung aus; hier liegt uns zweifellos seine reifere, selbständigere und zum mindesten seine spätere Auffassung vor. Dies ersehen wir auch daraus, daß er in anderem Zusammenhange, nämlich in seinen Untersuchungeh über die Synteresis, auf die wir erst in einem späteren Abschnitt einzugehen haben, sich gleichfalls dahin ausspricht, der praktischen Vernunft komme in der nämlichen Weise ein ihrer Bethätigungssphäre entsprechender Habitus von Prinzipien zu, wie dies hinsichtlich der spekulativen Vernunft der Fall sei[2]).

---

[1]) S. S. 243. Anm. 1.

[2]) Die betreffenden Belege seien indessen der Vollständigkeit halber gleich hier angeführt: S. th. II. t. 16. q. 99. m. 2. a. 1. p. 465 a f. wird die Frage aufgeworfen, ob die Synteresis eine Potenz oder ein Habitus ist. Es werden Argumente für beide Ansichten angeführt; da in der solutio entschieden wird, daß die Synteresis eine potentia cum habitu completa ist, so werden damit zugleich beide Reihen von Argumenten als gültig anerkannt. Demnach haben wir das Recht zur Fixierung der eigenen Lehre Alberts folgendes Argument heranzuziehen: Adhuc in intelligibilibus sive contemplativis philosophi posuerunt lumen semper incendens ad verum, quod est intellectus agens, qui (sicut dicit Aristoteles in III. De anima) est in anima, sicut lux, quae repugnat falso et illuminat ad verum. Cum ergo hoc magis necessarium sit in practicis quam in speculativis, ad perfectionem rationalis animae pertinet, quod in operabilibus sive practicis sit lumen inclinans semper in bonum et remurmurans malo: hoc autem lumen non potest esse nisi synderesis, quia directe habet actum synderesis et lumen est habitus et non potentia. S. de hom. q. 69. a. 1. p. 321 b: Sine praeiudicio dico, quod synderesis est specialis vis animae, in qua secundum Augustinum universalia iuris descripta sunt; sicut enim in speculativis sunt principia et dignitates, quae non addiscit homo, sed sunt in ipso naturaliter, et iuvatur ipsis ad speculationem veri, ita ex parte operabilium quaedam sunt universalia dirigentia in opere, per quae intellectus practicus iuvatur ad discretionem turpis et honesti in moribus, quae non discit homo, sed secundum Hieronymum est lex naturalis scripta in spiritu humano. Et dicuntur ab Augustino universalia iuris, sicut est non esse fornicandum et non esse occidendum et afflicto esse compatiendum et huiusmodi, et subiectum illorum synderesis est.

Das Wesen des intellectus practicus wird bei unserem Aristoteliker noch dadurch etwas näher bestimmt, daß er untersucht, inwiefern er sich vom intellectus speculativus und vom Willen unterscheidet. Was zunächst das Verhältnis zwischen der praktischen Vernunft zur theoretischen anbelangt, so wird ausgeführt, daß sie nicht hinsichtlich ihres Trägers, sondern nur ihrer Kraft und ihrem Vermögen nach (in ratione virtutis et potentiae) getrennt sind [1]. Der Unterschied, der zwischen den beiden Fähigkeiten besteht, wird als ein vierfacher bezeichnet:

Erstens ist das Ziel bei beiden ein verschiedenes. Beim praktischen Intellekt liegt es außerhalb, mag es sich um ein Werk (opus) selbst handeln, wie bei der Musik das Spielen oder Singen selbst das Ziel darstellt, oder mag es sich um das Produkt der Thätigkeit (operatum), um das Schwert und nicht um das Schmieden handeln. Beim spekulativen Intellekt ist das Ziel dagegen immanent; es ist dies die Wahrheit, die in einzelnen Lehrsätzen betrachtet wird (verum speculatum in theorematibus), was auch zugleich sein Instrument, der Beweis, als Ziel hat. Es wird sich hier folglich nur um rein theoretische Gegenstände, um naturphilosophische (naturalia), mathematische und theologische Probleme handeln. Da der kontemplative Intellekt [2]) sein Ziel in sich selbst hat, so ist er auch vollendeter und vornehmer als der praktische.

Ferner ist zweitens die Form, welche beide Intellekte erfassen, verschieden. Der praktische Intellekt empfängt sie, sofern sie das Prinzip des betreffenden Werkes ist. Hierbei muß dreierlei der Fall sein: Er steigt vom allgemeinen zum einzelnen herab, weil jede Thätigkeit (operatio) es mit Partikulärem zu thun hat; er verbindet ferner die Form mit dem opus oder operatum (die im Geiste des Künstlers existierende Form des Hauses wird mit Steinen und Holz verbunden); die Form kommt somit aus der Seele heraus nach dem Dinge hin. Der spekulative Intellekt gewinnt dagegen von den Dingen her durch Abstraktion seine Form (forma abstractionis sive separationis);

[1]) S. de hom. q. 61. a. 4. p. 296a.

[2]) Der Terminus „intellectus contemplativus" ist nur ein seltenerer Ausdruck für „intellectus speculativus".

diese kommt daher von den Gegenständen außerhalb nach der Seele hin.

Drittens ist die Art und Weise, in welcher beide Intellekte bei ihrer Thätigkeit sich des Körpers wie eines Werkzeuges bedienen, eine verschiedene. Der praktische Intellekt benützt die körperlichen Kräfte, um die bei ihm selbst befindliche Form auf eine außerhalb befindliche Materie zu überführen; der spekulative aber sucht erst durch die Vermittlung organischer Fähigkeiten die Abstraktion zu vollziehen und die Form zu gewinnen.

Endlich ist viertens der intellectus practicus die Ursache seines Objektes, während der intellectus speculativus von diesem verursacht wird, insofern er von dem betreffenden Dinge die Form für seine Betrachtung empfängt [1]).

Wie bereits bemerkt wurde, kommt Albert auch auf den Unterschied zwischen der praktischen Vernunft und dem Willen zu sprechen. Dieser Unterscheidung sehen wir mit einer gewissen Spannung entgegen. Denn, wie wir gehört haben, bestimmt er als Schüler Avicennas den praktischen Intellekt als Prinzip aller operabilia [2]); seine Thätigkeit soll sowohl die factibilia, die mechanischen Thätigkeiten, wie auch die actualia, die sittlichen Handlungen, veranlassen. Welche Funktion kann dann aber noch dem Willen zukommen, fragen wir uns, wenn der praktische Intellekt, wie aus jenen Ausführungen hervorging, nicht nur bloß angiebt, was gut und richtig ist, sondern auch veranlassen soll, daß das Gute und Richtige gethan wird? In *De anima* [3]), wo Albert das Verhältnis zwischen praktischer

---

[1]) De an. l. III. t. 4. c. 4. p. 175. De apprehens. V. n. 27. p. 25 b f. — S. de hom. q. 61. a. 4. p. 296 a führt er außer dem oben erwähnten ersten und zweiten Punkt zwei weitere an. Der praktische Intellekt erkennt, insofern er praktisch thätig, auch das Partikuläre, das mit seinem Werk verbunden ist; der intellectus speculativus nur das Universelle. Der intellectus practicus muß, um seine eigene Bewegung ausführen zu können, den Körper bewegen; der intellectus speculativus dagegen macht sich los vom Körper, indem er bei der Betrachtung des Universalen ruht (stat in universali).

[2]) Vgl. S. 241 f. Auch Eth. l. I. t. 6. c. 1. p. 49 b erklärt Albert: Diximus . . ., quod principium omnium operationum nostrarum est intellectus practicus. Desgl. Isag. in lib. De an. c. 33. p. 54: Haec autem vis a philosophis dicta est intellectus practicus, id est operativus, eo quod principium sit operabilium. — [3]) L. III. t. 4. c. 5. p. 176 b.

Vernunft und Willen bespricht, wird die Thätigkeit jedes der beiden Vermögen als ein Herrschen und Gebieten (regnum) dargestellt. Diese Herrschaft aber wird, werden wir belehrt, von ihnen in verschiedener Weise ausgeübt. Die des Willens ist mit der eines Tyrannen zu vergleichen, der Gesetze ganz nach seinem Belieben giebt, ohne dabei auf das Wohl des Staates bedacht zu sein, und dessen Grundsatz lautet:

Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas [1]).

Denn der Wille ist das Freieste in der Seele, er ist lediglich seiner selbst wegen da; die Ursache für seine Entscheidungen liegt nur in ihm selbst. Die Herrschaft der praktischen Vernunft indessen ist derjenigen ähnlich, die in einer Monarchie ausgeübt wird, in der ein weiser König herrscht, welcher in allen seinen Entscheidungen nur das Gedeihen des Landes im Auge hat. Was Albert durch diesen Vergleich sagen will, dürfte klar sein. Der Wille wird hier von ihm als Vermögen schlechthin freier Selbstbestimmung, der praktische Intellekt hingegen als Vermögen vernünftiger Selbstbestimmung hingestellt.

Diese Ansicht ist jedoch vom Standpunkt immanenter Kritik aus zu beanstanden. Unser Scholastiker geht bereits darin zu weit, daß er den praktischen Intellekt, den er als Aristoteliker nicht zu den erkennenden, sondern zu den bewegenden Kräften rechnet [2]), als Motor des Handelns und Strebens faßt. Denn dieser kann nicht selbst das Handeln bestimmen und anbefehlen, da seine Thätigkeit, wenngleich sie sich auch auf ein Thun bezieht und auf einen Zweck hingeordnet ist, immerhin auf ein Erkennen beschränkt sein muß, wenn er nicht aufhören soll, Intellekt und demnach apprehensives Vermögen zu sein, und nicht selbst schon Strebevermögen werden soll [3]). Noch verfehlter aber ist es, daß Albert, Avicenna folgend, die praktische Vernunft als Vermögen der vernünftigen Selbstbestim-

[1]) Juvenal II, 6, 223. Über Juvenal im Mittelalter vgl. M. Manitius Rh. Mus. Ergänzgsh. 18. N. F. 47. 1892. S. 66 ff., desgl. Philol. 61. 1892. S. 471.

[2]) Vgl. z. B. De an. l. III. t. 4. c. 3. p. 153 b f.; c. 5. p. 175 b. S. de hom. q. 60. a. 1. p. 290 a.

[3]) Auf diesen Punkt hat bereits Werner (Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol. a. a. O. S. 144) hingewiesen.

mung auffaßt, da ihr dann die Stelle zugewiesen wird, die dem Willen zukommt. Von einer Grenze, welche die der wirklichen Natur beider Fähigkeiten entsprechenden Bethätigungssphären trennt, kann dann nicht mehr die Rede sein. Wohl bemüht sich Albert, noch den Unterschied zwischen praktischer Vernunft und Willen aufzuweisen. Indessen stellt sich bei näherer Betrachtung die von ihm getroffene Unterscheidung als eine rein künstliche Konstruktion dar, die nur durch eine Vermengung des psychologischen und ethischen Momentes möglich wird. Von rein psychologischem Gesichtspunkt aus bestimmt Albert den Willen als Prinzip des freien Handelns. Da der Wille seine Entscheidungen nicht von Urteilen der Vernunft abhängig macht, sondern sie lediglich von sich aus giebt, so können dieselben auch unvernünftig sein. Indem Albert hieran denkt, läßt er sich verleiten, vom psychologischen Gesichtspunkt zum ethischen überzuspringen. Der psychologische Begriff der Freiheit erhält, ohne daß ihm das zum Bewußtsein kommt, ethische Färbung und wird gleichbedeutend mit dem ethischen Begriff der Willkür. So nur kann es verstanden werden, wenn dem Willen der intellectus practicus als Prinzip solcher Handlungen entgegengestellt wird, welche nicht bloßer Willkür entspringen, sondern auf Grund vernunftgemäßer Überlegung erfolgen.

Der Verstand (ratio).

Von dem Intellekt oder der Vernunft als dem intuitiven Denkvermögen unterscheidet Albert die *ratio*, den Verstand, als das diskursive Erkenntnisvermögen der vernünftigen Seele. In der *Summa de homine* [1]) entwickelt er das Wesen der ratio in ungefähr folgender Weise: Bei unserer Verstandesthätigkeit hat man dreierlei, die Denkprinzipien (principia sc. prima), die Schlüsse (conclusiones) und das „Sich-hin-wenden von dem einen Objekt zum andern“ (concursus unius in alterum) zu unterscheiden. Mit den Denkprinzipien hat es vorzüglich der Intellekt zu thun [2]); durch sie in seiner Bethätigung geleitet und infor-

---

[1]) Q. 58. p. 280 b f.

[2]) A. a. O. p. 280 b.

miert, erlangt er ein bestimmtes Wissen von Wißbarem[1]). Dadurch aber gewinnt die vernünftige Seele das Werkzeug für ihre weitere Thätigkeit, die Schlüsse (conclusiones). Daß sie sich indessen von dem einen Objekt zum anderen wendet, dieses mit jenem in Beziehung bringt, darin besteht nach Albert das Wesen der Verstandesthätigkeit: ratio est in decursu[2]) unius in alterum. Diese Thätigkeit bildet denn auch die Vollendung der menschlichen Seele[3]). Albert bestimmt den Begriff der ratio somit im Sinne Isaak Israëlis[4]), dessen Definition er auch in diesem Zusammenhange anführt: die Verstandesthätigkeit (ratio) ist das Laufen der Ursache nach dem Verursachten d. h. das in-Verbindung-bringen von Ursache und Wirkung[5]).

In der *Summa theologiae*[6]) finden wir im wesentlichen dieselben Gedanken wieder. Albert geht hier bei seiner Entwicklung von einem Beispiel aus. Wie durch die Grundsätze einer Kunst ein gewisser Habitus in der Seele des Künstlers entsteht, und dieser ihm in allem, was er schafft, die Richtschnur giebt, so untersucht und forscht auch der Verstand auf Grund des Wissens, das er vermittelst des Habitus der ersten Denkprinzipien erworben hat, was wahr und was falsch, was gut und übel ist. So ist er denn „dasjenige Denkvermögen (intellectus), welches das im Licht des thätigen Intellektes und der ersten Denkprinzipien Empfangene zusammenfügt, trennt und vergleicht".

Was das Verhältnis von *intellectus* und *ratio* anlangt[7]), so sind sie der Substanz nach identisch, der Beziehung nach aber verschieden, insofern der Intellekt dem Subjekt wie dem Objekt nach einfacher ist: die ratio setzt (ordinat) ihre Objekte in ein gewisses (logisches) Verhältnis zu einander, die Vernunfterkenntnis bezieht sich dagegen auf die Prinzipien, nach denen jenes Ordnen (ordinatio) sich vollzieht.

---

[1]) Vgl. hierzu S. th. II. t. 15. q. 53. m. 2. p. 448 b.

[2]) Decursu ist statt decursus (S. de hom. a. a. O. p. 281 a) zu lesen.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 280 b f.

[4]) Vgl. a. a. O. p. 280 b (solutio).

[5]) A. a. O. p. 280 a. Poster. l. I. t. 1. c. 3. p. 517 b.

[6]) II. t. 15. q. 93. m. 2. p. 448 b.

[7]) S. de hom. q. 61. a. 2. p. 294 a.

Das Strebevermögen.

Einteilung.

Die zweite Grundform, in welcher sich psychische Thätigkeit äussert, stellen die Akte des Strebevermögens (appetitus) dar. Wie Aristoteles bezw. und schon Plato, so unterscheidet auch Albert zwischen dem vernünftigen und unvernünftigen Streben oder dem Wollen und Begehren. Auch bei der weiteren Einteilung des Begehrens sucht Albert an seinen griechischen Vorbildern festzuhalten. Plato und Aristoteles suchten bei ihrer Unterscheidung der *ὄρεξις* in *ἐπιθυμία* und *θυμός* die rein sinnliche und die edlere Form des vernunftlosen Begehrens einander gegenüber zu stellen [1]). Allein es macht sich hierbei der Mangel einer schärferen Trennung zwischen Gefühl und Begehren geltend. Nicht nur Plato, sondern auch Aristoteles hat den Begriff *θυμός* nicht genauer bestimmt, er versteht darunter den Zorn, den Mut und das Gemüt [2]). Albert will die platonisch-aristotelische Einteilung übernehmen, kann sich aber nicht ganz dazu verstehen, den *θυμός* als begehrende Potenz aufzufassen Daher erklärt sich auch folgender Widerspruch. Gewöhnlich teilt er die Kräfte des *appetitus irrationalis* in ganz analoger Weise ein und unterscheidet demgemäß zwischen *desiderium* (gleichbedeutend mit *vis concupiscibilis*,

[1]) Die Unterscheidung der vis concupiscibilis und vis irascibilis ist schon Pythagoras bekannt (Cic. Tusc. IV, 5). Plato setzte den *θυμός* d. h. vis irascibilis seiner höheren Natur wegen in die Mitte zwischen *ἐπιθυμία* und *νοῦς*, d. h. zwischen vis concupiscibilis und ratio (P. Rep. 440 C; Men. 97 B; Tim. 70 A, 77 B). Nach Mausbach, Divi Thomae Aquinatis De voluntate et appetitu sensitivo doctrina. Paderborn, 1888. p. 22. Zeller, a. a. O. II, 1⁴. S. 844 f. — Wenn auch Aristoteles und Albert mit Plato drei verschiedene Kräfte der strebenden Seele annehmen, so bleibt doch immerhin der Unterschied bestehen, daß diese bei Plato „Teile" der Psyche, bei ihnen aber nur Potenzen d. h. Qualitäten der Seelensubstanz darstellen. Gegen diese Auffassung spricht nun keineswegs, daß Albert häufig von der vis concupiscibilis, der vis irascibilis und der voluntas als partes appetitus spricht (z. B. S. de hom. q. 63. p. 297 a. q. 66. a. 1. p. 303 a). Er bedient sich eben auch hier, wie an zahlreichen anderen Stellen, der platonischen Ausdrucksweise, ohne ihr im Prinzip beizupflichten, wie dies auch hier und da bei Aristoteles selbst vorkommt. Vgl. S. 34 f.

[2]) Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 586. Anm. 1.

also griechisch „ἐπιθυμία“) und *vis irascibilis* (θυμός)[1]. Es kommt aber auch in einem Falle vor, daß er die *vis concupiscibilis* und *vis irascibilis* nicht mit ἐπιθυμία und θυμός identifiziert, sondern erklärt, daß nach Aristoteles *desiderium* und *animus* in der unvernünftigen Seele seien und daß die *vis irascibilis* und *concupiscibilis*, die Teile des *desiderium* bildeten[2]; was er alsdann unter *animus*, dem griechischen θυμός versteht, giebt er nicht näher an; es dürfte einfach der Mut damit gemeint sein.

Die sinnlichen Kräfte des Strebevermögens.

Nach diesen Erklärungen über die Einteilung des Strebevermögens gehen wir zur Besprechung der beiden niederen Kräfte der begehrenden Seele selbst über. Albert handelt über sie in zusammenhängender Weise allein nur in der *Summa de homine*[3]. Freilich finden sich in einzelnen seiner Auseinandersetzungen in der *Ethik* und in *De anima* hin und wieder auch Bemerkungen über das Begehren eingestreut. Was die erstere Schrift anlangt, so erfahren wir einiges über das Verhältnis zwischen sinnlichem Strebevermögen und Vernunft. Alle weiteren Erörterungen sind indessen ausschließlich ethischen Charakters und daher für uns wertlos, oder sie sind im Anschluß an die Lehre von der Wahlfreiheit (*electio*) gegeben. Da wir über diesen Punkt im folgenden Kapitel noch speziell handeln werden, haben wir auch auf sie hier nicht des weiteren einzugehen. Auch den Untersuchungen Alberts in *De anima* können wir nicht mehr als die Unterscheidung der Grundbegriffe entnehmen. Denn wie Aristoteles in seiner Schrift „*Über die Seele*“, so geht auch Albert in seinem Kommentar zu ihr auf das Strebevermögen nur insofern ein, als dieses das Prinzip der Bewegung, der Motor unserer Handlungen ist, wobei das eigentliche Wesen desselben mehr als bekannt vorausgesetzt, statt entwickelt wird[4]. Da jene Darlegungen gleich-

[1]) Z. B. S. de hom. q. 63. p. 297 a. Eth. l. IX. t. 2. c. 2. p. 323.

[2]) A. a. O. q. 66. a. 1. p. 303 a. — [3]) T. 1. q. 64. 65. p. 300—302.

[4]) Vgl. die Ausführungen im 4. Traktat des III. Buches (entsprechend denen des Aristoteles in De an. III, 9—11).

falls keinen psychologischen Wert besitzen, insofern in ihnen die Bewegung, statt des Strebens, das Verursachte statt der Ursache behandelt wird, so scheiden auch sie aus unserer Untersuchung aus und beziehen wir uns im folgenden in erster Linie auf die *Summa de homine*.

Die *vis concupiscibilis*, der begehrliche Seelenteil, stellt nach der Ansicht unseres Philosophen eine Kraft dar, die sich auf das der Empfindung nach Angenehme als Ziel richtet und zur Erreichung desselben die Bewegung anbefiehlt [1]. Dies besagt [2] nach Albert auch die Definition Avicennas [3], die ihn als diejenige Kraft bestimmt, welche die Bewegung anbefiehlt, um sich demjenigen zu nähern, was dem Verlangen nach Angenehmem notwendig oder nützlich erscheint. Der Akt der vis concupiscibilis, das concupiscere, ist wohl von dem einfachen appetere zu unterscheiden. Es verhält sich zu ihm wie der Akt zum Gattungsbegriff. Bedeutet appetere das Hinneigen des Begehrens zu dem Begehrenswerten allgemein, so bezeichnet concupiscere dagegen die Bewegung, welche gleichsam Wiederherstellung und Genuß im Angenehmen sucht [4].

Was die Frage anlangt, welches Verhältnis zwischen den Akten des concupiscibleu Seelenteils und denen der Vernunft besteht, so wird dieselbe von Albert in eingehendster Weise im Zusammenhang seiner ethischen Betrachtungen behandelt und im Anschluß an Aristoteles beantwortet. Die Vernunft wird von ihm mit dem Herrn, das sinnliche Begehrungsvermögen mit dem Sklaven verglichen. Was der Herr vorschreibt, hat der Sklave auszuführen; was jener verbietet, hat dieser zu fliehen [5]. Während der irascible Teil das Bestreben hat zu gehorchen, wie wir alsbald des näheren hören werden [6], lehnt der Begehrliche sich hingegen häufig gegen die Vernunft auf und zieht das, was den Sinnen als angenehm erscheint, an

[1] S. de hom. q. 64. a. 1. p. 300 a.

[2] A. a. O. p. 300 a—b.

[3] A. a. O. I, 5. fol. 7r b: (Vis concupiscibilis) est vis imperans moveri, ut appropinquatur ad ea, quae putantur necessaria aut utilia appetitui delectamenti. Bei Albert a. a. O. a. 2. p. 301 a.

[4] S. de hom. a. a. O. a. 2. p. 301 a.

[5] Eth. l. VI. t. 1. c. 5. p. 227 b. — [6] S. S. 259 f.

sich aber schädlich ist, dem vor, was auf Grund der Vernunfterkenntnis als gut erkannt ist[1]. Infolgedessen wird die vis concupiscibilis nicht nur im Zusammenhang theologischer Erörterungen als die verderbteste von sämtlichen seelischen Vermögen angesehen[2], sondern auch in rein philosophischen Untersuchungen, speziell freilich im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik*, ist von ihr als der verderbten sinnlichen Begierde zumeist die Rede[3], während ihre psychologische Eigenart keine weitere Erörterung erfährt.

Die *vis irascibilis*, das zornmütige Begehren, ist nach Albert derjenige Teil des Strebevermögens, der das Schädliche zu überwinden sucht, indem er sich dagegen aufbäumt. Was das Schädliche (nocivum) anbelangt, so kann es allerdings, insofern es schädlich ist, nicht Gegenstand des Begehrens sein, wohl aber, insofern es als Schwieriges und Gefahrvolles den Mut (animositas) und damit zugleich das Begehren wachruft[4], so z. B. die Lebensgefahr, die man um des Sieges willen aufsucht[5]. Auch in dieser Bestimmung folgt Albert nur der Definition Avicennas[6], die er erwähnt und billigt. Die vis irascibilis wird in dieser als diejenige Kraft bezeichnet, „welche die Bewegung anbefiehlt, um dasjenige zurückzudrängen, von dem man glaubt, daß es schädlich oder dem Begehren zu siegen hindernd in den Weg tritt“[7]. Daher ist sie auch die Rächerin des Begehrens, das auf Grund einer vernünftigen Wahl erfolgt (concupis-

[1]) Eth. l. IX. t. 2. c. 2. p. 323 b.

[2]) Cf. S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 301 b, wo Albert nachzuweisen sucht, daß die vis concupiscibilis nicht nur wie die übrigen Kräfte der Seele verderbt (corrupta), sondern auch vergiftet (infecta) ist.

[3]) Daneben macht Albert freilich noch den Versuch, die *vis concupiscibilis* von der *concupiscentia*, mit der er sie häufig identifiziert, zu unterscheiden. S. de hom. a. a. O. p. 301 b bemerkt er, daß „concupiscentia“ bald in weiterem, bald in engerem Sinne gebraucht werde. In weiterem bedeute der Ausdruck die Geneigtheit des Strebevermögens zum Verbotenen (pronitas appetitus ad illicitum), in engerem erstens in Hinsicht auf das begehrende Subjekt den Akt der vis concupiscibis und zweitens in Hinsicht auf die Objekte, die Fleischeslust oder die Begierde der Augen (concupiscentia carnis bzw. oculorum). — [4]) A. a. O. q. 65. a. 1. p. 302 a.

[5]) Vgl. a. a. O. und a. 2. p. 302 b.

[6]) A. a. O. I. 5. fol. 7v b: (Vis irascibilis) est vis imperans moveri ad repellendum id, quod putatur ut nocivum (nach dem Avic.-Text a. a. O. ist hier aut einzuschieben) corrumpens appetitum vincendi.

[7]) S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 302 a.

centiae vindex prohaereticae), insofern sie die Hindernisse, welche sich der Erreichung des von ihr angestrebten Zieles entgegensetzen, beseitigt und vernichtet. Albert bezieht sich bei dieser Bestimmung auf Johannes Damascenus[1]). Indessen geht die Ansicht, daß das zornmütige Begehren die Vorkämpferin der Vernunft bezw. des vernunftgemäßen Begehrens bildet, nicht erst auf diesen zurück; wir finden sie bereits bei Plato, Aristoteles und Nemesius[2]).

Wenn auch unser Philosoph die vis irascibilis als Potenz der sinnlichen Seele faßt, so stellt er sie doch mit der vis concupiscibilis nicht auf die gleiche Stufe. In dem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* erklärt er wenigstens, daß die erstere in höherem Maße an der Vernunft Anteil hat als die letztere und daß diese hingegen weit unwissender ist als jene[3]). Mit Aristoteles vergleicht er den zornmütigen Teil mit jenen Dienern, die zwar ihrem Herrn gehorchen, aber durch Übereifer schaden, insofern sie schon forteilen, bevor sie noch den ihnen erteilten Auftrag

---

[1]) A. a. O. p. 302 a—b. Johannes lehrt De fide orthod. l. II. cap. 16. col. 933 A—B: *Ἔστι δὲ ὁ θυμὸς τὸ δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ, ἔκδικος τῆς ἐπιθυμίας. Ὅταν γὰρ ἐπιθυμήσωμεν πράγματος, καὶ κωλυθῶμεν ὑπό τινος, θυμούμεθα κατ' αὐτοῦ, ὡς ἀδικηθέντες· τοῦ λογισμοῦ δηλονότι κρίναντος ἄξιον ἀγανακτήσεως τὸ γενόμενον, ἐπὶ τῶν φυλαττόντων κατὰ φύσιν τὴν οἰκείαν τάξιν.*

[2]) Tim. 70 A: *τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνεικον ὄν, κατῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς . . ., ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι· τὴν δὲ δὴ καρδίαν . . . εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν, ἵνα ὅτε ζέσειε τὸ τοῦ θυμοῦ μένος, τοῦ λόγου παραγγείλαντος, ὥς τις ἄδικος περὶ αὐτὰ γίγνεται πρᾶξις ἔξωθεν ἢ καί τις ἀπὸ τῶν ἔνδοθεν ἐπιθυμιῶν, ὀξέως . . . πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι . . . γίγνοιτο ἐπήκοον καὶ ἕποιτο πάντῃ.* Ähnlich sagt Aristoteles Eth. Nic. VII, 7. p. 1149 a 25: *ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἳ πρὶν ἀκοῦσαι τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἶτα ἁμαρτάνουσι τῆς προστάξεως . . . οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως ἀκούσας μέν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. Ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τοιούτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς.* Johannes lehnt sich an Nemesius an; dieser sagt De nat. hom. c. 21. col 692 B: *Ἔστι δὲ ὁ θυμὸς τὸ δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ.* Vgl. Domański, a. a. O. S. 126. Dieses Bild hat die Scholastik übernommen. Albert bezeichnet, wie oben bemerkt wurde, die vis irascibilis als vindex concupiscentiae, Thomas als propugnatrix der vis concupiscibilis (De verit. q. 25. a. 2).

[3] L. III t. 3. c. 1. p. 144 a.

gehört haben [1]). An einer anderen Stelle erklärt er, daß die vis irascibilis einem Menschen ähnlich ist, der zwar auf Gesetze hört, dabei aber die guten nicht von den schlechten unterscheiden kann und deshalb auch den letzteren gehorcht, daß hingegen die vis concupiscibilis einem solchen gleicht, der überhaupt auf kein Gesetz hört [2]). Daher sage bezüglich dieser der Dichter:

Omnis amor caecus, non est iudex animae aequus.
In deforme pecus congruit (corruit?) omne decus [3]).

Was das gegenseitige Verhalten der beiden begehrenden Kräfte der sinnlichen Seele anlangt, so lehrt Albert zwar nicht, wie Plato, daß die vis irascibilis die Vernunft unterstützt, wenn diese die Bewegungen der vis concupiscibilis bekämpft [4]); er folgt ihm jedoch darin, daß er, wie wir bereits gehört, den zornmütigen Teil des Strebevermögens zum Rächer des vernunftgemäßen Begehrens bestimmt. Hieraus ergiebt sich, daß derselbe indessen nur dann, wenn die Vernunft das von dem sinnlich begehrenden Teil erstrebte Objekt auch ihrerseits als ein Gut erkannt hat, sich gleichfalls auf dieses richtend die betreffenden Schwierigkeiten aus dem Wege schafft und so die vis concupiscibilis unterstützt und rächt, daß er ihr dagegen in den Fällen, in denen die Vernunft den Gegenstand als nicht begehrenswert bestimmt, keine Hülfe leistet. Wir ersehen hieraus zugleich, daß Albert weder die Ansicht des Johannes Damascenus [5])

---

[1]) Desgl. Eth. l. VII. t. 1. c. 9. p. 275 a. Albert wiederholt hier, was Aristoteles in der Nik. Eth. VII, 7. p. 1149 a 25 ff. (s. S. 259. Anm. 2) ausführt.

[2]) Dies dürfte ungefähr der Sinn folgender verderbter Stelle sein: Irascibilis enim, sicut dicit Arist. in septimo Ethicorum, similis est utenti legibus, et audienti leges: malus (statt dessen ist wohl malis zu setzen) autem utenti et malas audienti: tamen quascunque leges audiens, magis assimilatur rationali, quam illud quod nullam legem audit nec percipit (Eth. l. III. t. 3. c. 1. p. 144 a). Albert will diesen Vergleich dem VII. Buch der Nikom. Ethik des Aristoteles entnommen haben, indessen ist derselbe weder in diesem, noch in irgend einem der übrigen Bücher der genannten Schrift zu finden.

[3]) Eth. a. a. O. Der Verfasser obigen leoninischen Verses ist nicht angegeben. — Albert unterscheidet sich somit von Thomas, insofern dieser die beiden Kräfte der sinnlich begehrenden Seele einander gleichstellt. S. Mausbach, a. a. O. p. 20—22.

[4]) Rep. 440 A, B; Tim. 70 B.

[5]) De fide orthod. l. II. cap. 22. col. 941 A.

und des Duns Scotus[1]) vertritt, der gemäß die vis concupiscibilis sich nur auf das Schlechte, die vis irascibilis auf das Gute richtet, noch die thomistische Auffassung teilt, nach der beide Kräfte sich auf beide Arten von Gegenständen beziehen können[2]), sondern daß nach ihm Objekt des begehrenden Teils der sinnlichen Strebekraft (abgesehen von den Fällen, in denen er als Theologe die vis concupiscibilis im Sinne der mala concupiscentia faßt)[3]) an sich nicht nur Schlechtes, sondern auch Gutes sein kann; denn sonst würde der zornmütige Teil ja niemals Gelegenheit finden, für sie einzutreten, insofern er im Einklang mit der Vernunft, wie Albert wenigstens in der *Summa de homine* annimmt[4]), thätig ist und somit nur die Schwierigkeiten, die die Erreichung eines wirklichen Gutes hindern, beseitigt. Für den zornmütigen Teil ergiebt sich damit zugleich, daß er sich nur auf das Gute richtet.

Bezüglich der Bezeichnung der beiden Kräfte der sinnlich begehrenden Seele als vis concupiscibilis und vis irascibilis sagt unser Philosoph, daß diese sich aus dem Brauch erklärt, jegliches von dem Höchsten und Letzten seiner Gattung her zu bestimmen, insofern concupiscere den stärksten Grad des Begehrens, irasci aber den Unwillen gegenüber den Hindernissen, die sich der Erreichung des Zieles in den Weg stellen, in seiner größten Steigerung ausdrückt[5]).

Der Wille.

Wie wenig Verständnis unser Philosoph dem Strebevermögen entgegenbringt, zeigt sich speziell in seiner Behandlung

---

[1]) Sent. l. III. d. 34. n. 20. Außer Johannes und Scotus vertrat obige Lehre auch der Verfasser der unter den Werken Hugos v. St. Victor sich befindenden Schrift De anima l. II. 2. 8. Über den Autor derselben s. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Freiburg i. Br., 1882. S. 337. Vgl. Mausbach, a. a. O. p. 23.

[2]) Mausbach, a. a. O. p. 20 ff.

[3]) Vgl. S. 258.

[4]) Im Kommentar zur Nikom. Ethik l. VII. t. 1. c. 9. p. 275 a zeigt Albert an der Hand des Vergleichs von den übereifrigen Dienern, daß die vis irascibilis nur in gewisser Hinsicht der Vernunft folgt (ira quidem secundum aliquid videtur audire rationem).

[5]) S. de hom. q. 64. a. 2. p. 301 a.

der wichtigsten Potenz desselben, des Willens *(voluntas)*. Daß ihn dieser wenig interessiert, beweist schon rein äußerlich der Umstand, daß seine Untersuchungen über den Willen verhältnismäßig spärlich sind; vor allem tritt dies dann hervor, wenn wir daran denken, einen wie großen Raum die Erörterungen über das Erkennen in seinen Schriften einnehmen und mit welcher Ausführlichkeit besonders das Wesen des Intellektes erörtert wird. Daß Albert es nicht versteht, den Willen in seiner Eigenart zu erfassen, daß es ihm nicht gelingt, auch nur einigermaßen hinsichtlich seiner Natur und Beschaffenheit Klarheit zu erhalten, wird uns die Betrachtung seiner Darlegungen lehren; denn selbst hinsichtlich der allerwichtigsten und fundamentalsten Bestimmungen werden wir hier schwerwiegende Widersprüche zu konstatieren haben.

Bevor wir den Inhalt seiner Ausführungen selbst wiederzugeben versuchen, sei bezüglich des uns hier vorliegenden Materials zunächst einiges bemerkt. Über das Willensvermögen im üblichen Sinne handelt Albert kurz in der *Summa de homine*[1]) und der *Summa theologiae*[2]), in letzterer allerdings in noch dürftigerer Weise als in ersterer, da er sich hier einfach darauf beschränkt, einige Bestimmungen der Autoritäten über den Willen anzuführen und zu interpretieren. Die ausführlicheren Untersuchungen dagegen, welche Albert noch in anderem Zusammenhang in den beiden erwähnten Schriften, und zwar speziell in der *theologischen Summe*, und außerdem im *Sentenzenkommentar* über die voluntas anstellt, kommen für unseren jetzigen Zweck nicht in Betracht. Denn es handelt sich dort, von Untersuchungen über das Gott und den Engeln eigentümliche Wollen ganz abgesehen, um die voluntas im Sinne Augustins als derjenigen Kraft, die mit der memoria und dem intellectus die Trias der oberen Seelenvermögen bildet; über die voluntas in diesem Sinne aber haben wir in dem dritten Hauptteil unserer Schrift des näheren einzugehen. Hinwiederum haben wir zum folgenden noch einige Bemerkungen aus dem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* heranzuziehen.

In seinen Ausführungen über den Willen beruft unser

---

1) Q. 63. p. 297 a ff.

2) II. t. 16. q. 99. m. 1. p. 463 b f.

Philosoph sich außer auf Aristoteles u. a. auch auf Johannes Damascenus, Nemesius und Augustinus. Daß hier gelegentlich auch die Ansichten der Väter erwähnt werden, hindert indessen durchaus nicht, daß wir seine Darlegungen über den Willen in diesem ersten Hauptteil unserer Schrift behandeln. Denn solange Albert nicht der spezifisch augustinischen Konstruktion der voluntas folgt, ist bei ihm von einem Hinausgehen über die peripatetische Auffassung des Willens in wesentlichen Punkten kaum die Rede. Nur was er in anderem Zusammenhange noch eigens über den Willen vom Standpunkt Augustins und der an ihn sich anschließenden frühmittelalterlichen christlichen Scholastik aus in dem vorher kurz angedeuteten Sinne als einer der drei die imago konstituierenden Potenzen sagt, ist hier auszuscheiden.

Während unser Philosoph über das Wesen des Willens und seiner Thätigkeit verhältnismäßig sehr wenig zu sagen weiß, giebt er uns mit großer Genauigkeit und Sorgfalt die verschiedenen Bedeutungen an, die dem Terminus voluntas zukommen [1]). Dieselben scheidet er, je nachdem nämlich die voluntas an sich oder im Verhältnis zu ihren Objekten betrachtet wird, in zwei Hauptgruppen. Was zunächst die voluntas an sich anlangt, so spricht man von dieser, führt er aus, teils in weiterem, teils in engerem Sinne (large et stricte). Wird voluntas in weiterem Sinne genommen, so hat man hier wieder zwischen der eigentlichen und übertragenden Bedeutung (proprie et metaphorice) dieses Ausdruckes zu unterscheiden. In weiterem, eigentlichen Sinne bezeichnet voluntas das Strebevermögen schlechthin, durch das sich die Lebewesen zu dem Begehrten hinwenden und ein Ziel erstreben. In weiterer, bildlicher Bedeutung wird dieser Terminus da gebraucht, wo von einem Wollen der Pflanzen und der unbelebten Dinge die Rede ist; so sagt man: der Wind will wehen, die Blume will blühen, das Licht will leuchten. Im engeren Sinne aber bezeichnet voluntas das der vernünftigen Seele eigentümliche Begehren, und zwar ist dies die eigenste Bedeutung dieses Ausdrucks.

[1]) S. de hom. q. 63. a. 2. p. 298 b. Cf. Eth. l. VI. t. 1. c. 2. p. 223 a. Sent. l. III d. 17. a. 3. p. 170 b.

Insofern dagegen die Verschiedenheit der Objekte das Einteilungsprinzip bildet, hat man ein dreifaches Wollen zu unterscheiden. Es kann der Seele immanent sein, wie die Potenzen, welche der Wille sämtlich zu ihrem Akte hinwendet (inclinat), insofern wir sagen: „Ich will erkennen, ich will sprechen, ich will spazieren gehen“. Das gewollte Objekt kann aber auch außerhalb der Seele existieren und, wie Johannes von Damaskus lehrt[1]), dann entweder ein solches sein, das unsere eigene Natur konstituiert und erhält, oder es braucht dies nicht der Fall zu sein. Insofern der Wille sich auf das richtet, was die Natur des Lebewesens bildet, bezeichnet er ein Streben der vernünftigen Seele; dies ist die *voluntas naturalis* oder die *thelisis* (*θέλησις*) des Johannes[2]). Richtet der Wille sich aber nicht auf das die Natur Konstituierende, so sind wieder zwei Fälle zu unterscheiden, insofern er sich auf Mögliches und Unmögliches erstrecken kann. Wenn auf ein letzteres, so ist dies, bemerkt Albert, der Wille, der von einigen als unvernünftig bezeichnet wird, insofern sein Akt aller Überlegung und Unsersuchung vorausgeht. Ob nach seiner eigenen Auffassung die voluntas in diesem Sinne ein vernünftiges oder unvernünftiges Streben bezeichnet, giebt Albert nicht näher an[3]). Wendet sich die voluntas hingegen auf ein mögliches Objekt hin, so ergeben sich wiederum zwei weitere Fälle. Die Erreichung des Objektes kann zwar an sich möglich sein, die Realisierung unseres Wunsches braucht darum aber noch nicht in unserer Macht zu liegen; hier handelt es sich um jene Art der voluntas, durch die wir nach Johannes z. B.

[1]) Albert legt bei der Einteilung der auf ein äußeres Objekt gerichteten voluntas die Einteilung, welche Johannes über das gesamte, dem Menschen eigentümliche Wollen giebt, zu Grunde. Cf. De fid. orth. l. II. cap. 22. col. 944 f.

[2]) De fid. orthod. l. II. cap. 22. col. 944 B: *ἡ μὲν θέλησίς ἐστιν ἡ αὐτή, ἡ φυσικὴ ζωτική τε καὶ λογικὴ ὄρεξις πάντων τῶν τῆς φύσεως συστατικῶν, ἡ ἁπλῆ δύναμις.*

[3]) Da es jedenfalls für Albert sehr maßgebende theologische Autoritäten sind, welche die voluntas impossibilium als unvernünftig betrachten, so wagt er es nicht, offen für die entgegengesetzte Ansicht, welche Johannes Damascenus verficht, einzutreten. Auch das auf Unmögliches sich erstreckende Wollen ist nach ihm eine Bethätigungsform der *βούλησις*; von dieser aber heißt es ausdrücklich a. a. O. col. 944 C: *Βούλησις δέ ἐστι ποιὰ φυσικὴ θέλησις, ἤγουν φυσικὴ καὶ λογικὴ ὄρεξίς τινος πράγματος.*

wünschen, gesund zu werden oder König zu sein. Wenn sich die voluntas indessen auf ein Mögliches richtet, dessen Verwirklichung in unserer Machtsphäre liegt, dann haben wir es mit dem eigentlichen vernünftigen Wollen zu thun, da hier dem Akte des Begehrens die Thätigkeit der Vernunft, das Untersuchen, Einteilen, Ordnen und Beraten (intelligere, disponere, ordinare, consulere) vorhergeht. Insofern sich der Wille auf Unmögliches und die beiden Arten des Möglichen richtet, wird er, fügt unser Scholastiker hinzu, von Johannes und Nemesius *bulisis* (*βούλησις*) genannt [1]).

[1]) Johannes sagt über die verschiedenen Bethätigungsweisen der *βούλησις* a. a. O. col. 944 C—945 A: *Λέγεται δὲ βούλησις, καὶ ἐπὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἐπὶ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν· τουτέστι, καὶ ἐπὶ τῶν δυνατῶν, καὶ ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων. Βουλόμεθα γὰρ πολλάκις πορνεῦσαι, ἢ σωφρονῆσαι, ἢ ὑπνῶσαι, ἤ τι τῶν τοιούτων· καὶ ταῦτα τῶν ἐφ' ἡμῖν εἰσι, καὶ δυνατά. Βουλόμεθα δὲ καὶ βασιλεῦσαι, καὶ τοῦτο οὐκ ἔστι τῶν ἐφ' ἡμῖν. Βουλόμεθα δὲ τυχὸν καὶ μηδέποτε ἀποθανεῖν· τοῦτο τῶν ἀδυνάτων ἐστίν.* Johannes folgt hier dem Bischof von Emesa, der den Begriff der *προαίρεσις* von dem der *βούλησις* abgrenzend (a. a. O. cap. 33. col. 732 B f.) lehrt: *Ὅτι δὲ οὔτε βούλησίς ἐστιν ἡ προαίρεσις, δῆλον ἐντεῦθεν. Οὐ πᾶσιν, οἷς ἁρμόζει τὸ προαιρεῖσθαι, τούτοις ἁρμόζει καὶ τὸ βούλεσθαι. Φαμὲν γὰρ βούλεσθαι ὑγιαίνειν, προαιρεῖσθαι δὲ ὑγιαίνειν οὐδεὶς ἂν εἴποι· καὶ βούλεσθαι πλουτεῖν, οὐκ ἔτι δὲ καὶ προαιρεῖσθαι πλουτεῖν λέγεται. Ἔτι τὸ μὲν βούλεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων τάττεται· τὸ δὲ προαιρεῖσθαι, ἐπὶ μόνων τῶν ἐφ' ἡμῖν. Οὕτω γοῦν φαμεν· Βούλομαι ἀθάνατος γενέσθαι· Προαιροῦμαι δὲ ἀθάνατος γενέσθαι, οὔ φαμεν. Ἔτι ταῦτα μόνα προαιρούμεθα, ἃ δι' ἡμῶν οἰόμεθα δύνασθαι γενέσθαι· βουλόμεθα δὲ καὶ τὰ μὴ δι' ἡμῶν οἷά τε γενέσθαι, ὡς τὸ νικῆσαί τινα στρατηγόν.* — Die Haupteinteilung der voluntas in vol naturalis und deliberativa (*θέλησις* und *βούλησις*) finden wir außer bei Albert (s. S. de hom. q. 63. a. 1. p. 297 b, Sent. l. III. d. 17. a. 5. p. 171 b) auch bei Thomas (S. th. III. 18. 30 b f. I. 83. 4 ad 1 n. 2) und Bonaventura (Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 3. p. 566; l. IV. d. 49. 1. a. 1. q. 1. p. 1003) erwähnt. Diese Unterscheidung geht im Grundprinzip allerdings auf Johannes Damascenus zurück. Aber nur die vol. naturalis entspricht der *θέλησις* genau, nicht aber auch die voluntas deliberativa der *βούλησις*, insofern diese die vol. deliberativa sich nicht auf Unmögliches und auf Mögliches, dessen Verwirklichung aber nicht in unserer Macht steht, richtet, während die *βούλησις*, obwohl als *λογικὴ ὄρεξις* bestimmt, auch auf dieses sich richtet. Albert empfindet diese Schwierigkeit und erklärt S. de hom. a. a. O. p. 297 b, daß Johannes unterscheidet zwischen thelisis = vol. naturalis, bulisis = qualiscunque voluntas (i. e. generalis appetitus, possibilium et impossibilium, sive per nos sive non per nos operandorum) und voluntas rationalis. Die Übertragung Alberts ist indes nach Obigem nicht richtig. Dies zeigt schon äußerlich der Umstand, daß für die voluntas rationalis kein entsprechender Terminus bei Johannes übrig bleibt, da nach ihm die *βούλησις* auch voluntas rationalis proprie ist.

Diese Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen von voluntas benützt Albert zugleich als Verteidigungsmittel seinen Gegnern gegenüber. Insofern er gezeigt hat, daß dieser Ausdruck in verschiedenartigstem Sinne gebraucht werden kann, hat er sich nämlich die Möglichkeit verschafft, auf eine Reihe von Einwänden — in freilich nur dialektischer Form — dahin zu antworten, daß sie einmal in der That zu Recht bestehen, wenn man nämlich diese oder jene Auffassung des Wortes voluntas zu Grunde legt, im Hinblick auf eine andere jedoch, gegen die sie indessen gar nicht gerichtet wären, unzutreffend seien [1]).

Bevor wir dazu übergehen, die Darlegungen unseres Philosophen über den Willen in seiner engeren und eigentlichen Bedeutung verstanden wiederzugeben, sei über die Auffassung, welche unser Philosoph über das auf Unmögliches sich richtende Wollen hat, im Anschluß an das, was vorhin hierüber mitgeteilt wurde, noch gleich einiges bemerkt. Ebensowenig, wie Albert sich selbst darüber deutlich ausspricht, ob ein derartiges Wollen noch vernünftiger oder von vornherein schon unvernünftiger Natur ist, nimmt er in diesem Zusammenhange [2]) zu der Frage Stellung, ob man die *voluntas impossibilium* als *velleitas* d. h. als bloße Strebung, nicht aber als eigentliche Wollung aufzufassen hat. Seines Erachtens stehen sich hier die Ansichten des Johannes Damascenus einerseits und die des Magister Praepositivus [3]), sowie des Guillelmus von Auxerre (Autissidoriensis) [4]) andererseits gegenüber. Johannes behaupte ebenso wie Aristoteles, daß es eine Wollung des Unmöglichen (voluntas im-

[1]) Albert bemerkt am Schluß der gesamten Einteilung a. a. O. p. 399 a in charakteristischer Weise: Ex hoc patet solutio ad quinque prima, quae probant voluntatem esse in ratione, et ad duo, quae in contrarium obiiciuntur.

[2]) In seinen Ausführungen über die *electio* kommt Albert auf diesen Punkt dagegen zu sprechen. S. im folg. Kapitel unserer Schrift.

[3]) Praepositivus, ein Lombarde, war 1207 Kanzler der Pariser Universität (Bulaeus, Histor. univers. Parisiensis, tom. III. p. 705), schrieb außer anderem Erklärungen zu den Sentenzen (Fabricius, Bibl. Lat. tom. VI. p. 10).

[4]) Guilelmus Autissidoriensis (gemeint mit Guill. de Altisiodoro, wie es in der Jammyschen Ausgabe S. th. II. t. 16. q. 99. m. 1. p. 464 b heißt), gestorben 1230, war auch Verfasser einer Summa theologica. Cf. Fabricius, Bd. III. p. 139.

possibilium) giebt: Wir wollen unsterblich sein, was jedoch unmöglich ist [1]. Die beiden Sententiarier lehrten dagegen, daß diese Auffassung unrichtig ist, und nur von einer gewissen Strebung, die unter einer Bedingung vorhanden (velleitas quaedam sub conditione accepta) die Rede sein kann: Wir würden (vellemus) danach streben, wenn es möglich wäre. Auch sie stützten sich auf Aristoteles, wie Albert berichtet, insofern dieser sagt, daß jede Willensbewegung mit einer Thätigkeit des Intellektes und der Phantasie beginnt [2]. Ein Begehren, das sich auf Unmögliches richtet, kann aber nicht einen Akt des Verstandes als Ausgangspunkt haben, da es von Falschem und Unmöglichem kein Wissen giebt, also die vollendete Bewegung des Willens sich auch nicht auf Falsches und Unmögliches richten [3]. Wir erkennen sofort, daß eine wirkliche Differenz in den Ansichten beider Parteien gar nicht vorhanden ist. Aristoteles und Johannes verstehen unter der *βούλησις τῶν ἀδυνάτων* nichts anderes als die velleitas des Magister Praepositivus und des Guilelmus von Auxerre. Der einzige Unterschied, wenn man von einem solchen überhaupt reden will, beruht nur darin, daß ein griechischer Terminus, welcher dem lateinischen „velleitas" entspricht, bei Aristoteles und Johannes eben nicht zu finden ist.

Was nunmehr den Willen im eigentlichen und engeren Sinne als das nur dem Menschen eigentümliche, in seiner vernünftigen, geistigen Natur wurzelnde Vermögen des Strebens anlangt, so wird er von Albert im Anschluß an Augustin bestimmt. Seiner Definition: „Der Wille ist eine Bewegung der Seele, bei der kein Zwang besteht, etwas nicht zuzulassen oder es zu erreichen" [4] spendet er spezielles Lob. Sie bezeichne

---

[1] Vgl. Johannes, a. a. O. (s. S. 265. Anm. 1). Aristoteles erklärt Eth. Nik. III, 4. p. 1111 b 22: *βούλησις δ' ἐστὶν τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας.*

[2] De an. III, 9. p. 433 a 9 ff.: *Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα· πολλὰ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐ δὲ λογισμός ἐστιν, ἀλλὰ φαντασία.*

[3] S. th. II. a. a. O.

[4] De duab. animal. c. 10. n. 14: Voluntas est animi motus, cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiscendum. Albert folgt hier dem

den Willen zunächst als eine Bewegung der Seele und bestimme ihn daher, insofern er sich in Thätigkeit oder in Bewegung befindet; eine derartige von der Betrachtung des Aktes ausgehende Definition aber sei die vollkommenste. Weiter weist Albert hin, daß Augustin als Merkmal des vernünftigen Begehrens dessen Freisein von irgend welchem Zwange angiebt. Denn, was irgend einer Nötigung unterliegt, fügt unser Philosoph seinerseits hinzu, sei nicht seiner selbst wegen da (causa sui non est) und infolgedessen, wie Aristoteles lehre [1], auch nicht frei. Da die vernünftigen Potenzen der Seele sich auf Entgegengesetztes richten können, so setze Augustin in seiner Definition des Willens noch hinzu, daß er es in seiner Macht habe, frei etwas zu thun und es nicht zu thun [2].

Albert erklärt somit, wie wir eben gehört, in Berufung auf Aristoteles und Augustin den Willen als frei. Was seine Auffassung der Willensfreiheit des näheren betrifft, so sei zunächst bemerkt, daß er in den Partieen seiner Schriften, die wir in diesem Zusammenhange zu behandeln haben, nur eine *libera voluntas* kennt, nicht aber von einem *liberum arbitrium* spricht. Der Grund hierfür ist der, daß er beide Begriffe von einander unterscheidet und trennt, wie bei Erörterung seiner Lehre vom liberum arbitrium noch gezeigt werden wird. Soviel sei hier jedoch bereits bemerkt, daß ihm das liberum arbitrium eine besondere Potenz der Seele darstellt, die durch einen Habitus vollendet ist; dieser Habitus bildet die dem Vermögen eigentümliche Freiheit, die es dann wieder dem Willen und der Vernunft verdanken soll. Da Albert auch das liberum arbitrium zu denjenigen Seelenkräften rechnet, die von den Philosophen nur selten, wohl aber von den Theologen d. h. den Vertretern der augustinischen Traditionen häufig erwähnt wurden, so handelt er hierüber auch nur in dem Zusammenhange, wo er selbst als „Theologe“ über die Kräfte der Seele spricht [3].

Petrus Lombardus, der diese Definition seinen Ausführungen über den Willen zu Grunde legte. Vgl. dessen Sent. l. II. d. 26. c. 2.

[1]) Metaph. I, 2. p. 982 b 25: *ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν.*

[2]) S. th. II. t. 16. q. 99. m. 1. p. 464 a.

[3]) S. S. 88.

Was nun die dem Willen als solchem eigentümliche Freiheit der Entscheidung, die *libertas voluntatis*, betrifft, so folgt sie nach Albert, wie auf Grund seiner Ausführung in der *Summa theologiae* berichtet wurde, aus der Fähigkeit, sich auf Entgegengesetztes richten zu können. Diese Eigenschaft aber kommt, wie ausdrücklich von ihm noch hinzugefügt wird, nicht dem Willen an sich zu, sondern insofern er zu den Potenzen der vernünftigen Seele gehört. Als letzter Grund der Freiheit sieht er hier deshalb aber noch nicht, wie man vermuten könnte, die vernünftige Natur an, sondern er denkt vielmehr an die Unabhängigkeit von mechanischer Nötigung, die der Wille mit den übrigen vernünftigen Seelenvermögen teilt. Daß Albert hier thatsächlich in der Freiheit von mechanischem Zwange und demnach wieder in der hyperorganischen Natur den ausschließlichen Grund für die ihm eigene Freiheit erblickt, ergiebt sich mit voller Evidenz aus seinen Ausführungen im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* [1]). Hier bemerkt er, es sei noch von keinem der auctores gebilligt worden, daß die dem Willen eigentümliche Freiheit von dem Willen als solchem herrührt; sie habe ihren Ursprung vielmehr in der nicht nur dem Willen, sondern allen vernünftigen Vermögen zukommenden Immaterialität. Der mechanischen Bedingtheit sei nämlich das unterworfen, was in der Materie sein Substrat hat; demzufolge komme dem hyperorganischen Vermögen wegen seiner Unabhängigkeit von der Materie des Körpers Freiheit von der mechanischen Bedingtheit des Materiellen zu. Was nun diese subjektive [2]) Freiheit besitzt, sei Herr seiner selbst. Sie sei es, welche die Fähigkeit frei zu handeln verleiht, nicht aber der Wille, da sie diesem ja nur in gleicher Weise, wie den übrigen (vernünftigen) Vermögen durch die Teilnahme (per participationem) an jener subjektiven Freiheit zukomme.

Während unser Philosoph somit offenbar in der *Summa theologiae* und in der *Ethik* die Freiheit des Willens lediglich aus dessen Geistigkeit erklärt und in letzterer Schrift sogar die Mög-

[1]) L. VI. t. 1. c. 2. p. 223 a.

[2]) „Subjektiv" in der älteren Bedeutung des Wortes; das hyperorganische Vermögen besitzt kein Organ und daher kein subjectum (*ὑποκείμενον*).

lichkeit einer anderen Herleitung in schroffer Weise ablehnt, bekennt er sich in *De anima* und im *Sentenzenkommentar* zu einer anderen Ansicht. In letzterem Werk [1]) führt er aus, daß der Wille eine zweifache Freiheit besitzt. Die eine rühre von seinem nächsten Träger, dem intellektuellen Geiste, her, welcher infolge seiner hyperorganischen Natur nicht an die Materie oder deren Appendizien gebunden ist. Die zweite Freiheit aber verdanke er sich selbst, insofern er einen Gegenstand annehmen oder ihn nicht annehmen könne, da er spontan handle. Hier finden wir wenigstens außer der Freiheit von mechanischer Nötigung noch die von innerem Zwange erwähnt und von einander getrennt vor. In *De anima* [2]) bemerkt Albert, daß dem Willen eine dreifache Freiheit zukommt; außer der von mechanischer Bedingtheit und innerer Nötigung wird hier noch die Freiheit von äußerem Zwange angeführt. Von innerer Nötigung soll der Wille deshalb frei sein, weil er in seiner Thätigkeit nicht durch die Vernunft und den Syllogismus, durch den diese zur Zustimmung gezwungen wird, bestimmt ist. Betont sei, daß Albert in beiden Schriften [3]) im Anschluß an diese seine Entwicklungen wie auch noch bei anderer Gelegenheit im *Sentenzenkommentar* [4]) den Willen als das Freieste in der Seele bezeichnet. Auch in der *Summa theologiae* zweitem Teile [5]) vertritt er diese Anschauung. Hier setzt er auseinander, daß unter den Vermögen der Seele der Wille allein frei ist, daß alles, was sich in der Seele als Freiheit findet, von ihm herstammt und er deshalb allein als die wahre Ursache seiner Akte zu gelten hat

In gänzlich anderem Sinne wieder handelt Albert in dem

[1]) Sent. I. d. 45. a. 1. p. 641 a.

[2]) L. III. t. 4. c. 5. p. 176 b.

[3]) Sent. I. I. a. a. O. p. 640 b: Secundum est, quod (sc. voluntas) sit liberrimum naturae rationalis. De an. a. a. O. p. 176 b: Voluntas quoddam liberrimum est in anima.

[4]) Sent. l. III. d. 17. a. 3. p. 170 b: Voluntas enim dicit id, quod liberrimum est in anima.

[5]) T. 12. q. 136. p. 581 b: (Voluntas) sola libera est et quicquid libertatis est in anima, ab ipsa est; et ideo sola vera causa est suorum actuum . . . Quia ergo libertas tota est penes voluntatem, propter hoc causa actuum suorum est.

ersten Teil der *theologischen Summe* [1]) über Wesen und Ursache der Freiheit des Willens. Während er ihn, wie wir eben gehört, im zweiten Teil dieser Schrift und in anderen Abhandlungen als die freieste Potenz der Seele hinstellt und von ihr alle Freiheit in der Seele herleitet, vertritt er hier die Ansicht, daß der intellectus adeptus das Freieste in der menschlichen Seele darstellt und aus diesem erst dem Willen die ihm eigentümliche Freiheit — wie, wird nicht angegeben — zufließt. Auf die betreffende Untersuchung sei sowohl der Eigenart, wie der Wichtigkeit ihres Inhaltes wegen noch etwas näher eingegangen. Albert beginnt mit dem Hinweis, daß, insofern die Seele Akt des Körpers ist, nach Avicenna [2]) Vermögen aus ihr hervorfließen, die an den Körper gebunden sind, daß hingegen, insofern sie der Akt der ersten schaffenden Ursache und der Akt [3]) der formenden Intelligenz ist, wie der *Liber de causis* [4]) lehre, aus ihr Kräfte hervorströmen, die nicht organischer Natur sind, wie Verstand, Vernunft und Wille. Es sei hier bemerkt, daß uns diese Stelle in charakteristischer Weise zeigt, wie sehr Albert selbst in seinen theologischen Schriften — es handelt sich ja hier um die *Summa theologiae* — unter dem Einfluß des arabischen Neuplatonismus steht. Den Gedankengang weiter verfolgend finden wir nun nicht, wie wir auf Grund seiner sonstigen uns bekannten Ausführungen erwarten könnten, die Freiheit des Willens wie die der übrigen erwähnten Potenzen aus ihrer immateriellen Beschaffenheit erklärt. Es wird vielmehr darauf hingewiesen, daß der Grund für die den hyperorganischen Kräften eigentümliche Freiheit vielmehr in der Seele selbst zu suchen ist. Unter „Seele" versteht Albert bei dieser Gelegenheit freilich nicht die Seele im engeren Sinne im Gegensatz zum Körper, sondern die Seele als Geist. Er führt nämlich weiter aus, daß jener Teil der Seele, durch den sie Akt und Abbild der ersten Ursache und durch das Licht der Intelligenz geformt Form der

[1]) T. 20. q. 79. p. 458 b.

[2]) S. S. 38.

[3]) „Akt" bedeutet hier That im Sinne von Resultat, Endeffekt.

[4]) Es handelt sich hier nicht um ein wörtliches Zitat aus dem *Liber de causis*, wohl aber finden wir obigen neuplatonischen Gedanken in dieser Schrift vertreten. Vgl. § 3 (Bardenhewer, p. 165 f.).

(dem Menschen innewohnenden) Intelligenz ist, zwei verschiedene Seiten besitzt, und zwar erstens eine passive und rezeptive, durch welche sie nach Aristoteles alles werden kann — diese repräsentiert der Intellekt —, und sodann zweitens eine aktive und bewegende, der gemäß ihr freie Entscheidung über ihre Thätigkeiten zukommt und sie selbst die Ursache ihrer Akte bildet. Diese Seite an ihr aber stellt das vernünftige Streben oder der Wille dar. Durch ihn ist die Seele der Menschen schlechthin Herrin über ihr Thun und keiner inneren Notwendigkeit unterworfen, wie die der Tiere, denen die vernünftige Überlegung mangelt und die deshalb durch den Ansturm der Affekte des Zornes und der Begierde „mehr getrieben werden, als treiben“ [1]. Von diesen aber ist der intellectus adeptus frei. Daher fließt der Wille von jener vernünftigen Natur her, die am meisten frei ist, vor allem ihrer selbst wegen existiert und in erster Linie die Herrin ihrer Akte bildet; gemeint kann damit natürlich nur der intellectus adeptus sein. Ebendeshalb kommt auch der Wille, fügt Albert noch hinzu, in höchstem Maße Gott, in geringerem den Engeln, in noch minderem den Menschen, dem Tiere aber höchstens nur in bildlichem Sinne zu. Es wird hier somit die Freiheit aus dem Wissen hergeleitet und ihr Grad von dem Maße der dem Subjekt eigentümlichen Erkenntnisfähigkeit abhängig gemacht.

---

[1] Das lateinische Wortspiel, dessen Albert sich (S. th. a. a. O.) bedient, ist im Deutschen nur unvollkommen wiedergegeben. Unser Scholastiker bezieht sich auf Johannes Damascenus De fide orthod. l. II. c. 22 col. 945 B–C: *Ἄλογος γάρ ἐστιν ἡ ὄρεξις τῶν ἀλόγων, καὶ ἄγονται ὑπὸ τῆς φυσικῆς ὀρέξεως . . . ἐπὶ δὲ τῶν ἀνθρώπων λογικῶν ὄντων, ἄγεται μᾶλλον ἡ φυσικὴ ὄρεξις, ἤπερ ἄγει.* In genau derselben Weise wie Albert äußert sich auch Thomas über die Natur der tierischen Bewegung: (Animalia) magis aguntur, quam agunt (S. th. II. 2. 60) oder Irrationalia magis aguntur ad operandum, quam se ipsa agant (ib 76). Wie hierbei das „agi“ zu verstehen ist, lehrt er uns De verit. q. 22, a. 4 c: Natura sensitiva in se ipsa habet aliquid inclinans, sc. appetibile apprehensum, sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate animalis ipsius, quod inclinatur; sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud, quia illa animalia non habent dominium suae inclinationis, unde non agunt, sed magis aguntur sec. Damascenum. Et hoc ideo, quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis, quam moveat.

Aus dem, was über Alberts Lehre von der Freiheit des Willens referiert wurde, konnten wir zur Genüge erkennen, daß er sich bei ihrer näheren Bestimmung in die unheilvollsten Widersprüche verwickelt. Wie kommt es, fragen wir uns, daß er an einzelnen Stellen die Ansicht verteidigt, der Wille nehme bezüglich der ihm eigenen Freiheit keinesfalls eine Sonderstellung unter den Kräften der vernünftigen Seele ein, während er ihn bei anderen Gelegenheiten wieder als die freieste aller Potenzen bezeichnet? Die Erklärung hierfür ist die, daß sich bei Albert zwei verschiedene, ihrer Natur nach entgegengesetzte Einflüsse geltend machen, nämlich bald der Aristotelismus, bald der Augustinismus. Und zwar beherrscht Aristoteles seine Ausführungen wieder in zweifacher Weise; es macht sich nämlich in ihnen sowohl die dem Stagiriten eigene biologische Betrachtungsweise als auch sein ausgesprochen intellektualistischer Standpunkt geltend. Wie Aristoteles, der uns in *De anima* mehr eine Naturlehre der Seelenthätigkeiten als eine Psychologie im strengen Sinne giebt, so interessiert sich auch Albert für die Thätigkeit des Strebevermögens zunächst überhaupt nur insofern, als es sich hier um natürliche Thätigkeiten handelt. In dem Schema, das er in der *Summa de homine* seiner Untersuchung über die Vermögen der menschlichen Seele zu Grunde legt, stellt er deshalb auch nicht den vires apprehensivae die vires appetitivae gegenüber, sondern behandelt letztere nur unter der Rubrik der vires motivae [1]). Unter dem nämlichen Einfluß steht unser Philosoph auch da, wo er die dem Willen speziell eigentümliche Art der Freiheit so sehr verkennt, daß er sie, wie offenbar der Fall, mit derjenigen, welche den übrigen vernünftigen Potenzen zukommen soll, auf dieselbe Stufe stellt, ihren Grund nicht in der Natur und Eigenart des Willens selbst sieht, sondern vielmehr lediglich auf die auch den anderen intellektuellen Kräften zukommende Freiheit von mechanischer Bedingtheit bezw. auf die ihnen sämtlich eigene Immaterialität und Geistigkeit zurückführt. Charakteristisch für das aristotelische System ist ferner der Intellektualismus. Daß nach Aristoteles der Wille

[1]) Vgl. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol., a. a. O. S. 127. 143.

dem Verstande untergeordnet ist, kann kein Zweifel sein. Seine Untersuchungen über die Thätigkeiten der Strebevermögen geschehen nur im Gefolge derer, welche über das Erkennen handeln. Die Glückseligkeit setzt er nicht in die Bethätigung des Willens, auch nicht einmal in Äußerungen des praktischen, sondern allein in solche des spekulativen Verstandes, also lediglich in das reine Denken, welches das Objekt und Ziel seiner Thätigkeit in sich birgt [1]). Nur in letzterem scheint er auch die Thätigkeit der Gottheit zu erblicken [2]). Damit hängt es auch zusammen, daß er die dianoëtischen Tugenden über die ethischen stellt und sich so wiederum für den Primat des Verstandes ausspricht [3]). Die griechischen und arabischen Schüler des Aristoteles, ausgenommen vielleicht nur Avencebrol, folgten getreulich dem Wege, den ihr Lehrer eingeschlagen; durch sie hat der Intellektualismus eher wo möglich noch eine Steigerung als eine Abschwächung erfahren [4]). Neben diesem Einfluß aber macht sich bei Albert noch ein anderer geltend, nämlich die Auffassung des Willens bei Augustin und seiner Schule. Bei diesem zeigt sich das Bestreben, dem Willen eine unabhängige Stellung gegenüber dem Erkenntnisvermögen zu verschaffen, wie dies aus der Aufgabe, die er ihm im Vorstellungsprozesse anweist, deutlich hervorgeht [5]). Die Frage, ob dem Verstande oder dem Willen der Vorrang zukommt, wurde freilich von ihm noch nicht aufgeworfen, indessen von seinen Schülern in dem Sinne beantwortet, daß dem Willen der Primat zuerkannt wurde [6]). Indem Albert sich beiden Einflüssen zugänglich zeigt und weder den einen, noch den anderen Standpunkt konsequent durchzuführen vermag, verwickelt er sich in die uns bekannten Widersprüche. Gänzlich im Bann des Intellektualismus der arabischen Peripate-

[1]) Vgl. Eth. Nik. X, 8. p. 1178 b 7: *ἡ δὲ τέλεια εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη.* Metaph. XII, 7. p. 1072 b 24: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.* Vgl. hierzu Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 613 f. Ziegler, Geschichte der Ethik. I, 131. Wilh. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. I.-D. Straßburg i. E. 1886. S. 9.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 365 f. — [3]) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 613 f.

[4]) Windelband, Gesch. der Philos. 2. Aufl. Tübingen und Leipzig. 1900. S. 269. — [5]) Vgl. Kahl, a. a. O. S. 15 ff. insb. 40 f.

[6]) Vgl. Windelband, a. a. O. Kahl, a. a. O. S. 41.

tiker stehend[1]) belehrt er uns, daß der Wille seine Freiheit dem intellectus adeptus als dem Quell aller Freiheit verdankt. Den Anschauungen der augustinischen Tradition tritt er wieder näher, wenn er andererseits als den eigentlichen Träger der Freiheit im Menschen den Willen selbst ansieht und alles, was an Freiheit in der Seele ist, aus dessen eigenster Natur hervorfließen läßt. Dem Charakter der Ausführungen, in denen er letzteren Standpunkt vertritt, nach zu urteilen will es scheinen, als ob in ihnen sich auch die eigentliche und selbständigere Ansicht unseres Scholastikers offenbart.

Den nämlichen Schwankungen begegnen wir auch in den Untersuchungen, in denen er das Verhältnis zwischen Wille und Vernunft selbst klar zu legen sucht. Im Anschluß an Aristoteles[2]) wird der Wille als ein von der Vernunft geleitetes Streben aufgefaßt. Ganz im Sinne seines griechischen Lehrers führt er des näheren aus, daß das Streben logisch betrachtet den Gattungs-, das Wollen den Artsbegriff bildet. Die spezifische Differenz liefert die Vernunft, insofern nach Aristoteles der Wille in der Vernunft liegt[3]). Sie fügt indessen nicht etwa die Vernünftigkeit (rationalitas) hinzu, erklärt Albert seinerseits; denn der Wille wird ja nicht Vernunft, sondern diese giebt ihm nur das Ziel, auf welches er sich in seiner Thätigkeit richtet. Demnach hat man unter Wollen das durch die Vernunft auf ein bestimmtes Ziel hingerichtete Streben zu verstehen[4]).

Auf den soeben erwähnten Ausspruch des Aristoteles:

---

[1]) Die intellektualistisch-peripatetische Denkweise macht sich in eklatanter Weise auch in den uns bekannten Anschauungen Alberts über das Leben nach dem Tode geltend; die Glückseligkeit im Jenseits sieht er lediglich in der ungehinderten Bethätigung des spekulativen Intellektes. S. S. 49 f. Über den Intellektualismus bei Albert vgl. Ritter, Gesch. der Philos. VIII, 230 f. Sighart, Albertus Magnus. 1857. S. 363. Kahl, a. a. O. S. 61.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 586 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 97 f. Walter, Die Lehre von der prakt. Vernunft. S. 204 f. Aristoteles schloß sich bei dieser Auffassung an Plato an. Vgl. Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 233 f.

[3]) Top. IV, 5. p. 126 a 13: *πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ.* Vgl. De an. III, 9. p. 432 b 5: *ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός.* 11. p. 434 a 7: *ἡ δὲ βούλησις ἐν τοῖς λογιστικοῖς· πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον.*

[4]) Eth. l. VI. t. 1. c. 2. p. 223 b.

„Aller Wille ist in der Vernunft“ (omnis voluntas est in ratione) geht Albert noch des näheren ein und versucht dessen Bedeutung klarzulegen. Wofern wir unter „Wille“ den Willen in seiner eigentlichen Bedeutung verstehen, so bilde er einen Teil der vernünftigen Seele und sei daher in Hinsicht auf sein Subjekt in der Vernunft. In ihr sei er aber auch im Hinblick auf sein Objekt, nämlich das Gewollte, da dieses auf Grund seiner Vernunfterkenntnis bestimmt und gegeben ist [1]).

Was den ersten der hier unterschiedenen beiden Fälle anlangt, daß der Wille in Anbetracht seines Trägers in der Vernunft sich befindet, so macht unser Aristoteliker noch des weiteren aufmerksam, daß mit dieser Bestimmung keineswegs gesagt sein soll, daß der Wille stets „vernünftig“ (rationalis) sei, da er der Vernunft nicht mit Notwendigkeit folgen muß, wenn er ihr auch der gebührenden Ordnung gemäß (secundum ordinem debitum) folgen soll [2]). Fast unmittelbar, nachdem Albert diese Unterscheidung, die jeden Determinismus ausschließt, bei der Erörterung des Willensvermögens in der *Summa de homine* getroffen, verstößt er selbst gegen den hier ausgesprochenen Standpunkt. Er stellt fest, daß es eine besondere Zustimmung der Vernunft und eine solche des Willens giebt. Die der Vernunft bezieht sich auf das, was gethan werden soll, auf einen durch Überlegung gefundenen Gegenstand, die Zustimmung des Willens aber erfolge im Einklang mit der der Vernunft, was nach Obigem doch keineswegs in allen Fällen stattfindet [3]). Den nämlichen Widerspruch enthält eine Bemerkung im *Sentenzenkommentar* [4]). Er betont hier, ohne wie in dem vorhin erwähnten Fall eine Einschränkung vorzunehmen, daß der Wille der vernünftigen Natur angehört und in der Vernunft ist, denn alles Wollen sei vernünftig; würde es dies nicht sein, so wäre es kein Wollen. Albert bekennt sich also auch hier zu der Ansicht, daß nur dasjenige Streben, welches im Einklang mit der Vernunft erfolgt, als Äußerung des Willens aufzufassen ist.

[1]) S. de hom. q. 63. a. 2. p. 299 a. — [2]) A. a. O.

[3]) A. a. O. a. 3. p. 299 b.

[4]) L. I. d. 45. a. 1. p. 640 b. In gleicher Weise entscheidet er Sent. l. III. d. 17. a. 2. p. 170 b und zwar in Berufung auf Johannes Damascenus. Er bezieht sich auf De fide orthod. l. II. cap. 22. col. 944 B: Ἡ γὰρ τῶν ἀλόγων ὄρεξις μὴ οὖσα λογικὴ οὐ λέγεται θέλησις.

Intellektualistische Färbung trägt auch seine Unterscheidung von freiem und vernünftigem Wollen. Frei ist, wie er im Anschluß an jene früher erwähnte Erörterung in dem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* ausführt [1], jede Hinneigung einer Potenz, wenn sie nicht an ein Organ gebunden ist. Ohne vorhergängigen Willen im engeren Sinne „will" (im weiteren Sinne) die Vernunft ihre Akte, wie der Baum blühen „will". Als Thätigkeit eines immateriellen Vermögens ist dieses Wollen der Vernunft ein freies, nicht hingegen das des Baumes. Als vernünftig kann indessen nur ein mit Überlegung verbundenes Wollen bezeichnet werden, wie es nur dem (reiferen) Menschen eigen ist.

Das Verhältnis zwischen dem Willen und den übrigen Potenzen der Seele wird im Anschluß an Anselm [2]) dahin bestimmt, daß jener der allgemeine Beweger für sämtliche [3]) Vermögen, d. h. die Ursache für deren Inaktiontreten ist und im ganzen Reiche der Seele seine Herrschaft ausübt. Denn eine jede Bethätigung einer Potenz setzt zum mindesten eine stillschweigende Zustimmung des Willens voraus. Wenn ich nämlich sage: „Ich kann erkennen", so setze ich stillschweigend voraus: „Wenn ich will", wenn ich nicht will, dann nicht. Ebenso ist es in allen übrigen Fällen [4]).

Was das Objekt des Wollens anlangt, so wissen wir bereits, daß nach Albert der Akt des Willens sich auf ein Ziel richtet. Diese Bestimmung ist, wie er näher erklärt, jedoch erst unter einer gewissen Einschränkung richtig. Auf das Ziel d. h. auf das letzte Erstrebte richtet er sich, wenn dieses ein äußeres Objekt ist. Bezieht er sich dagegen auf die der Seele immanenten Vermögen, die er in Thätigkeit versetzt, so kann er

[1]) L. VI. t. 1. c. 2. p. 223 a.

[2]) De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio c. 11. Migne, Patrol. S. L. tom. 158. col 537: Voluntas quidem instrumentum movet alia instrumenta, quibus sponte utimur, et quae sunt in nobis, ut manus, lingua, visus; et quae sunt extra nos, ut stilus et securis.

[3]) Albert denkt hier nicht an die zwar bewußt, aber unwillkürlich sich vollziehenden Reflexbewegungen, sowie an die unbewußt und unwillkürlich sich vollziehenden Bewegungen des Herzens, der Atmung, der Därme etc.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 2. p. 299 b. S. th. II. t 22. q. 136. p. 584 b. t. 14. q. 99. p. 465 a. Sent. l. I. d. 45. a. 3. p. 642 a.

auch das erstreben, was zum Ziele führt, insofern die Thätigkeit dieser oder jener Potenz das Mittel zur Erreichung des Endzieles bildet. Der Wille bildet nämlich, wie wir erfahren haben, den Universalbeweger der übrigen Potenzen; aus dieser Bestimmung ist aber nach Albert nicht zu folgern, daß er selbst mit diesen vermischt ist, sondern es ergiebt sich nur, daß, wenn ein äußeres Objekt gewollt wird, die Akte derjenigen Potenzen, deren Thätigkeit zur Erreichung des Gegenstandes die Voraussetzung bildet, mitgewollt werden. Sie sind dadurch selbst Objekt, in Hinsicht auf jenes äußere Objekt aber bleiben sie selbst nur Mittel zum Ziel. Bezüglich des äußeren Objektes, des Endzieles, das gewollt wird, findet kein Überlegen des Willens statt; denn dieses ist stets bestimmt; nicht gegeben wird aber zugleich auch der Weg, auf welchem dieses Ziel erreicht wird. Daher ergiebt es sich, daß der Wille zwar nicht hinsichtlich des äußeren, wohl aber hinsichtlich des inneren Objektes frei forscht, ordnet und überlegt, insofern dieses d. h. die Aktualität der psychischen Vermögen das Mittel zur Erreichung des äußeren darstellt [1]).

Anhang. Der appetitus als allem Seienden immanentes Streben nach dem höchsten Gut.

Der Terminus „appetitus" bezeichnet nach Albert ein zwiefaches Streben, je nachdem er in engerem oder in weiterem Sinne gebraucht wird. In ersterem ist damit das Verlangen gemeint, diesen oder jenen Gegenstand zu erreichen oder zu fliehen, je nachdem er als gut oder als schädlich erkannt wird, und das sich demgemäß, wie wir wissen, als vis concupiscibilis, als vis irascibilis oder, falls eine Überlegung vorhergeht, als voluntas äußert. In weiterem Sinne aber bedeutet appetitus die Neigung jeglichen Naturdinges zu dem, was ihm seiner Natur nach gebührt [2]). Die Lehre unseres Philosophen über den appetitus in jener engeren Fassung haben wir soeben des näheren behandelt. Seine Erörterungen über das Streben im weiteren Sinne aber wollen wir nur in Form eines Anhangs zu den vorausgegangenen Darlegungen über das Strebevermögen wiedergeben. Wir begnügen uns mit einer kurzen Skizze; denn wir haben es

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 299 a. — [2]) S. de hom. q. 63 a. 2. p. 299 a.

hier keineswegs mit einer psychologischen, sondern einer aus ethischen und vor allem aus metaphysischen Elementen bestehenden Entwicklung zu thun, insofern mit appetitus im weiteren Sinne, wie wir schon aus obiger Einteilung ersehen, nicht eine neue Art des der Seele eigentümlichen Strebens, sondern das allem kreatürlichen Sein innewohnende Streben nach dem höchsten Gute gemeint ist.

Albert handelt über den appetitus in diesem Sinne im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik*[1]) und in der *Summa theologiae*[2]); er erwähnt ihn in der *Summa de homine*[3]), im Kommentar zu *De anima*[4]), zur *Physik*[5]) und zur *Topik*[6]). Was den Inhalt und Charakter der betreffenden Untersuchungen anlangt, so finden wir einzelne aristotelische Gedanken, die ursprünglich teils mit einander verknüpft sind, teils auch wieder an sich in nur sehr losem oder gar keinem Zusammenhange stehen, zu einem einheitlichen Ganzen mit einander verbunden. Sie bilden das Fundamant für den weiteren Aufbau, der neuplatonisch ist, und zwar, je nachdem wir die *Ethik* oder die *Summa theologiae* heranziehen, mehr plotinische oder mehr augustinische Färbung trägt.

Albert geht von dem Gedanken aus, daß das Objekt jeglichen Strebens ein Gut bildet, insofern dieses dasjenige ist, wonach alles strebt (bonum est, quod omnia appetunt)[7]). Soweit ist die Lehre Alberts als korrekt aristotelisch zu bezeichnen, insofern er, wie sein griechischer Lehrer, vom immanenten Standpunkt aus das wahrhaft menschliche Gut aus der vollkommenen menschlichen Natur als solcher bestimmt. Mit dieser immanent psychologischen bezw. anthropologischen Betrachtung verbindet nun aber unser Philosoph unmittelbar die metaphysische. Er sucht zu zeigen, daß jedes Gut seinen Urgrund in Gott hat. Zur Begründung dieser Anschauung sucht er natürlich einzelne Anklänge bei Aristoteles zusammen. Dieser erklärt in der *Nikomachischen*

[1]) L. I t. 2. 3. p. 10 ff.; l. VII. t. 2. c. 4. p. 288 a.

[2]) I. t. 13. q. 55. m. 3. p. 322 a—b. — [3]) A. a. O.

[4]) L. II. t. 2, c. 1. p. 61 a. — [5]) L. I. t. 3. c. 16. 17. p. 52 b f.

[6]) L. III. t. 1. c. 2. p. 721 a.

[7]) Arist. Eth. Nik. I, 1. p. 1094 a 1 ff.: *Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ᾽ ἐφίεται.* Cf. Alb. Eth. l. I. t. 2. c. 7. — t. 3. c. 2. p. 16 ff. S. th. I. t. 13. q. 55. m. 3. p. 322 a.

Ethik, daß, so verschiedene und mannigfaltige Güter die Menschen im einzelnen auch begehrten, sie doch sämtlich in letzter Linie, da allem von Natur etwas Göttliches innewohnt, hierbei stets etwas Gemeinsames, nämlich die Lust schlechthin, anstrebten [1]). Albert bezieht sich außerdem auf eine Stelle in *περὶ ψυχῆς*; Aristoteles bezeichnet hier als die natürlichste aller Funktionen der Lebewesen, daß sie ein anderes von derselben Beschaffenheit, welche sie selbst besitzen, erzeugen, das Tier bringe ein Tier, die Pflanze eine Pflanze hervor, um, soweit es ihnen möglich ist, am Ewigen und Göttlichen teilzunehmen, denn dies wäre es, wonach alle Wesen strebten, und auf dieses Ziel seien alle natürlichen Funktionen gerichtet [2]). Das Göttliche erscheint indes bei Aristoteles, wie öfters in seiner Naturphilosophie, in mehr naturalistischer Wendung, wo *θεός* und *φύσις* zusammengestellt werden und die *φύσις* in nicht näher definierter Weise als Ausdruck des Göttlichen erscheint [3]). Ferner schweben Albert auch die aristotelischen Gedanken über das Begehren der Materie vor [4]). Nach der Lehre des griechischen Philosophen steht nämlich die Form der Materie als das Schöne dem Häßlichen gegenüber [5]). Die Form erscheint demselben daher ihres höheren Wertes wegen als etwas Begehrenswertes für die Materie [6]). Diese begehrt nach der Form [7]) als ihrer Ergänzung, wie das Weibliche nach dem Männlichen [8]). Hiervon ausgehend nimmt

[1]) VII. 14. p. 1153 b 29 ff.: *ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις οὔθ' ἕξις ἡ ἀρίστη οὔτ' ἔστιν οὔτε δοκεῖ, οὐδ' ἡδονὴν διώκουσι τὴν αὐτὴν πάντες, ἡδονὴν μέντοι πάντες. ἴσως δὲ καὶ διώκουσιν οὐχ ἣν οἴονται οὐδ' ἣν ἂν φαῖεν, ἀλλὰ τὴν αὐτήν· πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.* Cf. Alb., Eth. l. VII. t. 2. c. 4. p. 288 a.

[2]) II. 5. p. 415 a 26: *φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.* Cf. Alb., Eth. a. a. O. De an. l. II. t. 2. c. 1. p. 61 a.

[3]) Z. B. De caelo. I, 4. p. 271 a 33: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.* Cf. a. a. O. II, 8. p. 290 a 31; 11. p. 291 b 13. De an. III, 9. p. 432 b 21.

[4]) Cf. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 299 a. Phys. l. I. t. 3. c. 16. 17. p. 52 b f. Top. l. III. t. 1. c. 2. p. 721 a.

[5]) Phys. I, 9. p. 192 a 23. S. zu obiger Ausführung Baeumker, Problem der Materie. S. 263. — [6]) A. a. O. a. 17.

[7]) A. a. O. a. 18—19. 20—23. — [8]) A. a. O. p. 182 a 22—25.

Albert des weiteren Bezug auf die Theologie des Aristoteles [1]). Da die Gottheit als reine Aktualität die oberste der Formen [2]), das höchste der Güter ist, so bewegt sich die ganze Welt ihr als dem Geliebten entgegen, so bildet sie den Endzweck aller Dinge [3]). All diese verschiedenen ethischen, biologischen, metaphysisch-theologischen Gedanken werden von unserem Philosophen auf das innigste zu dem Satze verbunden: Alles strebt, da ihm etwas Göttliches innewohnt, selbst nach dem Göttlichen, d. h. dem ersten Gut und Inbegriff der höchsten Lust hin, und zwar geschieht dies in dem Grade, in welchem dem einzelnen Seienden das Göttliche innewohnt. Diesen Gedanken finden wir bei Albert im Sinne des Neuplatonismus vertieft, ohne daß man ein Bewußtsein eines Hinausgehens über Aristoteles bei ihm sieht [4]).

So entwickelt unser Philosoph in den Schriften, die wir zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, vorab in längerer oder kürzerer Form, daß es verschiedene Grade des Seienden giebt, je nachdem dieses nämlich von der ersten Ursache mehr oder weniger weit entfernt ist. Und zwar nimmt das einzelne Ding in der Stufenleiter des genannten Seienden einen um so höheren Platz ein, je näher es dem ersten und höchsten Seienden ist. Dementsprechend wird auch hinsichtlich der Güter, welche begehrt werden, eine analoge Reihenfolge zu konstatieren sein, da vorausgesetzt werden muß, daß jegliches Seiende in seinem geordneten natürlichen Begehren nur einem solchen Gut als Objekt sich zuwendet, welches von ihm von vornherein auch erreicht werden kann d. h. welches den natürlichen Prinzipien, durch die das Seiende es zu erlangen vermag, proportioniert ist. Die Verschiedenheit der Güter aber richtet sich nach der größeren oder geringeren Anzahl ihrer „Gutheiten" (bonitates). Die Fülle der dem einzelnen Gut eigentümlichen Vorzüge und Vollkommenheiten aber entspricht wieder seiner Fähigkeit, die Gut-

[1]) S. zu dem Folg. Baeumker, a. a. O.

[2]) Met. XII, 8. p. 1074 a 35–36. — [3]) A. a. O. 8. p. 1072 a 26–b 14.

[4]) Was die neuplatonischen Quellen anlangt, so beruft sich Albert S. th. I. t. 13. q. 55. m. 3. p. 322 auf den *Liber de causis*. Bei seinen spezifisch christlich-neuplatonisch gefärbten Ausführungen zieht er Augustin, Boëthius und den Pseudo-Areopagiten heran; cf. S. th. I. a. a. O. p. 322 a–b.

heiten des ersten und höchsten Gutes in sich aufzunehmen: denn von ihm rührt jede Vollkommenheit her, insofern seine Gutheit in allem, was von ihm als der ersten Ursache herstammt, sei es durch Abbild (per imaginem), sei es nur durch Wiederhall (per resonantiam) sich verbreitet und überallhin ihre Strahlen aussendet. Da somit sämtliche Vorzüge, die ein Gut besitzt, von dem höchsten Gute herstammen und dieselben nur einen Abglanz jener Vollkommenheit bilden, die dem ersten Gute selbst zukommt, so ergiebt sich, daß ein Gut nur deshalb Gegenstand des natürlichen Begehrens ist, weil es die Gutheiten des ersten Guten bis zu einem gewissen Grade wiederspiegelt und daß es nur insoweit begehrenswert erscheint, als es jenem ähnlich ist. Somit wird in allem und jedem, was das Objekt irgendwelchen Strebens bildet, das höchste Gut selbst begehrt und es erstrebt jegliches Seiende nach Maßgabe der ihm innewohnenden Kräfte in letzter Linie ein und dasselbe Gut, nämlich das erste und vollkommenste.

Während von diesem ersten Gut in den paraphrasierenden Schriften Alberts, vor allem im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik*, eben nur als dem primum oder summum bonum die Rede ist, wird es in der *Summa der Theologie* als Deus bezeichnet. Auch in dieser Schrift finden wir den Gedankengang, wie wir ihn soeben entwickelt, wieder [1]; nur ist die mehr plotinische Färbung einer spezifisch christlich-neuplatonischen gewichen, insofern unser Philosoph sich hier mehr an die Denk- und Redeweise des Pseudo-Areopagiten Dionysius und an die Augustins anlehnt.

Die Wahlfreiheit.

Albert ist fest davon überzeugt, daß wir selbst Ursache unserer Handlungen sind und daß es in unserer Macht steht, gut oder schlecht zu sein. Seine Ansicht über das Wesen und die Natur der der vernünftigen Seele eigentümlichen Freiheit entwickelt er uns des näheren in dreifachem Zusammenhange, einmal nämlich da, wo er über die *voluntas*, den Willen, spricht, dann dort, wo er über die *electio* d. h. die Wahlfreiheit, handelt, und sodann

[1] I. t. 13. q. 55. m. 3. p. 322 a - b.

in seinen Untersuchungen über das *liberum arbitrium* d. h. das freie Wahlvermögen. Die Auffassung, welche unser Scholastiker hinsichtlich der libertas voluntatis vertritt, ist uns bereits bekannt. Seine Anschauungen über das liberum arbitrium werden wir dagegen erst in demjenigen Teil unserer Schrift darzuthun versuchen, in welchem wir über die theologischen Elemente seiner Seelenlehre zu handeln haben. Über das Wesen des liberum arbitrium spricht Albert nämlich nicht im Zusammenhang seiner peripatetisch gefärbten Untersuchungen, sondern vielmehr in jenen Erörterungen, in denen er vornehmlich den Standpunkt der augustinischen Tradition vertritt [1]). Dazu kommt, daß thatsächlich die Lehre vom liberum arbitrium, wie sie von den Scholastikern vertreten wird, nur mittelbar auf Aristoteles zurückgeführt werden kann. Dieser kennt nur die *προαίρεσις*; diese aber ist nicht das liberum arbitrium, sondern die electio der Scholastik. Der Begriff der *προαίρεσις* bezw. der der electio darf deshalb nicht mit dem des liberum arbitrium identifiziert werden; denn wie wir noch des näheren hören werden, begründet dieses die psychologische, jene dagegen die sittliche Freiheit im Menschen. Insofern die letztere in der ersteren wurzelt, kann man zugeben, daß auch die Wahlfreiheit ihren Grund in dem freien Wahlvermögen hat, und somit Aristoteles mittelbar Vertreter des liberum arbitrium ist.

Scheidet das Kapitel vom liberum arbitrium vorläufig als Gegenstand unserer Untersuchung aus, so ist indes im folgenden noch die ihrem Grundcharakter nach durch und durch aristotelische Lehre Alberts über die electio zu behandeln. Das Material bietet uns hierfür ausschließlich der erste Traktat des dritten Buches seiner *Ethik*. In anderen Schriften, in der *Summe über den Menschen* [2]), im *Sentenzenkommentar* [3]) finden wir die electio sehr wohl erwähnt und dem liberum arbitrium gegenübergestellt, im übrigen aber werden wir auf die in der *Ethik* gegebenen ausführlichen Auseinandersetzungen verwiesen. Dieselben sind ihrem Wesen nach eine Wiederholung des von Aristoteles im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* Gesagten; hier und da finden wir den Kommentar des Eustratius, sowie die Schrif-

[1]) Wie bereits schon S. 88 und 268 hingewiesen wurde.
[2]) Q. 68. a. 2. p. 313 b. — [3]) L. II. d. 24. a. 7. p. 224 b.

ten des Johannes von Damaskus und Nemesius herangezogen, welche in ihren psychologischen Entwicklungen gleichfalls die Lehre von der *προαίρεσις* aufnahmen. Es genügt daher, wenn wir dasjenige, was direkt aus der *Nikomachischen Ethik* herübergenommen ist, kurz skizzieren und nur dort, wo wir Erweiterungen des aristotelischen Lehrinhaltes finden, länger verweilen.

Die Voraussetzung für die Fixierung des Wesens der Wahlfreiheit ist bei Albert die Bestimmung dessen, was wir unter „freiwillig“ und „unfreiwillig“ zu verstehen haben. Bei Aristoteles, wie bei Albert, gilt im allgemeinen dasjenige als unfreiwillig (involuntarium), was erzwungen (per violentiam, *βίᾳ*) oder durch Unkenntnis (per ignorantiam, *δι' ἄγνοιαν*) geschieht [1], als freiwillig aber, wenn es in unserer Macht steht, etwas zu thun und es nicht zu thun, und wir hierbei über die Einzelheiten der Handlung wohl unterrichtet sind [2]. Was nun das durch Gewalt Erzwungene anlangt, so liegt das Prinzip desselben außerhalb des Handelnden, seine That ist daher eine unfreiwillige [3]. Manchmal aber liegt der Fall derartig, daß ein Einfluß äußerer Umstände vorliegt, der durch die Freiheit des Handelns nicht völlig aufgehoben ist [4]. Hier haben wir es mit einer „gemischten Handlung“ (operatio mixta, *πρᾶξις μικτή*) zu thun. So groß aber auch der Einfluß äußerer Umstände sein mag, so können doch diese Umstände, betont Albert, nicht imstande sein, an sich eine Handlung hervorzulocken, wenn nicht eine Willensäußerung vorliegt, wodurch die That alsdann einer freiwilligen ähnlicher wird als einer unfreiwilligen [5]. Falsch ist die Annahme,

[1]) Eth. I. t. 1. c. 2. p. 113 a. Nach Arist. Eth. Nik. III, 1. p. 1110 a. 1. An Aristoteles lehnt sich in Gedankengang und Wortlaut bei Entwicklung der *προαίρεσις* Nemesius an, wie Domański a. a. O. S. 132 nachweist. Vgl. De nat. hom. c. 30. col. 720. In etwas kürzerer Form finden wir auch die Gedanken des Aristoteles bei Johannes Damascenus entwickelt. Vgl. De fid. orth. l. II. c. 24. col. 952.

[2]) A. a. O. c. 13. p. 120 b nach Arist. a. a. O. c. 3. p. 1111 a 22 f. Vgl. Domański, a. a. O. S. 138.

[3]) A. a. O. c. 3. p. 113 a f. Nach Arist. a. a. O. 1. p. 1110 a 2 ff.

[4]) Albert führt das aristotelische Beispiel von dem Tyrannen an, der jemandem befiehlt, etwas Schimpfliches zu thun, unter der gleichzeitigen Androhung, daß er sonst die Angehörigen desselben, die sich in seiner Gewalt befinden, töten lasse (a. a. O. c. 4. p. 113 b, nach Arist. a. a. O. p. 1110 a 4 ff.).

[5]) A. a. O. c. 4. p. 114 a. Nach Arist. a. a. O. p. 1110 a 11 f. Vgl. Domański, a. a. O. S. 134. Vgl. Joh. Dam., a. a. O. col. 956.

daß das Angenehme und Schöne zwingende Gewalt auf unseren Willen hat[1]), sowie die Ansicht, daß die Ursache unserer schlechten Handlungen äußere Lustanreizungen sind, das Verdienst unserer guten und schönen Werke dagegen uns allein zuzuschreiben ist[2]).

Was diejenigen Handlungen anlangt, die durch Unwissenheit veranlaßt werden, so hat man nach Albert zu unterscheiden, ob der Betreffende sie schlechthin nichtfreiwillig (non voluntarius, *οὐχ ἑκών*) oder unfreiwillig (involuntarius, *ἄκων*) verrichtet. Der Unterschied dieser aristotelischen[3]) Bestimmungen wird von ihm genau untersucht. Bei dem involuntarium geht eine Willensäußerung vor; diese steht indes mit ihrem Objekt in Widerspruch, das Gewollte ist also ein dem Willen Entgegengesetztes, z. B. nolo currere bedeutet eigentlich volo non currere, ich will nicht laufen, sondern z. B. fahren. Im zweiten Fall, beim non voluntarium, liegt eine Willensäußerung überhaupt nicht vor, dieselbe ist schlechthin verneint; es würde nolo currere hier non volo currere bedeuten und nicht das Laufen, sondern das Wollen überhaupt negiert sein[4]). Auf die nun folgenden näheren Untersuchungen[5]) über den Begriff des Unfreiwilligen, über die Arten des unwissentlichen Handelns und ihrer ethischen Wertung können wir an dieser Stelle nicht

[1]) A. a. O. c. 7. p. 116a nach Arist., a. a. O. c. 1. p. 1110 b 9 f.

[2]) A. a. O., nach Arist. a. a. O. b 14 f. — Wir sind erstaunt, bei Albert a. a. O. zu hören, daß Plato diese Lehre von Sokrates übernommen habe. Dieses Mißverständnis dürfte in folgender Weise zu erklären sein. Indem Albert durch einen Irrtum den Sokrates für den princeps Stoicorum hält (s. S. 11. Anm. 11), mußte er auch glauben, daß sein Schüler derselben Ansicht wie dieser selbst sei. Die deterministischen Lehren der Stoiker konnten ihm bekannt sein, so u. a. durch Ciceros Schriften, z. B. De fato, De divinatione. In seiner Darstellung greift Albert aus dem weiteren Zusammenhang der platonischen Dialoge die deterministisch gefärbten Stellen heraus; er glaubt infolge seines Irrtums in ihnen die wichtigsten Lehren des sokratisch-platonischen Systems enthalten, während sie in der That untergeordneten Ranges sind, und läßt den dort gelehrten Determinismus weit greller erscheinen, als er es dem Gesamtinhalt nach wirklich ist. Er geht sogar in der Auslegung dieser Stellen, die er nicht wörtlich, sondern nur dem Sinne nach zitiert, so weit, daß er aus ihrem Inhalt noch die weiteren Konsequenzen zieht und diese dann als sokratisch-platonische Lehre angiebt. Vgl. a. a. O. c. 21. p. 131 b. c. 22. p. 132 f.

[3]) A. a. O. c. 2. p. 1111 b 18 ff. Vgl. Domański, a. a. O. S. 135 f.

[4]) A. a. O. c. 4. p. 144 a f. c. 8. p. 117 a. Cf. Sent. l. I. d. 46. a. 5. p. 658 b f. — [5]) Eth. a. a. O. c. 9—12. p. 117 b—120 a.

weiter eingehen, obwohl sie gegenüber Aristoteles manches Eigene bieten, da sie vorwiegend für die Ethik von Bedeutung sind, dagegen nichts enthalten, was für die Psychologie von Interesse wäre.

Auf dem bisher Entwickelten fußend sucht Albert nunmehr das Wesen desjenigen Vermögens, in dem alle sittliche Freiheit des Menschen ihren Grund hat, das der Wahlfreiheit, selbst zu bestimmen. Was die Übersetzung von *„electio"* anlangt, so ist es schwer, im Deutschen einen passenden Ausdruck zu finden, zumal Albert damit bald die seelische Fähigkeit, bald aber deren Akt meint. Wir werden uns damit behelfen müssen, im ersten Falle electio mit „Wahlfreiheit", im zweiten mit „Wahl" zu übersetzen. Unser Philosoph geht in seiner Entwicklung zuerst rein negativ vor, indem er im Anschluß an Aristoteles[1]) zunächst den Begriff der Wahlfreiheit von dem des Freiwilligen, des begehrlichen und zornmütigen Seelenteils, des Wollens, sowie der Meinung unterscheidet und abgrenzt. Die Wahl ist zwar stets etwas Freiwilliges (im Sinne des Spontanen), sie kann aber nicht mit ihm identisch sein, da der Begriff des Freiwilligen von weit größerem Umfang ist als der des Gewählten. Freiwillig handeln auch die unvernünftigen Tiere und Kinder, nicht aber haben sie an der Wahlfreiheit teil. Diesen aristotelischen[2]) Gedanken führt Albert des näheren aus. Er unterscheidet eine dreifache Potenz des Freiwilligen, nämlich eine solche dem Keim, der Anlage und der Vollendung nach (secundum inchoationem, dispositionem, perfectionem). Die erste Stufe bedeutet das Vermögen, schlechthin etwas zu thun und es nicht zu thun; diese Fähigkeit besitzen die Tiere. Die Anlage zum Freiwilligen liegt beim Kinde vor, das zwar eine vernünftige Natur und infolgedessen die Anlage zu einer vernünftigen Entscheidung für das zu Thuende und zu Lassende besitzt, bei dem aber die Vernunft noch nicht hinreichend gekräftigt ist, um sich aktuell zu bethätigen. Den dritten Grad des Freiwilligen finden wir bei den

[1]) A. a. O. 3. p. 1111 b 4–1112 a 13. In derselben Art und Weise wird auch von Nemesius bei der Wesensbestimmung der προαίρεσις, s. a. a. O. c. 33. fol. 729 ff., vorgegangen; vgl. Domański, a. a. O. S. 140 ff.

[2]) Arist. a. a. O. c. 4. p. 1111 b 6 f. Desgl. Nemesius, a. a. O.

Erwachsenen. Er tritt dann ein, wenn wir nach Vollendung unserer natürlichen Anlagen vollkommen erkennen, daß in uns die Macht liegt, uns für oder gegen etwas zu entscheiden. Indem die Wahlfreiheit ein *appetitus consiliativus* ist, wie noch des näheren auseinandergesetzt werden wird, besteht sie als solcher in der Fertigkeit, ein in jeder Weise vollendetes Vernunfturteil zu fällen, und kann somit im Gegensatz zum Freiwilligen bei Tieren und Kindern nicht vorhanden sein [1]). — Daß das voluntarium das weitere ist, stützt Albert ferner mit dem aristotelischen [2]) Argument, wonach wir plötzlich geschehende Handlungen zwar als freiwillige, aber nicht als vorsätzliche bezeichnen. Er erläutert dies an einem Beispiel, das indes nur sprachlichen Charakters ist. Einem Freunde fällt es plötzlich ein, uns zu überraschen. Obwohl wir an seinen Besuch gar nicht gedacht haben, so kommt er uns dennoch voluntarius et gratus d. h. zu Willen und nach Wunsch. Beim Freiwilligen kann somit das Argument der Überlegung fehlen, für die Wahl ist es unerläßliche Wesensbestimmung [3]).

Ganz im Anschluß an Aristoteles [4]) führt Albert aus, wie die Wahlfreiheit sich von dem sinnlichen Strebevermögen, dem concupisciblen und irasciblen unterscheidet, indem er, was den begehrlichen Seelenteil anlangt, auf die Verschiedenheit der Objekte, die diesem und der Wahlfreiheit zu Grunde liegen, hinweist [5]).

Von größerer Wichtigkeit ist die Unterscheidung zwischen *electio* und *voluntas* [6]). Wir bemerken, daß Albert mit letzterem Begriff in diesem Zusammenhang das Begehren schlechthin, das vernünftige sowohl wie das unvernünftige, bezeichnet. Das Wollen richtet sich, führt er aus, auch auf Unmögliches, die Wahl nicht; man will (wünscht) unsterblich sein, niemand aber macht sich dies zum Gegenstand seiner Wahl [7]). Albert kommt hierbei auf den Begriff der *velleitas* zu sprechen und erklärt, daß es nicht notwendig sei, diese als *voluntas impossibilium* zu fassen,

[1]) A. a. O. c. 14. p. 122 a. — [2]) A. a. O. b. 9 f.
[3]) A. a. O. p. 122 b. — [4]) A. a. O. b. 12 ff.
[5]) A. a. O. p. 122 b.
[6]) A. a. O. c. 15. p. 123 a f.
[7]) Nach Arist. a. a. O. c. 4. p. 1111 b 19 ff.

wie es die antiqui [1]) d. h. die Anhänger der alten Schule (der patristischen und Sentenzenphilosophie) gethan. Denn ein Begehren des Unmöglichen liegt auch dort vor, wo die Vernunft die Unerreichbarkeit noch nicht erkannt hat. Die Velleität aber setzt das vorgängige Vernunfturteil voraus. Nicht jede voluntas impossibilium ist somit auch eine velleitas; diese bedeutet somit nicht nur eine bloße Regung des Strebevermögens wie die voluntas (in diesem Zusammenhange), sondern ein Begehren, das sich dem Vernunfturteil unterwirft: wir begehrten dieses oder jenes, falls es möglich wäre, es zu erreichen [2]). Es wird alsdann weiter auseinandergesetzt, daß das Wollen sich vorzugsweise auf den Zweck, die Wahl auf die Mittel zum Zweck richtet. Das Ziel als solches ist bei letzterer schon vorher bestimmt und gewollt, dagegen wird von ihr sorgfältig untersucht und abgewogen, ob dieses oder jenes Mittel mehr oder weniger zur Erreichung des Zieles beiträgt [3]).

Die Wahl ist auch nicht mit der Meinung (*opinio*) identisch. Letztere kann sich bekanntlich auf alles, auch auf Ewiges und Unmögliches, erstrecken. Sie wird als wahr oder falsch, die Wahl dagegen als gut oder übel bezeichnet. Dieser aristotelische [4]) Gedanke wird von Albert des näheren ausgeführt. Indem die Meinung durch die Vernunft unterstützt wird, entsteht der Glaube (fides). Dieser ist wieder auf ein Wissen hingeordnet. Das Wissen aber wird durch die Unterschiede des Wahren und Falschen bestimmt, weil für jede Geistesthätigkeit, für die es Wahres giebt, auch Falschheit möglich ist. Ob aber eine Erkenntnis wahr oder falsch ist, hängt nur von dem Sachverhalte ab

[1]) Im Sinne der antiqui faßt Albert selbst die velleitas auf Sent. l. 4. d. 50. a. 8. p. 914 b (die Jammysche Ausgabe ist an dieser Stelle derartig verderbt, daß sie hier völlig unbrauchbar ist. Ich lege den Baseler Druck der Sentenzen, 1506, durch Jacobus de Pfortzen zu Grunde). Albert setzt dort auseinander, daß den Verdammten ein doppeltes Wollen eigen ist: das natürliche (voluntas naturalis) und das überlegende (voluntas deliberativa). Ersteres hat mehr den Charakter „wirklicher Velleität" (velleitas actualis), als eines wirklichen Wollens. Ihrem natürlichen Wollen nach „wollten" (vellent) sie zwar das Gute, mit dem überlegenden „Wollen" (volunt) sie das Böse; letzteres Wollen geht denn auch zum Akte über. Über die velleitas bei Albert vgl. S. 264. 266 f.

[2]) A. a. O. c. 15. p. 123 a f.

[3]) A. a. O. p. 123 b. Nach Arist. a. a. O. p. 26 ff.

[4]) A. a. O. b. 30 ff.

und ist an sich vollkommen gleichgiltig. Ganz anders verhält es sich wiederum bei der Wahl. Diese ist mit einem Begehren verbunden und wird demgemäß nicht als wahr oder falsch, sondern ihrem Objekt entsprechend als gut oder übel bezeichnet. Während Albert soweit Wahl und Meinung von einander trennt, bringt er in anderer Hinsicht die erstere in Beziehung zu der letzteren. Da auch die Wahl ein vorgängiges Überlegen in sich schließt, so richtet sie sich sekundär auch auf das Wahre und Falsche. Schlechthin ist dagegen in Abrede zu stellen, daß Meinung und Wahl derart zusammenfallen, daß jede Wahl eine Meinung und jede Meinung eine Wahl ist. Im Anschluß an Aristoteles[1]) wird dann von Albert noch näher ausgeführt, daß die Wahlfreiheit auch nicht eine bestimmte Art von Meinung ist[2]).

In diesem Zusammenhang erwähnt er auch, daß die Anhänger der alten Tradition die Wahlfreiheit mit irgend einem der fünf genannten Begriffe identifizierten, oder sie aus ihnen allen zusammengesetzt wissen wollten. Als Vertreter der letzteren Ansicht nennt er irrtümlicherweise den Johannes Damascenus[3]).

[1]) A. a. O. p. 1112 a 1 ff. — [2]) A. a. O. p. 123 b f.

[3]) A. a. O. c. 14. p. 122 b. Vgl. Joh. Dam. a. a. O. c. 22. col. 945 A f. — Nach Alberts Darstellung lehrt Johannes Folgendes: Die Wahl besteht darin, daß man von zwei oder mehreren Dingen das eine lieber will als das andere. Damit wir aber auf Grund unserer Überlegung das eine für wertvoller als das andere halten, müssen wir uns eine Meinung (opinio) darüber bilden. Das eine lieber wollen als das andere, ist der voluntas eigentümlich, die durch das Angenehme angezogen, durch Hindernisse zurückgestoßen wird. Im ersteren Fall wird die Begierde (concupiscentia), in letzterem der Zornmut (ira) wachgerufen. Immerhin aber steht es noch in unserem Belieben, etwas zu wählen und es nicht zu wählen. So ist also auch das Freiwillige Bestandteil der Wesensbestimmung der electio. — Die Entwicklung, die wir bei Johannes vorfinden, lautet indessen wesentlich anders; er führt aus, daß vom einfachen Wunsch nach etwas bis zu dessen Erreichung eine ganze Reihe von Thätigkeiten liegt. Es treten in Kraft die *βούλησις, βούλευσις, κρίσις, γνώμη, προαίρεσις, ὁρμή* und *χρῆσις*. Er faßt demnach die *προαίρεσις*, d. h. die electio, als eines unter diesen verschiedenen Thätigkeitsstadien auf, nicht aber lehrt er, daß letztere sämtlich in dem Begriff der *προαίρεσις* enthalten seien. Der Grund für dieses Mißverständnis Alberts ist schwer anzugeben. Vielleicht hat er, was an sich nahe liegt, Johannes mit Nemesius verwechselt. Nachdem letzterer nämlich ebenso

Nach dieser rein negativen Bestimmung des Begriffes der Wahlfreiheit folgt in engem Anschluß an Aristoteles[1] die positive Feststellung[2]) desselben. Sie ist etwas aus Vernunft und Wollen Zusammengesetztes; dies ergiebt sich schon aus der Etymologie des Wortes electio: „electum enim est idem quod prae aliis lectum, hoc est, per appetitum acceptum". Denn „gewählt" (electum) ist nur dasjenige, was in höherem Grade begehrenswert ist, indem eine Mehrheit von Dingen gegeben, und diese durch ein Vernunfturteil geordnet und abgewogen werden. Das sich Vergegenwärtigen mehrerer Fälle (propositio plurium) kann nur durch den Intellekt geschehen: die Beurteilung der verschiedenen Möglichkeiten wird alsdann von der ratio, dem diskursiven Denkvermögen, vollzogen. Die electio selbst stellt somit das Streben nach dem, was durch die Vernunftthätigkeit bestimmt worden ist, dem „Zuvorberatschlagten" (praeconsiliatum, *προβεβουλευμένον*) dar. Intellekt und Strebevermögen sind die Komponenten der Wahlfreiheit, und zwar geht dabei der Akt des Denkens vorher, während der des Strebens folgt, indem jener das Wählbare (eligibile) näher bestimmt und dieser es dann zu erreichen trachtet. Wenn es jedoch bei Eustratius[3]) heißt, daß die Wahlfreiheit eine Mischung aus den beiden genannten Faktoren sei, so darf man dies nicht so verstehen, als ob aus den beiden Faktoren ein neues Drittes wird, sondern in der Weise, daß der eine Teil das Bestimmende, der andere das Bestimmte bildet.

Um den Begriff der electio völlig klar zu stellen, sieht sich Albert genötigt, auseinanderzusetzen, wie die *electio*, die Wahlfreiheit, sich von dem *liberum arbitrium*, dem freien Wahlvermögen, unterscheidet, zumal, wie er sagt, es einige gäbe, welche

---

wie Albert nachgewiesen, was die *προαίρεσις* nicht ist, sagt er a. a. O. col. 733 B: *(προαίρεσις) οὖν μικτόν τι ἐκ βουλῆς καὶ κρίσεως καὶ ὀρέξεως· καὶ οὔτε ὄρεξις καθ' ἑαυτὴν οὔτε κρίσις οὔτε βουλὴ μόνη, ἀλλ' ἐκ τούτων τὸ συγκείμενον.* Aber Albert erklärt selbst (vgl. S. 791) das Wesen der electio im wesentlichen nicht anders als Nemesius. Unmöglich ist es allerdings auch nicht, daß ihm eine Übersetzung, die jene Stelle ungenau und fehlerhaft wiedergab, vorgelegen hat.

[1]) A. a. O. c. 4. p. 1112 a 13 ff.

[2]) A. a. O. c. 16. p. 125 a.

[3]) Comm. in Arist. Graec. Vo. XX. p. 153, 15 ad p. 1113 a 9.

beide Fähigkeiten als identisch erklärten [1]). Diese seien hierbei von dem Grundsatz ausgegangen, daß dasjenige, was in seiner Zusammenstellung sich ähnlich, für identisch erklärt werden müsse. Nun aber setzen sich sowohl electio, wie liberum arbitrium aus Willen (als dem der Vernunft sich unterwerfenden Streben) und Vernunft zusammen; folglich scheinen sie nach jenen dasselbe zu bedeuten. Ferner hat man nach ihrer Lehre da eine Identität anzunehmen, wo die dem Wesen entsprechende Bethätigung (actus essentialis) dieselbe ist. Der Akt beider aber bildet das eligere; es ist somit auch aus diesem Grunde Wahl- und Willensfreiheit identisch. Dem gegenüber macht nun Albert darauf aufmerksam, daß erstere dann unmöglich unter den Begriff der ethischen Tugend fallen könnte. Wahlfreiheit und Tugend ständen nämlich in folgendem Verhältnis zu einander: die Tugend ist eine zum Vorsatz befähigende Beschaffenheit, eine solche bildet die Fähigkeit zum Überlegen. Die Überlegung aber soll ein Urteil zwischen Entgegengesetztem fällen. Dies ist nur hinsichtlich solcher Objekte möglich, die sich so und auch anders verhalten können. Derart ist aber nicht die objektive Mitte, sondern die subjektive in Beziehung auf uns. Die Wahl urteilt also über diese Mitte. Und wenn man die Tugend, insofern sie moralisch ist, ihrem Wesen nach dahin bestimmt, daß sie die richtige Mitte trifft, so wird sie diese nur durch ein wählendes Urteil finden und durch dieses selbst in der richtigen Mitte sein. Da aber demjenigen, was den Grund abgiebt, daß etwas eine Bestimmung hat, diese selbst a fortiori zukommt [2]), so ist auch die Wahl für die Tugend in höherem Grade charakteristisch als die Mitte. Somit bildet die Wahl einen Bestandteil der Definition der moralischen Tugend, indem diese ein in der Mitte befindlicher, zur Wahl befähigender Habitus ist [3]). Da aber das freie

[1]) A. a. O. p. 125 a—b.

[2]) Der Satz: propter quod unumquodque tale, illud magis tale („was immer die Ursache des Soseins eines Dinges ist, ist selbst mehr so“), den Albert in Obigem gebraucht, geht in seiner Formulierung auf Aristoteles zurück (analyt. poster. l. 1. c. 2. p. 72 a 29. *Ἀεὶ γὰρ δι' ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει*). Vgl. Quaestiones quodlibetales von P. Thomas Esser. Jahrb. für Philos. u. spekul. Theol. Jahrg. 7. S. 442.

[3]) A. a. O. c. 14. p. 121 b f. Obige Erklärung des Begriffes der ethischen Tugend ist durchaus aristotelisch. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 632 f.

Wahlvermögen eine Potenz der Seele darstellt, die sittliche Tugend aber nicht in die Gattung der Potenz gehört, so kann er auch nicht Bestandteil ihrer Wesensbestimmung sein. Es ist wohl zuzugeben, daß in beiden Fällen es sich um eine Thätigkeit der Vernunft handelt. Beim Akt des freien Wahlvermögens bewirkt diese indessen nur, daß ein arbitrium überhaupt zustande kommt, bei dem der Wahlfreiheit, daß ein bestimmtes eintritt. Das arbitrium der Vernunft gehört also nur aequivok zur Definition beider Fähigkeiten. Ein gleiches ist hinsichtlich der voluntas zu unterscheiden. Als Bestandteil des liberum arbitrium charakterisiert sie den Menschen in dem Sinne als frei von psychologischem Zwang, insofern er nicht *schlechthin* zu diesem oder jenem gezwungen werden kann; als Bestandteil des Begriffs der electio begründet sie die sittliche Freiheit des Menschen, indem hier das Wollen sich nach der Form der Vernunft richtet, die durch ihr Überlegen das zu Begehrende bestimmt. Auch das eligere kommt somit beiden Fähigkeiten *nur* in aequivokem Sinne zu, bei der Wahlfreiheit ist es Akt einer Beschaffenheit (des habitus electivus), bei dem freien Wahlvermögen Akt einer Potenz. In letzterem Falle richtet sich die electio an sich nach nichts, sie nimmt frei an, was sie will. Bei der Wahlfreiheit ist sie dagegen der sie bestimmenden Vernunft unterworfen. Das freie Wahlvermögen wählt daher nach Wunsch (ad votum), die Wahlfreiheit häufig entgegengesetzt (contra votum)[1]. — Bezüglich dessen, was in Alberts Darstellung dieser Bestimmung des Begriffes der electio folgt, möge hier noch kurz bemerkt werden, daß er alsdann die rein ethischen Fragen behandelt, ob und inwieweit die Tugend und das Laster freiwillig zu nennen sind, und daß er hierbei zu denselben Ergebnissen wie Aristoteles gelangt[2].

[1] A. a. O. c. 16. p. 125 b.
[2] A. a. O. c. 21. p. 130 ff. Nach Arist. a. a. O. 7. p. 1113 b 3 ff.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND IV. HEFT 6.

DR. ARTHUR SCHNEIDER, DIE PSYCHOLOGIE ALBERTS DES GROSSEN. NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT. II. TEIL.

MÜNSTER 1906.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE

PSYCHOLOGIE ALBERTS DES GROSSEN.

NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT

VON

DR. ARTHUR SCHNEIDER,
PRIVATDOZENT IN MÜNCHEN.

II. TEIL.

MÜNSTER 1906.
DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Inhalt.

Die Psychologie

Alberts des Grossen.

II. Teil.

Zweiter Abschnitt.

Die neuplatonischen Elemente in der Psychologie Alberts.

Den arabischen Schülern des Aristoteles gegenüber nimmt Albert, wie wir aus dem ersten Hauptabschnitt unserer Schrift ersehen konnten, in den einzelnen Punkten seiner Lehre eine verschiedene Stellung ein. Bald stimmt er ihrer Auffassung der aristotelischen Lehre bei, bald aber polemisiert er gegen sie. Wie sehr er zum Teil unter dem Einfluß der arabischen Peripatetiker steht, zeigten uns z. B. seine Ausführungen über die Kräfte der vegetativen und sensitiven Seele aufs deutlichste. In ihren diesbezüglichen Bestimmungen waren die Araber sowohl in psychologischer, wie in physiologischer Hinsicht über Aristoteles hinausgegangen und hatten seine diesbezüglichen Erklärungen im ganzen konsequent weitergebildet. Während Albert in diesem Fall ihre Auffassung als wirklichen Fortschritt ansieht und sie sich selbst zu eigen macht, protestiert er hingegen, wie wir gehört haben, auf das schärfste gegen ihre Interpretation der aristotelischen Intellektlehre und sucht ihnen gegenüber die wahre Ansicht des griechischen Meisters festzustellen. Als unaristotelisch und gänzlich verfehlt weist er ihre Behauptung von der Einheit des Intellektes zurück; er verurteilt den Illuminismus und Okkasionalismus ihrer Erkenntnistheorie und erblickt hier nicht eine folgerichtige Weiterbildung, sondern eine verderbliche und falsche Umbildung der aristotelischen Gedanken. Was er an ihrer Lehre vom Intellekt beanstandet, sind zumeist neuplatonische Elemente, welche er hier in engster Synthese mit zum Teil mißverstandenen aristotelischen vorfand.

Nun aber ist das Merkwürdige, daß er in anderem Zusammenhang hinwiederum gerade über den Intellekt und über

den Prozeß der intellektuellen Erkenntnis Lehren vorträgt, in denen er sich dem Neuplatonismus der arabischen Lehrer in der allerbedenklichsten Weise nähert. Nicht nur der Charakter der vorgetragenen Anschauungen selbst wird ein anderer, auch die ganze Art der Diktion, der Darstellung und Ausdrucksweise hat sich geändert und trägt neuplatonisches Gewand.

Die Schrift De intellectu et intelligibili und ihr Wert für die Feststellung der Lehrmeinung Alberts.

Was die Schriften anlangt, in denen wir unseren Philosophen vorzugsweise als Neuplatoniker über psychologische Dinge und speziell den Erkenntnisprozeß sprechen hören, so muß hier in erster Linie an die Abhandlung *De intellectu et intelligibili* gedacht werden. Hier wird in der beim arabischen Neuplatonismus üblichen Weise entwickelt, daß die menschliche Erkenntnisfähigkeit aus der ersten Ursache hervorfließt, daß diese, nämlich die intelligentia prima, den endlichen Geist erleuchtet und erhellt, daß letzterer nur durch ihre Ausstrahlung zu erkennen vermag, daß er seinem Ursprunge entsprechend seine Vollendung in der Vereinigung mit dem Licht der göttlichen Intelligenz sucht und dieselbe durch das Licht der niederen Intelligenzen gestärkt im intellectus assimilativus erreicht. Was zur Charakterisierung des Inhaltes der erwähnten Schrift noch hervorgehoben sei, das Wirken und Walten der ersten Intelligenz wird gänzlich im Sinne des Neuplatonismus beschrieben, die Intelligenz selbst wird gelegentlich, ganz wie dies z. B. im *Liber de causis* der Fall ist, als das primum causatum des Lichtes der göttlichen Intelligenz hingestellt, das selbst nicht näher bezeichnet werden könne.

Diese kurze Skizze des Inhalts der erwähnten Schrift veranlaßt uns, daß wir uns sofort nicht wenig erstaunt und verwundert fragen, wie es möglich sei, daß wir aus dem Munde Alberts, des Theologen und Bischofs, des treuen Anhängers und Verteidigers seiner Kirche, Ansichten vernehmen, in denen gerade der pantheistisch-emanatistische Standpunkt des Neuplatonismus zum Ausdruck kommt. Es liegt daher die Vermutung nahe, daß er hier dann wohl nicht seine eigene subjektive Lehre,

sondern die Anschauungen der arabischen Peripatetiker über den Gegenstand rein objektiv zur Darstellung bringen wollte. So ergiebt sich für uns die Aufgabe zu untersuchen, ob Albert diese Abhandlung thatsächlich nur von streng historischen Gesichtspunkten aus geschrieben, oder ob und inwiefern wir in den betreffenden Ausführungen den Ausdruck seiner eigenen Lehrmeinung zu erblicken haben.

Um dies zu thun, möge es gestattet sein, etwas weiter auszuholen und auf diese Weise zugleich das, was früher bereits nach dieser Seite hin über die Schriften Alberts gesagt wurde [1]), zu ergänzen. Denn noch immer wird über diese verwickelte Frage von manchen mit einer überraschenden Nichtkenntnis der Verhältnisse gesprochen [2]). Wir werden daher zunächst generell erörtern, wann wir eine seiner Schriften als für seinen eigenen Standpunkt maßgebend heranziehen dürfen und wann nicht, und sodann auf Grund des gefundenen Resultates eigens bezüglich der uns hier interessierenden Abhandlung entscheiden.

In erster Linie werden wir uns die Frage vorzulegen haben, ob Albert nicht selbst in irgend einer seiner zahlreichen Schriften uns über diesen Punkt orientiert und den nötigen Aufschluß darüber gibt, in welchen seiner Abhandlungen er seine eigene Anschauung vorträgt und in welchen er ausschließlich referiert. In der That liegen uns in dieser Hinsicht zwei Stellen vor, die uns daher auch als Ausgangspunkt für die folgende Untersuchung dienen sollen. Am Schlusse der *Politik* erklärt Albert nämlich, daß er in den philosophischen Schriften nur die Lehre der Peripatetiker, so gut er könne, wiedergebe, daß er in ihnen aber nicht seinen eigenen Standpunkt vertrete [3]). In gleicher

[1]) S. 1. Teil S. 2 ff.

[2]) Z. B. jüngst in den Annales de philosophie chrétienne, 3e sér. t. IV p. 657.

[3]) L. VIII. c. 5. p. 500 b: Nec Aristoteles dicit de se hoc, sed recitat qualiter tales gentes politias suas ordinaverunt. Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris philosophicis (Jammy: physicis) nunquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum quanto fidelius potui exposui. Daß „physicis" auf keinen Fall zu lesen ist, ergibt sich schon aus dem Umstande, daß die *Libri politicorum* auch nicht als physikalische Schrift im weiteren Sinne d. h. als naturwissenschaftliche aufgefaßt werden könnte, wie sie ja auch in dem Index der Libri scientiae naturalis, den Albert Phys. l. I. t. 1. c. 4.

Weise äußert er sich in *De Somno et vigilia* [1]; er fügt hier nur noch hinzu, man möge seine eigene Ansicht, falls man sie zu hören wünsche, in den theologischen Werken suchen.

Wären diese Erklärungen wörtlich zu verstehen, so würden wir bei der Fixierung der Lehre Alberts ausschließlich auf die *Summa theologiae* und die *Sentenzenkommentare* angewiesen sein. Daß wir indessen jene Worte keineswegs streng wörtlich aufzufassen haben, zeigt uns schon der Umstand, daß die *Summa de creaturis* bzw. der speziell für uns in Betracht kommende Teil, die *Summa de homine*, die unmöglich unter die theologischen Abhandlungen zu rechnen ist, unter allen Umständen herangezogen werden muß. Denn diese Schrift stellt unter den gesamten Werken des Philosophen neben der *Summa theologiae* die relativ selbständigste und unter den philosophischen zweifellos die reifste dar, insofern Albert in der „*Summe über den Menschen*" sich nicht, wie dies sonst geschieht, zum Interpreten einer bestimmten, mehr oder minder stark hervortretenden einzelnen Gedankenrichtung macht, sondern in ihr, soweit es ihm eben möglich ist,

p. 5b ff. (Vgl. S. 306, Anm. 3) aufstellt, nicht erwähnt werden. Das Heranziehen einer Handschrift erweist sich hier als überflüssig, da die Lesart „*physicis*" in diesem Falle einfach sinnlos ist. Daß statt dessen „*philosophicis*" zu lesen ist, ergibt sich nicht nur aus der Erwägung des Sinnes der vorliegenden Stelle, sondern auch daraus, daß bei anderer Gelegenheit, nämlich in *De somno et vigilia*, infolge falscher Auflösung statt „philosophicis" ebenfalls „physicis" gesetzt ist, wie in der folgenden Anmerkung auf Grund von Handschriften gezeigt wird. Letztere heranzuziehen, war hier deshalb geboten, weil ja *De somno et vigilia* sehr wohl als naturwissenschaftliche Schrift zu bezeichnen ist.

[1] T. 1. c. 12. p. 103 b. Zur Richtigstellung des Textes sind zwei Handschriften der Münchener Staatsbibliothek, I. cod. Monac. lat. 8001 fol. 72v col. b (s. XIII. oder frühes XIV.) und II. cod. Monac. lat. 6995 fol. 209v col. a (s. XV.) herangezogen worden. Hiernach ist zu lesen: Philosophica (Jammy: Physica) enim tantum suscepimus dicenda plus secundum sententiam prosequentes (Jammy: persequentes) ea, quae intendimus, quam etiam ex nostra sententia (Jammy: scientia) aliquid velimus inducere; si quid enim forte propriae opinionis habemus (Jammy: haberemus), in nostris (omm. II und Jammy) theologicis magis quam in philosophicis (Jammy: physicis), Deo volente, a nobis proferetur. Die Kollationierung ergibt somit auch hier, daß Albert nicht nur nicht die naturwissenschaftlichen Schriften als für seine eigene Ansicht unmaßgeblich ablehnt, sondern daß er sich vielmehr auf alle philosophischen Schriften bezieht; denn die Lesart I: ph'icis ist für gewöhnlich in „philosoph'cis" aufzulösen, die Lesart II: phophicis kann nur „philosophicis", nicht aber „physicis" heißen.

die aristotelischen und neuplatonischen Elemente mit den augustinisch-christlichen in synthetischer Weise in Einklang zu bringen sucht. Noch von keinem Forscher ist daher auch gezweifelt worden, daß diese Schrift ganz besonders für die Darstellung der Lehre Alberts in Betracht kommt, selbst auch von denen nicht, welche die gesamten paraphrasierenden und reproduzierenden Werke als für seine eigene Ansicht völlig unmaßgeblich zurückweisen. Es möge im Anschluß hieran gleich betont werden, daß letztere, da sie trotz der Mahnung Alberts, nur in den theologischen Schriften seine Anschauung zu suchen, zu Gunsten der *Summa de homine* eine Ausnahme machen, sich selbst das Recht nehmen, auf Grund jener Erklärungen sämtliche kommentierende Abhandlungen als für die Darstellung seiner Lehre nicht in Betracht kommend von vornherein abzulehnen. Denn, wie schon bemerkt, Albert sagt ja nicht bloß, daß man nicht in den Kommentaren seine eigene Anschauung suchen möge, sondern erklärt ganz allgemein, daß er in keiner der philosophischen Schriften irgendwo seine Meinung ausgesprochen habe.

Indessen, was gibt uns aber das Recht, jene beiden Erklärungen Alberts anders als wörtlich aufzufassen? Um auf diese Frage die richtige Antwort zu finden, müssen wir zunächst versuchen, uns über die näheren Umstände und Gründe, welche jene eigenartigen Bemerkungen veranlaßt haben dürften, klar zu werden.

Man kann wohl annehmen, daß Albert bei der Abfassung der kommentierenden Schriften ursprünglich lediglich historische Zwecke im Auge hatte, daß er die Lehre der Peripatetiker rein objektiv, so wie er sie selbst vom Standpunkt des Aristotelikers aus für richtig hielt, darstellen wollte. Die Art und Weise, wie er seinen Plan ausführt, die vielfachen Bemerkungen rein subjektiver Natur, das Interesse, das er gerade bei einzelnen, ihm besonders naheliegenden Gegenständen zeigt, die Heftigkeit gegenüber gewissen Gegnern, z. B. gegenüber Alexander Aphrodisiensis, die mit der Ruhe des objektiven Kritikers auf das schärfste kontrastiert, und nicht zum wenigsten der Umstand, daß er da, wo es sich um ganz besonders wichtige Erörterungen, wie über das Wesen des Intellektes handelt, gegenüber den Anschauungen

anderer ausdrücklich auf die seine aufmerksam mach
dies läßt zur Genüge erkennen, daß es ihm nicht ganz
ist, die beabsichtigte Objektivität konsequent durchzufüh
zwar ist dies bezüglich der einzelnen Punkte, je größer
troverse, um so weniger der Fall. Durch das große
das er fast bei jedem der von ihm behandelten Ge
zeigt, wird er auch da, wo er nicht ausdrücklich d
weist, verleitet, seine eigene Ansicht in das Referat hin
zu lassen. Daher kommt es, daß er bei der Entwickelun
was er ursprünglich nur historisch wiedergeben wollte,
die eigene Lehre klärt und somit Subjektives und
verbindet. Dies konnten wir insbesondere bei der Be
einer Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung im vor
schnitt deutlich erkennen.

Da aber dem enormen Fleiße, mit dem Albert d
tige, ihm zur Verarbeitung vorliegende Material gesamm
eine ebenso große Schärfe und Sicherheit in der kritis
urteilung des Stoffes entspricht, so kommt es vor, daß
im Anschluß an die Araber Anschauungen entwickelt,
der Lehre der Kirche nicht in Einklang zu bringen si
zwar finden sich derartige Abweichungen nicht nur,
allgemein bisher angenommen zu haben scheint, in
phrasen allein, sondern auch in der selbständig gesch
von allen Forschern für die Darstellung der Lehre unse
sophen herangezogenen *Summa theologiae*, was als
Fingerzeig dafür gelten kann, daß diese Verstöße unser
lastiker mehr oder minder unbewußt unterlaufen sind.
auch hier z. B., wie früher bereits hingewiesen wurde
telligenz ganz in der Weise Avicennas als Formspen
Prinzip des natürlichen Geschehens sowohl wie des inte
Erkennens charakterisiert, allerdings aber, wie aus
sammenhang klar hervorgeht, mit Gott selbst identifizier
in der *Summa de homine* treten spezifisch neuplatonisch
Anschauungen mitunter scharf hervor, so z. B. im Ka
die prophetischen Träume [3]). Über das Bedenkliche der In

[1]) S. S. 5. Anm. 3. -- [2]) Vgl. die betreffenden Stellen S.
[3]) Q. 47—50. p. 235—242.

lehre sucht er sich in dieser Schrift durch die Erklärung hinwegzuhelfen, daß er unter den Intelligenzen die Engel verstehe [1]). Während es sich in diesen Fällen aber nur um einzelne Sätze oder kürzere Ausführungen handelt, deren Inhalt Bedenken erregen kann, finden sich in anderen Werken hingegen große Partien, die von diesem Gesichtspunkte aus zu beanstanden sind. Auf solche Fälle beziehen sich jene vorhin erwähnten Bemerkungen, wo uns Albert versichert, er teile in dem Vorausgegangenen bzw. dem Folgenden lediglich die Ansichten anderer mit. Hier tritt eben der Widerspruch der philosophischen Lehre gegenüber dem christlichen Empfinden derart stark hervor, daß er sich dessen auch selbst bewußt geworden ist. So will er durch jene Bemerkung in *De somno et vigilia* der Verantwortung für das, was er im Vorausgegangenen vom Standpunkt des neuplatonischen Arabismus aus über Traumdeutung und Weissagung ausgeführt hat, entziehen, sich gleichsam Generalabsolution für alle eventuell begangenen Verstöße erteilen und Indemnität sichern. In ähnlicher Weise macht er am Schluß der Schrift *De causis et processu universitatis* [2]), in deren zweitem Buche er den pseudo-

[1]) S. de hom. q. 47 p. 240 b: Dicandum, quod in somniis fiunt revelationes ab intelligentiis, quae dicuntur angeli. In ähnlicher Weise wird auch a. a. O. q. 5. a. 4. p. 46 b „angeli" und „intelligentiae" synonym gebraucht. Das Nämliche thut Thomas S. th. I. q. 79. a 10: In quibusdam tamen libris de arabico translatis substantiae separatae quas nos angelos dicimus, intelligentiae vocantur. An einer anderen Stelle spricht Albert sich wieder für das Gegenteil aus. Sent. I. II. d. 3. a. 3. p. 37 a bemerkt er: consentio in hanc partem, quod angelus non sit idem quod philosophi intelligentiam esse dixerunt nec etiam dico esse intelligentias . . . quia mihi videtur, quod catholice hoc poni non potest. Auch hält Albert, soweit uns bekannt, durchweg an der alten, auch von Arabern übernommenen Lehre fest, daß die Gestirne von den Intelligenzen — an deren Stelle auch an einzelnen Orten die Engel gesetzt werden — ihre Bewegung erhalten. So äußert er sich S de hom q. 4. a. 3. p. 25 b in einer Weise, die auch noch in anderer Hinsicht, nämlich für den Einfluß des *Liber de causis*, bedeutungsvoll ist: si sancti contradicunt hic dictis philosophorum, non erit contradictio in re, sed in nomine tantum; non enim contra sanctos est nec catholicam fidem, angelos aliquos Deo subservire in hoc quod movent sphaeras ad generationem et complexionem inferiorum. Quod autem sic intelligentia pura moveat motores sphaerarum influendo bonitates et illi moti moveant ulterius naturalem productionem rerum, patet ex secunda propositione *Libri causarum*.

[2]) L. II. c. 24. p. 655 b. Nach v. Hertling. a. a. O. S. 36. Anm. 2. lautet die Stelle handschriftlich richtig gestellt folgendermaßen: Eligat ergo

aristotelischen *Liber de causis* paraphrasiert, also rein neuplatonische Gedanken ausspricht, darauf aufmerksam, daß er dem beständigen Drängen der Ordensgenossen willfahrend, die Auffassung der Peripatetiker wiedergegeben habe, und nun sich ein jeder aus ihnen entnehmen könne, was ihm gut dünke. Noch charakteristischer aber ist es, wenn er in der *Metaphysik* am Anfang [1]) und am Ende [2]) der Abhandlung über die Intelligenzen, über welche er ebenfalls von speziell neuplatonischen Gesichtspunkten aus handelt, bemerkt, daß das, was er von nun an entwickle, nicht seine eigene Ansicht enthält, wie er denn überhaupt in keinem der *Libri naturalium* seine eigene Meinung geäußert hätte, sondern daß er nur die Lehre der Peripatetiker über diese Wesenheiten d. h. die Intelligenzen darlegen wolle. Wir erkennen hier auf das deutlichste, daß Albert gerade bei dem Teile seiner Schrift, der in seiner ganzen Anlage dem christlichen Dogma widerspricht, besondere Vorsicht für geboten hält. Um aber für Verstöße, die ihm eventuell in dem übrigen Teile der Schrift unterlaufen sind, nicht verantwortlich gemacht werden zu können, macht er noch eine entsprechende Bemerkung am Schluß des ganzen Werkes [3]).

Bei anderen Schriften wiederum finden wir diese Vorsichtsmaßregel nicht beobachtet. Daher konnte es leicht möglich sein, daß seine Gegner einzelne seiner Erörterungen herausgriffen, in denen dem christlichen Standpunkt widerstreitende Lehren enthalten waren, auf Grund derselben seine Rechtgläubigkeit in Zweifel zogen und so eine Fehde unangenehmster Art gegen ihn er-

unusquisque quod vult. Ea enim, quae dicta sunt, secundum Peripateticorum rationes determinata sunt et non assertionibus nostris inducta et assiduis postulationibus sociorum nostrorum potius extorta quam impetrata.

[1]) L. XI. (entsprechend Arist. Metaph. Λ oder XII) t. 2. c. 1. p. 364 b: In his autem, quae deinceps dicemus, nemo arbitretur, quod aliquid dicamus de nostra intentione, sicut nec diximus in aliquo librorum naturalium, sed tantum declarabimus opiniones Peripateticorum de istis substantiis, relinquentes aliis iudicium, quid verum, quid falsum sit de his, quae inducuntur.

[2]) A. a. O. t. 3. c. 7. p. 410 b: . . . sed sicut nos in antehabitis protestati sumus, nos istas positiones non prosequimur, quia non suscepimus in hoc negotio explanare nisi viam Peripateticorum.

[3]) L. XIII. t. 2. c. 4. p. 448 b: Hic igitur sit finis disputationis istius, in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones Peripateticorum.

öffneten [1]). Betrachten wir von diesem Gesichtspunkte aus das, was er an jener Stelle der *Politik*, auf die schon verwiesen wurde [2]), noch weiter ausführt, so wird der Sinn der sonst unverständlichen Worte sofort klar. Aus der ungewöhnlichen, fast an die Selbstverteidigung des Wilhelm von Conches [3]) erinnernden Heftigkeit, mit der Albert sich hier ausspricht, kann man mit Sicherheit schließen, daß Angriffe unliebsamster Art, wie wir sie soeben angedeutet haben, unserem Philosophen noch frisch in der Erinnerung sind und er bei dieser Gelegenheit erwidert. Der Schwere der Anklage entspricht die Schärfe der Antwort. Er wirft seinen Gegnern vor, daß sie selbst vor Faulheit starrend, einen Trost für ihre eigene Trägheit darin suchten, daß sie die Schriften anderer tadelten und herabsetzten: er vergleicht sie mit denen, die den Sokrates getötet, den Plato und Aristoteles vertrieben hätten. Um ihnen ein für allemal die Waffe zu ähnlichen Angriffen zu entreißen, hält er ihnen entgegen, daß er in den philosophischen Schriften seine eigene Lehrmeinung überhaupt nicht vertrete. Damit deckt sich dann die Erklärung in *De somno et vigilia* [4]), wo er außerdem noch hinzufügt, seine eigene Ansicht möge man nur in den theologischen Schriften suchen. Wir erkennen jetzt, daß es Albert bei jenen Bemerkungen in erster Linie darauf ankommt, sich völliger Indemnität für alle jene Verstöße gegen die Lehre der Kirche zu sichern, die ihm irgendwo in den philosophischen Schriften passiert sind. So ist es uns auch verständlich, wenn er hierbei aus allzu großer Vorsicht weiter geht, als es notwendig ist, und bemerkt, daß er in den philosophischen Abhandlungen überhaupt nicht seine eigene Lehre vertrete.

Hieraus aber ergiebt sich für uns als Konsequenz, daß wir,

[1]) Damit hängt sicherlich zusammen, wenn Heinrich von Gent bezüglich Alberts bemerkt: Ut salva pace eius dictum sit, sicut a quibusdam dicitur, dum subtilitatem saecularis philosophicae nimis sequitur, splendorem aliquantulum theologiae puritatis obnibulat (*De script. eccles.* c. 43 bei Fabricius *Biblioth. Eccles.* Hamburg 1718 p. 135; zitiert von M. Huet, *Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand*, Gant et Paris 1838, p. 85. S. Ch. Jourdain, *La philosophie de St. Thomas.* P. I. Paris 1858 p. 55.

[2]) S. S. 295.

[3]) Philosophia mundi I. 23 Migne P. L. 172. p. 56.

[4]) S. S. 296 Anm. 1

ohne dem Autor zu nahe zu treten, zur Ergänzung de
Summa de homine und der *Summa theologiae* behandel
chologischen Lehren getrost die Paraphrasen insoweit her
können, als ihr Inhalt nicht gegen den christlichen Sta
prinzipiell verstößt. Und daß wir in diesen Fällen au
im mindesten im Widerspruch mit Alberts eigener Au
handeln, sondern daß unser Verfahren durchaus korrekt
zeigt uns wieder der Umstand, daß er sich selbst in de
ten, deren selbständiger Charakter über jeglichen Zweif
hen ist, gelegentlich auf seine Ausführungen in den k
tierenden Schriften beruft. Haben wir bereits in ande
sammenhang eine Reihe von Belegen hierfür gegeben [1])
hier noch darauf hingewiesen, daß selbst diejenige Par
hinsichtlich deren Albert wiederholt aufmerksam mac
möge in ihr nicht den Ausdruck seiner eigenen Lehr
suchen [2]), nämlich die *Metaphysik*, auch so weit heran
werden kann, als in ihr nicht mit dem christlichen Dog
vereinbare Ansichten vertreten werden d. h. also bis
Kapitel, in denen über die Intelligenzen gehandelt wir
unser Scholastiker beruft sich ja selbst ausdrücklich in de
de homine [3]) auf eine Entwicklung in jenem vorderen T
Metaphysik.

Nach dieser allgemeinen Voruntersuchung haben
mehr die Entscheidung darüber zu fällen, ob *De intellec
telligibili* für die Kenntnis der eigenen Auffassung Albe
gebend ist oder nicht. Ein Ausspruch, durch den
z. B. in der *Metaphysik* davor warnt, in dem Vorge
seinen eigenen Standpunkt zu erblicken, ist nicht vo
Es ist ferner zu sagen, daß er jene neuplatonisch-a
Lehren, auf die wir bereits kurz hingewiesen haben, e

[1]) S. S. 6 f.

[2]) S. S 300

[3]) Q. 16, a. 3, p. 87 b: Ad alia omnia quae obiiciuntur per
lem contra datorem formarum in generatione, concedimus de p
enim habetur in VII. *primae philosophiae*, idem numero non po
duobus agentibus immediate. Der eventuelle Einwand, daß Alber
auf die Metaph des Aristoteles und nicht auf seine Libri metaphy
zieht, fällt in sich zusammen, da er ja in seinem Kommentar in
Linie die Lehre des Aristoteles selbst fixieren will.

ohne sich des Gegensatzes, in welchem sie zum dogmatischen Christentum stehen, bewußt zu sein. Dies beweist wohl am besten der Umstand, daß wir sie auch in seinen theologischen Schriften erwähnt finden. Gehen wir auf diesen Punkt noch des näheren ein. Da Albert in *De intellectu et intelligibili* im Gegensatz zu den betreffenden Ausführungen in *De anima* und der *Summa de homine,* wo er über die intellektuelle Erkenntnis handelt, zum Zustandekommen derselben schlechthin eine Erleuchtung des menschlichen Geistes durch eine Ausstrahlung der intelligentia prima annimmt, ferner dieselbe als Quell und Ursprung aller Intelligibilität, die Vereinigung mit ihr als das höchste Ziel des Intellektes hinstellt, alle Erkenntnis von ihr ausgehen und zu ihr hingehen läßt, so wird die erste Frage, die wir uns in dieser Hinsicht vorzulegen haben, die sein, ob unter der prima intelligentia, der eine so hohe Bedeutung für die gesamte Erkenntnis beigelegt wird, Gott oder aber der aus der Gottheit erst hervorgegangene *νοῦς* im Sinne Plotins oder die zehnte in der Reihe der Intelligenzen, die sog. intelligentia agens der Araber, gemeint ist. Die Beantwortung dieser Frage ist eine sehr schwierige und heikele. Nur auf Grund der Lektüre dieser Abhandlung allein eine richtige Entscheidung zu treffen, wäre unmöglich, wiewohl sie uns selbst schon einzelne Kriterien liefert; nur die Kenntnis der gesamten Ausführungen Alberts über den Gegenstand, das Vergegenwärtigen des von ihm angewandten wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt verhilft uns dazu, daß wir schließlich Klarheit gewinnen. Es ergibt sich — man kann wohl sagen — mit Sicherheit, daß, so sehr auch der Eindruck, den man durch die betreffenden Enwicklungen in *De intellectu et intelligibili* allein gewinnt, dagegen spricht, unter der prima intelligentia ebenso wie in den übrigen Schriften [1]) nichts anderes als Gott verstanden ist.

Am meisten Bedenken erregt die Stelle, wo Albert von dem göttlichen Licht sagt, daß es durch keinen Namen bezeichnet werden könne, daß es sich nur in dem von ihm Verursachten offenbare und daß dies zuerst bei der Intelligenz geschehe,

[1]) Vgl. S. 75 ff.

die das zuerst von ihm Verursachte sei [1]). Also, scheint es offenbar, ist die Intelligenz im Sinne Plotins gemeint und damit die ganze Frage ohne weiteres entschieden. Die erwähnte Stelle ist in der Tat derart bestechend und irreführend, daß der Verfasser auf Grund derselben sich im ersten Teil seiner Schrift auch in diesem Sinne ausgesprochen hat [2]). Gegen eine solche Auffassung spricht zunächst folgendes: Als den Ausgangspunkt aller Erkenntnisfähigkeit bestimmt Albert im Anfang seiner Abhandlung die „prima causa" [3]), als das erhabenste Endziel des menschlichen Denkens und Erkennens die Vereinigung mit der Gottheit [4]). Die erste Ursache und Gott müssen ihm daher identisch sein, auf diesem Gedanken basiert ja die ganze Schrift. Nun aber wird ausdrücklich auch die prima intelligentia als die prima causa bezeichnet [5]). Da die prima causa Gott ist, so kann mit der intelligentia prima eben auch nur Gott gemeint sein. Wie kann Albert sich dann aber so widersprechen, daß er die Intelligenz auch als primum causatum bestimmt! Zunächst ist zu bemerken, daß, wenn ein Widerspruch gegenüber dieser Stelle wirklich vorhanden wäre, sich für uns, die wir an das Vorkommen von schwerwiegendsten Widersprüchen aller Art bei ihm bereits gewöhnt sind, deshalb noch lange nicht ergäbe, daß in den übrigen Teilen der Schrift die prima intelligentia nicht trotzdem als die prima causa auffaßt. Aber ein Widerspruch liegt, die Stelle vom Standpunkte Alberts betrachtet, gar nicht vor. Er spricht, was sehr leicht zu übersehen ist, bei der betreffenden Stelle immerhin nicht von der prima intelligentia, sondern nur von der intelligentia. Damit aber ist — er handelt von dem Aufsteigen des durch das Licht der Intelligenzen gestärkten und erhellten menschlichen Intellektes — die intelligentia cae-

[1]) De int. et int. l. II. t. unic. c. 9. p. 260a: In illo autem lumine (scilicet intelligentiarum) confortatus consurgit intellectus in lumen divinum, quod nomen non habet et inenarrabile est, quia proprio nomine non innotescit: sed ut recipitur, innotescit; et primum, in quo recipitur, est intelligentia, quae est primum causatum.

[2]) S. 4. 75 f.

[3]) Vgl. L. I. t. I. c. 2. 3. p. 240 f.

[4]) L. II. t. un. c. 9. p. 259b f.

[5]) A. a. O. c. I. p. 252b: Intelligentia (sc. prima) autem quae indivisibilis est et simplex substantia et essentia, cum ipsa sit causa prima etc.

lestis d. h. die niederen Intelligenzen, die Gestirngeister, gemeint. Es steht somit nichts entgegen, daß unter Gott auch hier die prima intelligentia verstanden wird.

Gegen die Benützung der Abhandlung für die Fixierung der Lehrmeinung Alberts kann auf Grund eben dieser Stelle ferner eingewandt werden, daß er sich hier den pantheistischen Gottesbegriff des Neuplatonismus zu eigen macht. Hier müssen wir uns aber daran erinnern, daß er bei der Herübernahme fremder Anschauungen, namentlich seitens der arabischen Peripatetiker in der kritiklosesten und naivsten Weise verfährt. Mit der neuplatonischen Ausdrucksweise verbindet er in diesem Fall nicht im mindesten auch den neuplatonischen Sinn, wie wir in diesem Falle auch sofort beweisen können. Die betreffende Stelle befindet sich ihrem Inhalt nach in gänzlicher Übereinstimmung mit der des *Liber de causis*, in welcher über die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens gehandelt wird. Diese letztere wird wörtlich in die *Summa theologiae* aufgenommen und mit einem augustinischen Gedanken unmittelbar verbunden [1]).

Weiter ist anzuführen, daß Albert auch in theologischen Schriften das Wirken und Walten Gottes zuweilen in neuplatonischer Art schildert, daß er hier Gott nicht nur als Intelligenz, sondern in ausdrücklicher Berufung auf Avicenna sogar als dator formarum bezeichnet [2]). Wiederholt lehrt er dort auch, wie wir im Verlauf dieses Abschnittes noch hören werden, daß der göttliche Intellekt ausstrahlt über den menschlichen und ihn beim Erkennen erleuchtet, daß der in der Seele vorhandene sich mit der intelligentia divina und der intelligentia angelica verbin-

[1]) I. t. 3. q. 13. m. 1. p. 30b sq.: Et quod dicitur in *Libro de causis* (Bardenhewer § 5. p. 168): Causa prima est super omne quod nominatur, quoniam non pertinet ei diminutio. Et haec est propositio vigesima prima; et in hac propositione dicit (sc. Philosophus): Causa prima superior est narratione; et ideo deficiunt linguae a narratione eius, nisi esse dicamus narrationem eius quoniam ipsa est super omnem causam et non narratur nisi per causas secundas, quae illuminantur lumine primae causae. Dicimus ergo, quod notitio intellectus creati et humani Deus et substantia divina attingitur per simplicem intuitum et diffunditur intellectus in ipso per intuitionis considerationem, sed non capitur per comprehensionem. Et hoc vult dicere Augustinus in *Libro de videndo Deum ad Paulinam:* Videre Deum possum, comprehendere vero minime. — [2]) S. I. T. S. 76.

den kann. Daß Albert die neuplatonischen Anschauungen in *De intellectu et intelligibili* s. z. s. bona fide entwickelt, beweist schließlich auch der Umstand, daß er in einer Schrift, in der wir ohne jeglichen Zweifel den Ausdruck seines eigenen Standpunktes zu erblicken haben, im *Libellus de unitate contra Averroistas*[1], ausdrücklich auf das zweite Buch in *De intellectu et intelligibili* verweist, welches in bewußter Hinsicht am meisten unser Bedenken wachruft.

Wenn wir somit mit vollem Recht die Überzeugung zu vertreten glauben, daß Alberts subjektive Meinung seiner Zeit zu dem Niedergeschriebenen nicht im Widerspruch stand, so werden wir doch diejenigen Teile der Schrift wenigstens, in denen jene erwähnten Lehren entwickelt werden, zur Fixierung seiner eigenen Auffassung nicht heranziehen dürfen. Denn es handelt sich gerade auch hier wieder um jene neuplatonisch-arabischen Lehren über das Wirken der Intelligenzen u. s. w., die er auch im letzten Teile der Metaphysik vorträgt, um derenwillen er jene bekannte Erklärung abgiebt, nur die Lehre der Peripatetiker vorgetragen zu haben. Mehrere Male verweist Albert selbst auf seine Ausführungen in der *Metaphysik*[2]; gemeint aber sind damit gerade diejenigen Partien, bezüglich deren er aufs nachdrücklichste betont, daß er in ihnen nur über die Ansichten anderer referiert habe. Auch würde eventuellen Angriffen gegenüber Albert selbst geltend gemacht haben, daß *De intellectu et intelligibili* zu den *Libri naturales*[3]) gehöre, in denen man ja, wie er

[1]) C. 6. p. 233b: Et hoc est, quod verius de intellectu dici potest et natura ipsius; et disputavimus de hoc latius in *Libro de perfectione animae*, qui secundus est in *Libro de intellectu et intelligibili*.

[2]) L. II. t. un. c. 1. p. 252b: Dicimus ergo supponentes ex his, quae in ultima parte *primae philosophiae* demonstrantur, omnes formas ab intelligentia prima universaliter materiam ambiente dari materiae. A. a. O. c. 9. p. 259b: Quod enim intellectus lumini suo applicantur, patet per motum quem faciunt, quia nullatenus moverent orbes nisi tales fierunt ad lumen primae causae applicationes. Hoc autem longum est hic demonstrare; sed a prima philosophia hoc hic supponatus

[3]) Gelegentlich der Einteilung der *scientia naturalis* in ihre verschiedenen Unterabteilungen Phys. l. I. t. 1. c. 4. p. 56f. finden wir auch *De int. et int.* als einschlägiges Werk angeführt. Für das Bestreben Alberts zu systematisieren hochcharakteristisch sei diese Einteilung, insbesondere die uns interessierende über die *scientia de animalibus*, sowie die Namen der

an anderer Stelle ausdrücklich hingewiesen, keine Entwicklung seines eigenen Standpunktes zu erblicken habe. Es ist klar, daß der Inhalt dieser Abhandlung sehr leicht mißverstanden werden und so zu den schärfsten Polemiken auf die religiösen Anschauungen Alberts Anlaß geben konnte. So beziehen sich auf sie jene Erklärungen, durch die er sich in dieser Hinsicht zu stützen sucht, ganz besonders. Wenn anders wir uns nicht mit dem ausdrücklichen Wunsche ihres Verfassers selbst in Widerspruch setzen wollen, so darf *De intellectu et intelligibili* folglich nicht zur Feststellung der eigenen Lehre Alberts verwertet werden.

Deshalb soll indessen diese Schrift in unserer Darstellung keineswegs unberücksichtigt bleiben. Denn diese Schrift enthält eine Reihe höchst interessanter Auseinandersetzungen über das intellektuelle Erkennen, über die verschiedenen Grade und Stufen der Vernunfterkenntnis, die abgerundetste und vollständigste Besprechung der verschiedenen Intellekte, wie wir sie in keiner

---

Schriften, in denen Albert über diese im einzelnen gehandelt haben will; kurz wiedergegeben. Die Naturwissenschaft zerfällt in die Wissenschaft vom beweglichen einfachen Körper *(Physica, De caelo et mundo, De generatione et corruptione)*, in die vom beweglichen, einfachen, Zusammensetzung bewirkenden Körper *(Libri meteorum)* und in die vom Zusammengesetzten und vermischten Körper. Letztere hat zu handeln

A. vom unbeseelten *(De mineralibus)*,
B. vom beseelten Körper und demnach
  I. von der Seele,
    a. von der Seele an und für sich *(De anima)*,
    b. von ihren Thätigkeiten,
      1. die sie ihrem Wesen nach verrichtet: von den Lebensthätigkeiten *(De causa vitae et mortis, De causa longitudinis vitae)*,
      2. die sie ihrem Vermögen nach ausübt,
        α) den vegetativen Funktionen: Ernährung *(De nutrimento)*, Wachstum und Zeugung *(De generatione)*.
        β) den sinnlichen Funktionen:
          αα) der Wahrnehmung *(De somno et vigilia, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia)*,
          ββ) den Bewegungen, sowohl denjenigen, die allen Lebewesen gemeinsam sind *(De motibus animalium)*, wie denen, die nur mit Lungen ausgerüsteten zukommen *(De respiratione et inspiratione)*.
        γ) den intellektuellen Funktionen *(De intellectu et intelligibili)*.
  II von dem belebten vegetativen und animalen Körper *(De vegetabilibus, De animalibus)*.

der übrigen Schriften wiederfinden. Dann aber zeigt sie uns auch in vorzüglichster Weise, in wie hohem Maße unser Polyhistor mit den Anschauungen, welche die Araber über das Wesen und den Prozeß der intellektuellen Erkenntnis vertraten, vertraut ist. Die genaue Entwicklung des Inhaltes von *De intellectu et intelligibili* dürfte ferner dadurch als geboten erscheinen, daß wir in den übrigen Schriften, auch in der *Summa theologiae*, im *Kommentar zu Sentenzen* und der *Summa de homine* nicht selten Stellen — wir wiesen bereits auf solche hin — mit mehr oder minder neuplatonisch-arabischem Charakter finden, die erst durch das, was in dieser Abhandlung ausgeführt wird, ihre volle Erklärung und Beleuchtung erhalten. Endlich aber ist noch besonders hervorzuheben, daß, wenn wir auch eine Reihe von Abschnitten in *De intellectu et intelligibili* für die Feststellung der Lehre Alberts als ungeeignet halten, doch hingegen bezüglich einer Anzahl von Kapiteln nicht das geringste hindert, hier den Ausdruck der eigenen Ansicht Alberts zu erblicken; denn sie enthalten nichts, was auch nur irgendwie den Gegnern Anlaß geben konnte, unseren Scholastiker antichristlicher Anschauungen zu beschuldigen. Dies ist vor allem der Fall bei den Darlegungen über das Objekt des Intellektes, das Intelligibele, bei der Einteilung der Intellekte, bei den Untersuchungen über das Wesen des intellectus possibilis, formalis und principiorum. Obwohl er in diesen Ausführungen sich in den Geleisen der aristotelisch-peripatetischen Lehre hält, so erschien es doch nur ratsam, auf diese bereits im ersten Teil unserer Schrift nur gelegentlich kurz zu verweisen, nicht aber näher einzugehen, da die Schrift *De intellectu et intelligibili* ein in sich gänzlich abgeschlossenes Ganze darstellt und es am zweckmäßigsten erschien, möglichst im Zusammenhang über diese zu referieren.

Was die weiteren Schriften anlangt, in denen Albert vorwiegend als Neuplatoniker spricht, so wäre noch *De causis et processu universitatis* zu erwähnen. Wegen ihres ausgesprochenen neuplatonischen Charakters richten sich auf sie nicht weniger jene Erklärungen Alberts als wie auf die letzten Teile der *Metaphysik* selbst und auf *De intellectu et intelligibili*. Ein besonderer Grund, auf sie näher einzugehen, liegt nicht vor.

Die Quellen Alberts in De intellectu et intelligibili.

Die Schrift *De intellectu et intelligibili* finden wir unter jener Sammlung von Abhandlungen vor, welche den Titel „*Parva naturalia*" trägt. Da die übrigen Aufsätze, die wir hier vorfinden, zumeist Paraphrasen von gleichnamigen aristotelischen Untersuchungen sind, so ergibt sich die Frage, warum Albert sie gerade in diesen Schriftenkomplex aufgenommen hat. Mit deren Beantwortung aber wird, wie wir sehen werden, zugleich auch auf die Frage nach den Quellen und Vorlagen eingegangen, die Albert für *De intellectu et intelligibili* benutzt hat.

Er selbst erklärt uns in der Einleitung [1], er wolle den Spuren des Fürsten aller Philosophen folgen; das Buch, welches dieser über die zu behandelnde Materie geschrieben, sei ihm allerdings nicht zu Gesicht gekommen, indessen habe er die sehr zahlreichen Abhandlungen seiner vielen Schüler, welche den gleichen Gegenstand erörterten, gelesen; zuweilen werde er auch insoweit den Plato heranziehen, als dessen Lehre mit den Ansichten der Peripatetiker nicht im Widerspruch stünde. Aus dieser Bemerkung erhellt, daß unser mittelalterlicher Forscher bei der Behandlung des vorliegenden Gegenstandes thatsächlich bestrebt war, in den Bahnen des Aristoteles zu bleiben, daß er nur solche Anschauungen wiedergeben wollte, die dem Geiste der peripatetischen Lehre entsprechen. Auch zeigt uns dies der Umstand, daß er das von ihm in *De anima* Ausgeführte ausdrücklich als Grundlage seiner hier geführten Untersuchung bezeichnet [2], sowie, daß er bei einzelnen Punkten auf die entsprechenden eingehenden Erörterungen in der erwähnten Schrift und in der *Metaphysik* verweist [3]. Daß wir *De intellectu et intelligibili* aber gerade unter den *Parva naturalia* antreffen, hat noch speziell den Grund, daß er, wie er selbst sagt [4], eine Lücke zwischen *De sensu et sensato* und *De somno et vigilia* ausfüllen will, da die Untersuchung über den Traum, die als-

[1]) De int. et int. L. I. t. 1. p. 239b. [2]) A. a. O. p. 239b.

[3]) Z. B. a. a. O. c. 2. p. 240a. c. 4. p. 242a, b. c. 6. p. 244a t. 3. c. 1. p. 250a. c. 2. p. 251b.

[4]) A. a. O. c. 1. p. 239a. Vgl. v. Hertling, a. a. O. S. 59.

dann von ihm ganz von arabischem Standpunkte aus durchgeführt wird, eine genauere Kenntnis des Intellektes und dessen Objektes voraussetze.

Was nun die Frage anlangt, welche Schriften speziell ihm als Vorlage gedient haben können, so sagt er uns selbst, wie wir bereits wissen, daß er eine große Anzahl von Abhandlungen seitens der Schüler des Aristoteles gelesen hat, die den gleichen Gegenstand trefflich behandelt hätten. Wir dürften daher nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß in vorliegendem Falle nicht eine bestimmte einzelne Schrift von besonderem Einfluß auf Albert gewesen ist, sondern daß es sich um eine Kompilation aus einer ganzen Menge von Aufsätzen, die den nämlichen Gegenstand erörterten, handelt.

Zunächst werden wir allerdings hierbei an solche zu denken haben, die den gleichen Titel *De intellectu et intelligibili* tragen und ihm selbst bekannt sein konnten. Zugänglich waren ihm in der That unter diesem Namen Schriften von Alkendi [1] und Alfarabi [2]. Während die des ersteren in ihrer grundrißartigen Kürze kaum einen direkten Einfluß auf Albert ausgeübt haben dürfte, wird dagegen Alfarabis ausführlicheres Werk mehrmals herangezogen [3]. Der Ausgangspunkt für die Araber war, was die hier vertretene Lehre vom Intellekt anlangt, der

---

[1] Leclerc, Histoire de la médecine arabe. Paris, 1876. II, 494. Die lateinische Übersetzung der Schrift Alkendis ist zum ersten Male herausgegeben worden von Albino Nagy in den Beitr. z. Gesch. der Philos. des M. A. Bd. II. Heft 5.

[2] Vgl. Leclerc, a. a. O. p. 505. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe 1859. p. 242. M. Steinschneider, Al-Farabi II (Mémoires de l'acad. de St. Petersbourg VIIe série, tome XIII, 1869. Nr. 4.) p. 90. Schmölders, Documenta p. 64 f. Bach, a. a. O. S. 85.

[3] Unter Miterwähnung derjenigen Belege, welche bereits Steinschneider (a. a. O. p. 91) gab, sei verwiesen auf De int. et int. t. 3. c. 3. p. 255b; c. 9. p. 260a. De unit. int. c. 4. p. 222a. S. th. II. t 13. p. 77. m. 5. q. 397b; t. 15. q. 93. m. 2. p. 548b. Wohl bezieht Albert sich, wie Bach (a. a. O. S. 85. Anm. 2) hinweist in De caus. l. II. c. 9. p. 646a. auf Alfatabis De intellectu et intelligibili, nicht aber Anal. post. l. I. t. 1 c. 2. p. 517a (Et haec, quae dicta sunt de scientiis Arabum, sunt excerpta, quorum commentum super hunc posteriorum librum ex sententia Alpharabii Arabis ad nos devenit.) und a. a. O. t. 2. c. 11. p. 541a, wo er nach Entwicklung von „tres modi dicendi per se subjectum de praedicato et praedicatum de subjecto" sagt: Et haec sunt verba Alpharabii sine additione et diminutione et sine expositione.

Liber alter de anima des Alexander Aphrodisiensis oder genauer der in diesem speziell über den νοῦς handelnde Ausschnitt [1]). Isaak ibn Honain hatte letzteren ins Arabische übersetzt und Averroës hierzu einen Kommentar geschrieben [2]). Ebendieser Abschnitt war auch unter dem Titel *De intellectu et intelligibili* ins Lateinische übertragen worden [3]). Albert ist ohne Zweifel mit dieser Übersetzung bekannt, da wir sie gelegentlich von ihm zitiert finden [4]). Daß er jedoch in seinen eigenen Ausführungen von ihr speziell abhängig wäre, läßt sich nicht feststellen. Er beruft sich auch auf Porphyrius [5]), den die arabischen Bibliographen gleichfalls als Verfasser einer Abhandlung *Über den Intellekt und das Intelligible* bezeichnen [6]).

Es wäre indessen ein Fehler, wollte man meinen, Albert habe mit den Schriften der Schüler des Aristoteles ausschließlich die gemeint und nur auf solche sich bezogen, die etwa denselben Titel *De intellectu et intelligibili* trugen und speziell über diese Materie handelten. So beruft er sich ausdrücklich auf die *Metaphysik* des Avicenna [7]) und benützt dessen *Liber sextus naturalium* [8]). Bei den Ausführungen, welche wir über den Ursprung und die Verschiedenheiten der Seelenstufen vorfinden, wird der *Liber de definitionibus* des Isaak Israëli [9]) zitiert. Gelegentlich bezieht sich Albert auch auf Algazel, Abubaker und Averroës [10]). Was die Schriften des letzteren anlangt, so können außer den Kommentaren zu *De anima* noch *De beatitudine animae* [11]) und die *Epistola de connexione*

[1]) Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Suppl. Arist. II, 1. (ed. Bruns), Berlin, 1887. p. 106—173.

[2]) Steinschneider, a. a. O. p. 93.

[3]) Die lateinische Übersetzung finden wir unter dem Titel *Alexandri Aphrodisei de intellectu* als eines der sieben Schriftchen des von Alexander Achillinus zu Bologna 1501 edierten *Septisegmentatum opus* vor.

[4]) S. de hom. 9. 8. a. 2. p. 58b; q. 54. a. 3. p. 261b.

[5]) De int. et int. t. 2. c. 2. p. 247a.

[6]) A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung. S. 25. — Zu den obigen Ausgaben ist benutzt, was v. Hertling (a. a. O. S. 58) bereits bemerkt. [7]) De int. et int. l. I t. 1. c. 2. p. 240a.

[8]) A. a. O. t. 3. c. 3. p. 251b f. [9]) A. a. O. t. 1. c. 5. p. 243b.

[10]) A. a. O. t. 2. c. 2. p. 247b. cf. c. 1. p. 246a.

[11]) Als 5. Schriftchen in dem schon erwähnten *Septisegmentatum opus* abgedruckt.

intellectus abstracti cum homine, ferner auch die ihrem Inhalt nach verwandte Schrift *De continuatione intellectus cum homine* des Avempace[1]), die Albert in anderem Zusammenhang citiert, von mittelbarem Einfluß gewesen sein. — Was die griechischen Philosophen anlangt, so beruft er sich vor allem, abgesehen von Aristoteles und Plato, auf den Pseudo-Areopagiten Dionysius[2]), der bei ihm in hohem Ansehen steht, auf Boëthius[3]), auf Hermes Trismegistus[4]) und Ptolemaeus[5]). Wir finden ferner Theophrast[6]), Eustratius[7]) zitiert; auch Johannes Damascenus[8]), sowie der *Liber de motu cordis*[9]) des Alfredus Anglicus wird einmal erwähnt. Auch der Einfluß des *Liber de causis*[10]) macht sich an einzelnen Stellen geltend.

Aus diesen Angaben ersehen wir zur Genüge, daß unser Scholastiker bei der Abfassung von *De intellectu et intelligibili* zumeist Vorlagen neuplatonischen Charakters benützt hat. Wie aber ist dies möglich, fragen wir uns, da er doch den Spuren des Aristoteles folgen will? Die Antwort kann nur die sein, daß er die neuplatonisch-arabischen Anschauungen, zu deren Interpreten er sich hier macht, irrtümlicherweise auf diesen zurückführt. Dies zeigt uns nicht nur der Umstand, daß er in einem der Anfangskapitel der uns hier vorliegenden Abhandlung die Peripatiker ausdrücklich als Verfechter des neuplatonischen Satzes: „Die erste Ursache strömt in das Verursachte mehr hinein als die zweite“ bezeichnet[11]), sondern auch vor allem

[1]) De unit. int. c. Averr. c. 5. p. 232b: Avempace dixit istam absurditatem in epistola, quam vocavit *de continuatione intellectus cum homine.*

[2]) De int. et int. t. I. t. 1. c 4. p. 241b (Et haec sententia optimorum fuit sapientum Graecorum Theophrasti et Dionysii). c. 8. p. 245b. l. II. c. 11. p. 261a (Et hoc est, quod dicit magnus Areopagita),

[3]) A. a. O. l. I. t. 1. c. 8. p. 245b. t. 2. c. 1. p. 246a.

[4]) A. a. O. l. II. c. 6. p. 258a. c. 9. p. 260a.

[5]) A. a. O. l. I. t. 1. c. 4. p. 241b. l. II. c. 9. p. 260a.

[6]) A. a. O. l. I. t. 1. c. 4 p. 241b l. II. c. 4. p. 256a.

[8]) A. a. O. l. I. t. 1. c. 2. p. 240b. [7]) A. a. O. t. 2. c. 2. p. 247b.

[9]) A. a. O. t. 1. c. 4. p. 242a.

[10]) Es entstammt dieser Schrift der Gedanke, daß das Erste in alles Folgende mehr einfließt als das Zweite (a. a. O. l. I. c. 3. p. 241a. cf. O. Bardenhewer, a. a. O. S. 163 § 1); ferner die Einteilung der Thätigkeiten der vernünftigen Seele (a. a. O. c. 5. p. 243a. S. S. 324f. cf. Bardenhewer a. a. O. S. 165. § 3). [11]) A. a. O. c. 3. p. 241a.

der Standpunkt, den Albert bezüglich des Ursprunges neuplatonischer Anschauungen ganz allgemein und durchgängig in seinen Schriften vertritt. Über diesen belehrt uns am besten das Urteil, das er selbst über den Verfasser des *Liber de causis* [1]) vertritt. Seine Ansicht geht dahin, daß derselbe in vorliegender Gestalt zwar nicht als ein Werk des Aristoteles angesehen werden darf; er glaubt jedoch, daß ein Jude namens David die in ihm enthaltenen Lehren aus den Schriften des Aristoteles, des Avicenna, Algazel und Alfarabi zusammengetragen hat. Er sieht somit in diesem Buche den Ausdruck rein peripatetischer Anschauungen [2]). Hält Albert aber die extrem neuplatonischen Doktrinen des *Liber de causis* für peripatetische Ansichten, so ist nicht zu zweifeln, daß er über den Ursprung der tat-

[1]) Dieses Buch ist ein Auszug aus der dem Neuplatoniker Proclus angehörigen Schrift *στοιχείωσις θεολογική*. Derselbe wurde von einem spätestens um die Mitte des zwölften Jahrhunderts, vielleicht auch zwei Jahrhunderte früher lebenden gläubigen Mohammedaner, der den Namen des Aristoteles als Pseudonym gewählt hatte, nach einer arabischen Übersetzung jener unter des Proclus Namen gehenden Schrift abgefaßt. S. Bardenhewer, a. a. O. S. 37. 51. Der *Liber de causis* hat in der philosophischen Literatur des Mittelalters eine außerordentlich wichtige Rolle gespielt. Der erste Lateiner, der nachweisbar diese Schrift benutzt hat, ist Alanus de Insulis (1202 †); Alexander von Hales hat diesem Buche, wie es scheint, den Namen „*Liber de causis*" gegeben. S. Bardenhewer a. a. O. S. 205 ff. 232. Wir finden es in der Folgezeit von sämtlichen bedeutenden Scholastikern herangezogen. Noch im siebzehnten Jahrhundert berufen sich auf dasselbe die Jesuiten Benedikt Pereyra (1610 †) und Silvester Maurus (1687 †) in ihren eigenen Beweisführungen. S. a. a. O. 301 f. Über Alberts Stellung zum *Liber de causis* s. des näheren Ernst Degen, Welches sind die Beziehungen Alberts d. Gr. „Liber de causis et processu universitatis" zur „*στοιχείωσις θεολογική*" des Proclus, und was lehren uns dieselben? München J. D. 1892.

[2]) De caus. et proc. univ. l. II. t. 1. c. 1. p. 563a: Accipiemus igitur ab antiquis quaecunque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Judaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alpharabii congregavit, per modum theorematum ordinans ea, quorum commentum ipsemet adhibuit. A. a. O. p. 564b: David . . hunc librum collegit ex quadam Aristotelis epistola, quam de principio universi esse composuit, multa adiungens de dictis Avicennae et Alpharabii.

Interessant sind die Angaben Alberts über die verschiedenen Namen, welche die einzelnen Philosophen der Schrift gegeben haben. Alfarabi hätte ihr den Titel *De bonitate pura*, Algazel *De floribus divinorum*, Avicenna *De lumine luminum* die Anhänger des Aristoteles *De causis causarum* gegeben (a. a. O. p. 563b—564b).

sächlich mit aristotelischen Gedanken verquickten neuplatonischen Lehren, wie sie von den Arabern vertreten werden, in gleicher Weise dachte.

Andererseits aber kann man wohl annehmen, daß ihm der Gegensatz zwischen Aristotelischem und Neuplatonischem nicht immer völlig entgangen ist. Bei der großen Verehrung, die er gegen Aristoteles hegt, dürfte es ihm aber als fast unmöglich erschienen sein, daß das, was die Späteren selbständig gedacht und weitergeführt hatten, nicht doch wenigstens seinem Keime nach schon in der Lehre des Meisters enthalten sein sollte. Daher erklärt es sich auch, daß er in den Schriften der nacharistotelischen, speziell aber der arabischen Philosophen mehr oder minder nur Kommentare zu aristotelischen Gedanken erblickte, daß er in dem *Liber de causis* gleichsam „das letzte Wort der peripatetischen Metaphysik" [1]) sieht und die Abhandlungen der arabischen Autoritäten über den Intellekt und das Intelligibele in analoger Weise wahrscheinlich als den Abschluß und Gipfelpunkt der aristotelischen Lehre vom intellektuellen Erkennen hielt.

Einleitung.

De intellectu et intelligibili, die Schrift mit der wir uns hier zu beschäftigen haben, zerfällt in zwei Bücher. Das erste teilt sich wieder in drei Traktate, und zwar handelt der erste nach Alberts eigener Angabe über die Natur des Intellektes, der zweite über das Intelligibele und der dritte über das Verhältnis zwischen Intellekt und Intelligibelem. Das zweite Buch bespricht die Vollendung des Intellektes.

Da *De intellectu et intelligibili* eine der abgerundetsten und abgeschlossendsten Abhandlungen Alberts überhaupt ist, so tun wir nur gut, wenn wir, um im Zusammenhang zu bleiben, uns im wesentlichen an seine eigene Anordnung des Stoffes halten.

Bei der Entwicklung der in genanntem Schriftchen vorgetragenen Lehren werden wir Gelegenheit nehmen, die gleichen oder ähnlichen Anschauungen, die wir in anderen Schriften vorfinden, darzulegen oder auf sie zu verweisen.

---

[1]) v. Hertling, Liber de causis. Histor.-polit. Blätter. 1882. Bd. 90. LII. S. 720.

Die Natur des Intellektes.

Das Prinzip des Erkennens und Lebens.

Während unser Scholastiker in *De anima* und in der *Summa de homine* bei der Lehre vom Erkennen nur die psychologische Frage zu beantworten sucht, auf welchem Wege der Erkenntnisprozeß zu stande kommt, welche Faktoren hierbei thätig sind und wie beschaffen er ist, beginnt er in vorliegender Schrift seine Untersuchung über den Intellekt und das Intelligibele mit der Erörterung des metaphysischen Problems des Ursprungs der Erkenntniskraft. Er unterscheidet für dessen Lösung von vornherein eine zweifache Möglichkeit. Entweder hat jede Natur, welche die Fähigkeit zu erkennen besitzt, dieselbe aus sich selbst oder aber sie verdankt sie einer anderen und zwar einer solchen, welche höher steht als sie selbst. Indessen ist der erste Fall ausgeschlossen. Denn sonst würde das Prinzip in allen lebenden Wesen selbst sich befinden: es würde dies seine eigene Erkenntniskraft sein, die nicht unvollkommen, sondern vollkommen, die nicht passiv, sondern aktiv wäre [1]). Da diese Eigenschaften der Erkenntnisfähigkeit der Lebewesen jedoch nicht zukommen, so ergiebt sich, daß man diese Potenz ihrem Ursprunge nach von einem anderen außer ihr befindlichen Prinzip herzuleiten hat. Welches ist dieses nun aber? Da alles Geschaffene an Vorzüglichkeit notwendig hinter seiner ersten Ursache zurücksteht, so zeigt der Defekt, den die den Lebewesen eigentümliche Erkenntniskraft aufweist, nicht nur, daß sie von irgend einer anderen Potenz herstammen muß, sondern er lehrt uns auch, daß der Abstand zwischen ihr und demjenigen, das die Ursache und den Quell der Erkenntnis bildet, ein großer ist. Daraus folgt wieder, daß, wenn anders man einem regressus in infinitum entgegen will, die Fähigkeit zu erkennen von einem solchen herzuleiten ist, welches das Erste und der vollkommensten Erkenntnis Fähige ist. Wir sehen so, daß für die Bestimmung der bewirkenden Ursache für die Erkenntnisfähigkeit der Lebewesen der speziell bei den Neuplatonikern

---

[1]) Vgl. S. 89.

beliebte Gedanke, daß ein Unvollkommenes als seine Ursache ein entsprechend Vollkommenes voraussetzt, maßgebend ist.

Jene Natur, die in vollendetster Weise zu erkennen vermag, erweist sich aber nicht nur als die causa efficiens, sondern auch als die causa formalis für die Erkenntnisfähigkeit der Lebewesen. Denn diese ist bei ihnen allen der Gattung nach die nämliche. Was immer aber der Gattung oder der Natur nach übereinstimmt, setzt eine gemeinsame Ursache für eben diese Übereinstimmung voraus. Hieraus ergiebt sich, daß die Erkenntniskraft der lebenden Wesen von einem einzigen ersten erkennenden Prinzip bewirkt wird, welches demgemäß sowohl bewirkende, wie formale Ursache ist [1]).

Für die intellektualistische Richtung der Peripatetik ist es charakteristisch, daß zuerst nach dem Prinzip des Erkennens gefragt wird, daß an das des Wollens überhaupt nicht gedacht und nach dem des Lebens und Seins nur insofern geforscht wird, als es zu wissen interessiert, in welchem Verhältnis dieses zu dem des Erkennens steht. Hierbei geht Albert von dem Satze aus, daß in der natürlichen Ordnung wohl das Erste in das Zweite, das Zweite in das Dritte u. s. w. hineinfließt, daß niemals jedoch das Umgekehrte der Fall ist. Hingewiesen sei, daß er diesen ausgesprochen neuplatonischen [2]) Grundsatz aus-

[1]) L. I. t. 1. c. 2. p. 240a f. Am Schluß obiger Entwicklung giebt uns Albert die Quelle an, die er für sie benützt hat. Er habe sie, bemerkt er, gänzlich dem „aristotelischen" Aufsatz *De universitatis principio* entnommen, den Avicenna in seiner Metaphysik erwähne (diese angeblich aristotelische *epistola Aristotelis quam scripsit de universitatis principio* ist gewiß identisch mit der *quaedam Aristotelis epistola quam de principio universi esse composuit,* welche nach Albert De caus. et proc. un. l. II. t. 1. c. 1. p. 564b (s. S. 313 Anm. 2) für David die Grundlage des *Liber de causis* war. Vgl. Bardenhewer S. 126; Steinschneider, Hebr. Übers. S. 250). Er fügt noch hinzu, daß auch Eustratius in seinem Kommentar zur Ethik des Aristoteles alle Erkenntnisfähigkeit der Lebewesen aus der ersten erkennenden Ursache herfließen läßt.

[2]) Dieser Gedanke bildet den Ausgangspunkt für die Untersuchung im *Liber de causis*, s. Bardenhewer a. a. O. § 1. S. 163: Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda. . . . causa universalis prima agit in causatum causae secundae antequam agat in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsum.

drücklich den Peripatetikern in den Mund legt[1]. Da nun in der Ordnung der Natur Leben eher als Empfinden und Empfinden eher als intellektuelles Erkennen angetroffen wird, so scheint es, wird weiter ausgeführt, daß das Leben die erste Quelle des Erkennens bildet und, gleichwie das Dreieck im Viereck eingeschlossen, so auch in dem Vermögen zu leben, die Fähigkeit zu empfinden und vernünftig zu erkennen enthalten ist. Diese Ansicht ist jedoch falsch, da das seiner Natur nach Unvollendete nie univoke Ursache des Vollendeten sein kann. Dasjenige, was nur Leben, nicht aber auch Empfindung und Vernunft besitzt, stellt das Unvollendetste in der Gattung „Lebewesen“ dar; die Lebensfähigkeit kann darum auch nicht Prinzip der Erkenntniskraft sein. Da man im Gegenteil annehmen muß, daß sämtliche Bestimmungen, welche univok Verursachtem zukommen, in ungleich höherem Grade der Ursache des Verursachten eigen sind, kann die Fähigkeit zu erkennen nicht von einem Lebenden herrühren, dem die Potenz zu erkennen fehlt. Nun aber steht gerade die Erkenntniskraft höher als das Vermögen zu Empfinden und zu Leben. Das Prinzip des Erkennens ist zugleich auch der Urgrund alles Lebens. Als das gemeinsame Prinzip wird von Albert alsdann ohne weiteres „die erste Ursache“ angesehen und von ihr gesagt, daß sie selbst alle Vollkommenheiten ohne Unterscheidung und Reihenfolge in sich besitze, daß diese jedoch in das Verursachte in einer bestimmten Ordnung und Reihenfolge flössen. Während das Leben der ersten Ursache auch zugleich ihr Erkennen bildet, das Vermögen zu leben bei ihr nicht als eine besondere Fähigkeit zu dem Vermögen zu erkennen hinzutritt, ist dies bei den Geschöpfen anders. Hier besteht zwischen den Fähigkeiten ein Unterschied, und insofern bildet die des Lebens das Fundament für die höheren des Empfindens und des intellektuellen Erkennens[2].

Welches ist nun aber jene Natur, welche den gemeinsamen Urgrund alles Lebens und Erkennens bildet? Albert

---

[1] L. 1. t. 1. c. 3. p. 241 b: Cum enim dicatur, causa prima plus influere quam secunda, hoc tradiderunt Peripatetici esse verum de causa vera.
[2] A. a. O. p. 240 b f.

nimmt zu dieser Frage in der Weise Stellung, daß er die Ansicht, die Seele werde mit ihren Fähigkeiten durch die aus der ersten Ursache hervorgegangenen Intelligenzen und damit durch Zwischenglieder geschaffen, zurückweist und ihr Sein auf die erste Ursache selbst zurückführt. Gegen jene irrige Anschauung geht er in einer sehr merkwürdigen Art und Weise vor. Er führt die Gründe an, welche von den Vertretern derselben geltend gemacht wurden, sucht sie zu widerlegen und bemüht sich dann wieder zu zeigen, daß sie überhaupt nur vermeintliche Gegner seien, daß ihre Lehre vielmehr, wenn sie richtig verstanden werde, mit seiner eigenen völlig im Einklang stehe.

So bemerkt er zunächst, daß, wie es scheine, nach Plato die Intellektualität beim Menschen, die Sensibilität beim Tier, welche beide bei ihnen zugleich Lebensprinzip sein sollen [1]), und das Leben bei der Pflanze von den Bewegern der Gestirnkreise herflössen [2]), da er den Obersten der Götter zu letzteren sagen läßt: „Den Samen für diese werde ich selbst bereiten und euch übergeben; ihr möget dessen weitere Bildung besorgen“ [3]). Derselben Ansicht scheinen, fährt Albert fort, alle diejenigen zuzustimmen, welche überliefert haben, daß die Seelen der Lebewesen von den Intelligenzen verursacht sind: gemeint können hiermit nur die arabischen Philosophen, speziell Avicenna [4]), sein. Diese Lehre hätten sie insbesondere durch folgende drei Argumente zu stützen gesucht. Erstens, das, was in der Ordnung des Verursachten das letzte darstellt, geht aus der ersten Ursache nicht direkt, sondern nur durch Mittelursachen hervor. Das zuletzt Verursachte sind die Formen desjenigen, dem Entstehen und Vergehen zukommt. Die Zwischenglieder sind aber die Gestirngeister oder die Intelligenzen, und zwar ist die nächste, aus der die Seele hervorfließt, die Intelligenz, welche den letzten Kreis bewegt. Zweitens, die Intelligenz

[1]) Vgl. T. I. S. 25. Anm. 4. S. 26 Anm. 1.

[2]) Dies wenigstens ist der Sinn der verderbten Stelle: Et videtur Plato velle, quod intellectualitas in homine et sensibilitas in brutis utrumque vitae principium in vegetabilibus et brutis effluat a motoribus orbium et stellarum. (De int. et int. l. 1. t. 1. c. 4. p. 241a).

[3]) S. 1 .60.

[4]) S. 1, 72 f.

wirkt ebenso auf die Seele ein, wie diese auf die Natur des beseelten Körpers. Gleichwie wir sagen, daß die Seele die Ursache des beseelten Körpers, seiner Bewegungen und Empfindungen bildet, insofern er belebt ist, so müssen wir auch zugeben, daß die unterste Intelligenz die Ursache der erkennenden Seele ist, insofern diese erkennt, weil ihr Erkennen nur eine Wirkung des Lichtes der Intelligenz darstellt. Drittens endlich, wie der belebte Körper unter dem Einfluß der Gestirne [1]) geschaffen und gebildet wird, so wird es auch die Seele unter dem der Intelligenz.

Wenn das Erkenntnisvermögen von der Intelligenz des letzten oder irgend eines andern oder aller Kreise herflösse, dann würde es, erwidert ihnen Albert, in seiner Betätigung den Bewegungen der Gestirne unterworfen sein. Daß dies der Fall ist, wird von ihm in Berufung auf die Peripatetiker und Ptolemaeus in Abrede gestellt. Für das Gegenteil spreche der Umstand, daß die Seele sich auf das richtet, was noch höher als die Sphären selbst liegt, sich frei von dem abwendet, wozu die Bewegung der Gestirne hinneigt, und sich vermöge ihrer Weisheit und Erkenntniskraft anderem zukehrt. Einer der Zwischenursachen könne sie ihr Sein nicht verdanken, da, wenn diese thätig seien, sie nur Vollkommenheiten spendeten, die von der ersten Ursache herrühren, und sie selbst nur als deren Werkzeuge handelten. Das Verhältnis zwischen den Mittelursachen und der ersten Ursache wird mit dem der Farben und des Lichts, das ihnen ihr Sein gibt, verglichen. Es wird sodann betont, daß dies die Ansicht der vorzüglichsten griechischen Weisen, des Theophrast, des Dionysius (Areopagita) und anderer Philosophen sei [2]).

Mit ihnen erklärt er sich auch in der Ansicht, die er selbst über den Sinn jener Worte Platos hat, in Übereinstimmung. Letzterer wolle nur sagen, daß die Gestirngeister den ihnen vom Demiurgen erteilten Befehl in der Weise ausführten, wie die Werkzeuge in der Hand des Künstlers dessen eigene Ideen

[1]) Mit corpus caeleste (a. a. O. p. 241b) ist hier nicht der Äther gemeint, sondern der Himmelskörper als Gestirn verstanden. Über den Einfluß der Gestirne auf die Zeugung vgl. I, 68.

[2]) A. a. O. p. 141b.

verwirklichen hälfen, nicht aber, daß sie selbst die Ursache der Seelen seien. Welches der wirkliche Sinn jener Stelle im *Timaeus* ist, wurde bereits bei anderer Gelegenheit entwickelt [1]). Es sei noch darauf hingewiesen, daß Albert jedoch die nämliche Auffassung, welche er hier beanstandet, in anderem Zusammenhange [2]) selbst vertritt. Nichts anderes hätten auch, führt er weiter aus, die späteren Philosophen gelehrt, soviel ihrer gesagt, daß die Seelen aus den Intelligenzen hervorströmten, da nur in dem angegebenem Sinne von einem Hervorgehn aus diesen die Rede sei. Unser Philosoph läßt sich somit aus Verehrung seinen arabischen Lehrern gegenüber dazu verleiten, ihre Anschauung, daß die Seele wie alle übrigen Formen von der Intelligenz des untersten Kreises, der sog. intelligentia agens, gespendet wird, derart umzudeuten, daß es den Anschein gewinnt, als ließen jene Philosophen die Seelen unmittelbar aus der prima causa unter einer ganz akzidentellen Beihülfe der Intelligenz hervorgehen.

Seine eigene Meinung über das Verhältnis der Betätigung Gottes und der Intelligenzen bei der Erschaffuug der Seele spricht er am Schluß seiner Entwicklung dahin aus, daß er ihr Wesen und Sein auf die erste Ursache, ihre organischen Fähigkeiten auf die Intelligenzen zurückführt. Die erste und völlige Ausgießung (fusio) der Seele und überhaupt jeder Natur erfolge durch die erste Ursache; die niederen Gestirnkreise bethätigten sich als Werkzeuge der ersten Ursache insofern, als sie die Naturen in organischer Hinsicht bestimmten und der Materie anpaßten. Daher habe denn auch Plato gelehrt, daß die Seele von jeglichem Gestirnkreis etwas empfängt, das Gedächtnis vom Saturn und andere Vermögen von anderen [1]). Es sei bemerkt,

[1]) S. S. 62.

[2]) De animal. l. XVI, t. 1. c. 5. p. 455a wird ausgeführt, daß die niederen Götter auf Grund des ihnen vom Demiurgen zuteil gewordenen Auftrags der Materie der entstehenden Wesen Formen aufprägen, die ihnen selbst ähnlich sind (vgl. I, 60f.). S. de hom. q. 16. a. 3. p. 83a heißt es, daß nach Plato die Intelligenz es ist, welche sämtliche Formen spendet: Albert weist hier diese Ansicht zurück (vgl. S. 62 f. u. 72). S. ferner das Kap. „Ursprung und Entstehung der Seele“ im dritten Abschnitt.

daß diese Anschauung nicht, wie Albert glaubt, von Plato, sondern von den Neuplatonikern herstammt [2]). Ebenso, wie unser Scholastiker Lehren, welche erst die arabischen Peripatetiker aufgestellt haben, bei Aristoteles selbst findet, weist er Gedanken, die er bei Neuplatonikern findet, ohne weiteres schon dem Plato zu. Auch sei darauf noch hingewiesen, daß er dort, wo er als Schüler Augustins spricht, wie wir im folgenden Abschnitt hören werden, diese Annahme, daß die Seele von den Gestirnen her bestimmte Fähigkeiten erhält, scharf zurückweist.

---

[1]) A. a. O. p. 242a. Über diese mit Unrecht dem Plato zugeschriebene, in Wahrheit erst neuplatonische Lehre berichtet uns Albert des Näheren De an. l. I. t. 2. c. 7. p. 24b. Hier referiert er, daß nach Plato die Seele in der Sphäre des Saturn das gute Gedächtnis, in der des Juppiter die Fähigkeit, aus dem Wahrscheinlichen zu folgern, in der des Mars den Zornmut, in der der Sonne die „Beleuchtung" der Sinneswelt d. h. die sinnlichen Erkenntniskräfte, in der des Merkur den Instinkt, in der der Venus das sinnliche Begehren und in der des Mondes die Bewegungen erhält, die sie macht, um der Natur des Körpers bei seinen vegetativen Funktionen zu folgen. Albert dürfte diese Lehre, ebenso wie die Platoniker des 12. Jahrhunderts, welche wie Bernhard von Chartres u. a. annehmen, daß die Seele beim Herabsteigen aus präexistentiellem Zustande während der Wanderung durch die Himmelssphären durch Planeteneinflüsse ihre Haupteigenschaften empfängt (Barach, Bibl. philos. med. aet. II. Alfredi Anglici, *De motu cordis.* Innsbruck, 1878. p. 101. Adn. 3) aus des Macrobius *Somnium Scipionis* (I. 12–14) entlehnt haben, wo es heißt: Hoc ergo primo pondere de Zodiaco et lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa, dum et per illas labitur, non solum, ut diximus, luminosi, id est, visibilis corporis avertitur accessu, sed etiam singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit, in Saturni sphaera rationationem et intelligentiam, quod *λογιστικόν* et *θεωρητικόν* vocant in Iovis vim agendi, quod *πρακτικόν* dicitur, in Martis animositatis ardorem, qnod *θυμικόν* nuncupatur, in Solis sentiendi opinandique naturam, quod *αἰσθητικόν* et *φανταστικόν* appellant, desiderii vero motum, quod *ἐπιθυμητικόν* vocatur, in Veneris, pronuntiandi et interpretandi, quae sentiat, quod *ἑρμηνευτικόν* dicitur, in orbe Mercurii, *φυτικόν* vero, id est, naturam plantandi et augmentandi corpora in ingressu globi lunaris exercet Wenn auch zwischen der Aufzählung, wie sie Albert in De an. a. a. O. bietet, und der in der zitierten Stelle des Macrobius einzelne Abweichungen zu konstatieren sind, so ist doch ohne Zweifel Macrobius hier seine erste Quelle, da er die eben zitierte Stelle aus dem *Somnium Scipionis* anderwärts (S. de hom. q. 5. a. 3. p. 42a) selbst ihrem Wortlaut nach anführt.

[2]) Die weiteren Belege aus Macrobius a. a. O. s. bei Lobek, Aglaophamus. Königsberg, 1829. p. 932 ff.

Die Entstehung der verschiedenen Seelenstufen.

Sowohl als Aristoteliker, wie als Neuplatoniker handelt Albert über die Verschiedenheit der Seelenstufen. Als Peripatetiker interessiert ihn, das Verhältnis der drei Seelenstufen zu einander klarzulegen; als Neuplatoniker vertieft er sich in die Frage nach dem Ursprung und der Entstehung der Verschiedenheit der Seelengattungen. Während er sich im ersteren Falle der dem Aristoteles eigentümlichen biologischen Betrachtungsweise bedient, wird von ihm im letzteren die metaphysische angewandt.

In seinen diesbezüglichen Untersuchungen vermissen wir freilich die Klarheit aristotelischen Denkens gänzlich, an ihrer Stelle finden wir das Dunkel neuplatonischer Mystik.

Was seine Darlegungen des Näheren betrifft, so will unser Philosoph, wie er sich als Neuplatoniker ausdrückt, „die Art des Herabsteigens der Seelen" erklären, d. h. wieso es möglich sei, daß drei verschiedene Gattungen von Seelen, die vegetative, sinnliche und intellektuelle, vorhanden sind, da doch ihr gemeinsames Ausgangsprinzip, die erste Ursache, welche durch ihr Licht die Seelen ausgießt, nur eine einzige, einfache, intellektuelle Natur ist. Bevor unser Philosoph seine eigene Ansicht über die Ursache des Vorhandenseins verschiedener Seelenstufen vorträgt, weist er zwei andere Lösungsversuche zurück. Die Verschiedenheit der Seelen könne nicht durch die Zwischenbeweger (motores intermedii) d. h. die niederen Intelligenzen veranlaßt sein, da auch diese lediglich intellektueller Natur wären [1]). Nach einer anderen Erklärung seien alle Seelen intellektuell und alle Körper belebt, jedoch vermöge die Seele wegen der Schwere der Materie in einzelnen Körpern ihre motorischen, sensitiven und intellektuellen Funktionen nicht auszuüben. Zu dieser Lehre hat sich, wie Albert wohl mit Unrecht annimmt, Pythagoras bekannt. Er soll, wie uns weiter berichtet wird, den Grad der

[1]) Wenn die niederen Intelligenzen ihrer ausschließlich intelektuellen Natur wegen nicht die Ursache für die Existenz der vegetativen und sensitiven Seele sein sollen, so dürfen sie aber auch nicht als die Ursache der der Seele eigentümlichen sinnlichen Potenzen angesehen werden, wie Albert doch andererseits will.

Bethätigung des dem einzelnen Körper innewohnenden seelischen Lebens von dem seiner Terrestreität d. h. der Menge der in ihm vorhandenen erdigen Bestandteile abhängig gemacht haben. Da der menschliche Körper am wenigsten erdig und seine Komplexion die geringsten Gegensätze aufweist, so übt bei ihm die Seele ihre Thätigkeiten noch am vollständigsten aus. In geringerem Grade sei dies beim Tier, in noch geringerem bei der Pflanze der Fall, im Stein endlich ersticke und erlösche das seelische Leben gänzlich. Albert entgegnet, daß die Verschiedenheit der Seelenstufen dieser Auffassung zufolge ein Ergebnis einer Unvollkommenheit des Seienden wäre, daß eine solche aber nicht existiere, da es die Natur nicht an dem Notwendigen fehlen lasse [1]. Die Form sei es vielmehr, welche ihrerseits der Materie ihre Bestimmung gebe, in der Verschiedenheit der Form habe die der Materie ihre Ursache. Wie wäre es also möglich, daß in allen Körpern, die ihrer Gestalt, Größe und Natur nach so verschieden sind, ein und dieselbe Gattung der Seele vorhanden ist! [2]

Während Albert dem Pythagoras als Schüler des Aristoteles antwortet, gibt er doch, wie oben bereits hingewiesen wurde, seine eigene Erklärung vom Standpunkt des Neuplatonismus aus. Er legt hierbei den Satz zu Grunde, daß alle Formen um so reicher an Vorzügen und Vollkommenheiten sind, je näher sie der ersten Ursache stehen, daß sie dagegen um so ärmer an ihnen werden, je weiter sie sich von ihr entfernen. Durch den größeren oder geringeren Abstand von der ersten Ursache erklärt sich seiner Ansicht nach auch die Verschiedenheit der Seelenstufen. Dasjenige nämlich, was zwar aus dem in sich selbst Ununterschiedenen hervorgeht, kann nämlich gleichwohl seinem Sein und Wesen nach gerade so verschieden sein wie die Strahlen der Sonne. Denn, obwohl diese von der einen Sonne ausgehen, sind sie doch, je nachdem sie nur durch die Luft gehen oder auf gefärbtes Glas treffen, voneinander

[1] Mit: Natura nunquam deficit in necessariis oder vollständiger: Natura neque deficit in necessariis neque abundat in superfluis gibt die Scholastik den bekannten der aristotelischen Naturphilosophie wieder: *ἡ φύσις μήτε ποιεῖ μάτην μηθὲν μήτε ἀπολείπει τι τῶν ἀναγκαίων* (De an. III, 9. p 432b 21).

[2] De int. et int. l. I. t. 1. c. 5. p. 242b.

verschieden. Ebenso ist es möglich, daß trotz der Einheit der Entstehungsursache verschiedene Gattungen von Seelen vorhanden sind. In den organischen Körper hinabsteigend behält sie zunächst ihre dreifache vornehme Funktion, nämlich die göttliche, geistige und seelische (operatio divina, intellectualis, animalis)[1], bei. Was soll diese eigenartige Unterscheidung der psychischen Thätigkeit besagen? Albert entnimmt sie, sei zuvor bemerkt, dem *Liber de causis*[2]) und erwähnt sie außer in diesem Zusammenhang auch in *De natura et origine animae*, wie denn überhaupt auch diese Schrift reich an neuplatonischen Elementen ist. Göttlich ist ihre Thätigkeit, wie in *De intellectu et intelligibili* ausgeführt wird, weil sie vermöge des Göttlichen, das in ihr ist, formend und schöpferisch thätig ist, geistig, insofern sie zu ihr des Körpers nicht bedarf, seelisch, insofern sie sich seiner in anderer Hinsicht wieder bedient[3]). Zur Ergänzung dieser Erklärungen seien

[1]) „Animalis" ist hier (a. a. O. p. 243a) nicht mit „tierisch" oder „sinnlich", sondern mit „seelisch" zu übersetzen. Dies ergiebt sich einmal aus dem gegebenen Zusammenhang, als auch aus dem von Albert De caus. et proc. univ. l. II. t. 1. c. 15. p. 577a über die operatio animalis selbst Gesagten: operatio animalis ab anima et non ab animali dicta. „Animalis" in gleicher Bedeutung finden wir ferner auch bei Avencebrol im Fons vitae III. 42 (Beitr. z. Gesch. der Philos. d. M. A. Bd. I. S. 174. 14. 15); bei Thomas z. B. Quodl. 12. 14. 20c.

[2]) Die betreffende Stelle lautet (Bardenhewer, a. a. O. §. 3. p. 165) folgendermaßen: Omnis anima nobilis habet tres operationes, nam ex operationibus eius est operatio animalis et operatio intelligibilis et operatio divina. operatio autem divina est quoniam ipsa praeparat naturam cum virtute quae est in ipsa a causa prima. eius autem operatio intelligibilis est quoniam ipsa scit res per virtutem intelligentiae quae est in ipsa. Operatio autem animalis est quoniam ipsa movet corpus primum et omnia corpora naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationis naturae. Im folg. (a. a. O. p. 166) wird alsdann noch ausgeführt, daß die Seele ihre göttliche Wirksamkeit ausübt, insofern sie von der ersten Ursache geschaffen, ihre intellektuelle, insofern sie von ihr gleichsam zum Substrat der Intelligenz gemacht, die auf ihr ihre Wirksamkeiten ausübe, ihre seelische, da es zu ihrer Natur gehöre, den Körper zu beleben. — Diese Bestimmungen finden wir bei Albert De caus. et proc. univ. a. a. O. c. 15. und 16. p. 576b ff. wiedergegeben und ausführlich erörtert. Er kommt auf sie, wie aus obigem sich ergiebt, auch in anderem Zusammenhang zu sprechen, so in De nat. et orig. an. t. 1. c. 8. p. 196b sowie t. 2. c. 2. p. 199b. Einen kurzen Verweis auf diese Einteilung der Wirksamkeiten der vernünftigen Seele mit ausdrücklicher Quellenangabe finden wir in der S. de hom. q. 8. a. 2. p. 58b.

[3]) A. a. O. p. 243a.

die betreffenden Bemerkungen in *De natura et origine animae*[1]) herangezogen. Hier sagt Albert, daß der Seele eine göttliche Thätigkeit zukommt, insofern sie sowohl intelligibele als auch natürliche Formen schafft, durch welch' letztere sie alle sinnlichen und vegetativen Kräfte derart informiert, daß sie auf die intellektuelle Form hin thätig sind[2]). Ihre geistige oder hier richtiger ihre intellektuelle Funktion übt sie aus, insofern sie durch den Intellekt erkennt und über sich selbst reflektiert, und ihre seelische, indem sie beseelt, da sie die Form des Menschen darstellt. Gleichwohl ist bei ihr, führt Albert in *De intellectu et intelligibili* aus, die intellektuelle Kraft in Hinsicht auf das spekutative Forschen (inquisitivum) schon verdunkelt und infolge der Störungen, die durch den Körper hervorgerufen werden, nicht so sicher, wie sie es bei den himmlischen Intelligenzen ist, bei denen diese Störungen nicht vorhanden sind. Immer weiter und weiter in die Region des ihr Unähnlichen (regio dissimilitudinis) zurückweichend, wird sie noch mehr verdunkelt, so daß sie ihre intellektuelle Fähigkeit gänzlich verliert und nur die sinnliche Erkenntniskraft noch besitzt. Schließlich bleiben ihr nur noch die vegetativen Potenzen übrig[3]).

Diese Erklärung der Verschiedenheit der Seelenstufen erinnert uns durch ihre Eigenart sofort an Gedanken, die von Isaak Israëli in seiner Definition der Seele[4]) ausgesprochen werden. Indessen lehnt sich Albert nicht nur etwa unbewußt an sie an und ist die Übereinstimmung keine bloß zufällige; denn er bemerkt im Anschluß an die Entwicklung, über die wir soeben referiert

[1]) T. 1. c. 8. p. 196b. [2]) Vgl. T. 81.

[3]) A. a. O p. 253a. Ähnliche Anschauungen finden wir auch im Mittelalter speziell von den christlichen Platonikern vertreten, so von Adelard von Bath in *De eodem et diverso* 10, 4 ff. (ed. Willner, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. IV, 1). Vgl. Werner, Wilhelms von Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jhdts. a. a. O. S. 121 ff. die Mitteilungen Jourdains über Adelards v. B. Schrift De eod. et div. in s. Gesch. d. aristot. Schriften im M.-A., übersetzt von Stahr (Halle, 1831) S. 249–259 u. 404 bis 406 Willner, a. a. O. S. 84. Der Ansicht Adelards stimmte auch Wilhelm von Auvergne bei (Werner, a. a. O. S. 123 f.). In ähnlicher Weise, wie Albert, hatte bereits Dominicus Gundissalvi die Verschiedenheit der Seelenstufen zu erklären gesucht in *De eodem et diverso* (ed. Correns, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. I, 1. p. 8).

[4]) S. S. 17. Anm. 1.

haben, ausdrücklich, daß somit die Seele gemäß dem zu definieren und zu erkennen sei, was der von uns eben erwähnte jüdische Lehrer im *Liber definitionum* sage, daß nämlich die vernünftige Seele im Schatten [1]) der Intelligenz, die sinnliche im Schatten der vernünftigen, die vegetative im Schatten der sinnlichen und die Natur des Himmels im Schatten der vegetativen Seele geschaffen werde [2]).

Um naheliegenden Mißverständnissen vorzubeugen, sei noch darauf hingewiesen, daß, wenn Albert in der Sprache der Neuplatoniker von einem „Hervorgehen", „Hervorfließen" u. s. w. (effluere, provenire, procedere, emanare, produci, largiri) der Seele aus der ersten Ursache spricht, er damit nicht im mindesten einen Emanationsprozeß im Sinne des Substanzpantheismus denkt, sondern offenbar nichts anderes als das Geschaffenwerden der Seele durch die erste Ursache meint. Gegen den Vorwurf, einen Substanzpantheismus zu vertreten, verwahrt er gelegentlich sich in *De intellectu et intelligibili* ausdrücklich [3]).

Die intellektuelle Seele.

Die vegetative und sinnliche Seele scheiden in diesem Zusammenhange aus Alberts Betrachtung aus. Ihn interessiert hier nur die Natur der intellektuellen Seele. Die allgemeinen Bestimmungen, welche er in *De intellectu et intelligibili* über sie giebt, enthalten zwar keine irgendwie neuen Gesichtspunkte; sie sind jedoch wegen der eigenartigen Verbindung von aristotelischen und neuplatonischen Elementen, die wir hier vorfinden, für die Art der Synthese und des wissenschaftlichen Verfahrens bei unserem Scholastiker höchst charakteristisch.

---

[1]) Den Terminus „umbra" in der Seelendefinition Isaaks deutet Albert De caus. l. I. t. 4. c. 5. p. 556a als differentia, per quam coarctatur et obumbratur amplitudo luminis a priori procedentis secundum genus cuiuslibet causae.

[2]) De int. et int. a. a. O. p. 243b.

[3]) De int. et int. l. II. c. 11 p. 261b: Intellectus igitur extendens se invenit lumen ubique praesens, et informatur et imbuitur illo et clarificatur ad pulchritudinem caelestem. Et hoc est quod dicunt philosophi intelligentiam ubique esse, non referentes hoc ad praesentiam substantiae, sed luminis expansi per totum.

Die vernünftige Seele empfängt, führt er aus, die ihr eigentümliche Natur dadurch, daß sie aus der ersten Ursache hervorgeht, dabei aber nicht, wie die vegetative und sinnliche Seele, bis zur Vermischung mit der Materie emaniert. Er fügt hinzu, daß sie deshalb „von gewissen Weisen unseres Gesetzes" [1] das Ebenbild Gottes genannt werde. Aristotelische und plotinische Gedanken unmittelbar verbindend bezeichnet er als Resultat der Assimilation der Seele mit der ersten Ursache den thätigen Intellekt. Noch bezeichnender für den Charakter seiner Synthese ist wo möglich die Erklärung, wie der Seele auch der mögliche Intellekt zukommt. Insofern sie sich dem physischen organischen Körper nähere, tauche ihre intellektuelle Natur ein wenig in ihn ein, bemerkt er unter dem Einfluß der mystischen Denkweise der Neuplatoniker; infolgedessen besitze sie den möglichen Intellekt, der, fährt er als Peripatetiker fort, die Formen von der imaginatio und den Sinnen her empfängt d. h. mit den sinnlich-organischen Potenzen in Beziehung steht [2]. Seine Universalität ergiebt sich ihm daraus, daß auch er getrennt und an sich nicht in die Materie eingetaucht ist [3].

Die Hoheit der intellektuellen Seele offenbart sich in der Fülle ihrer Vermögen. Diesen Gedanken entwickelt unser Philosoph, indem er in Berufung auf den Pseudo-Areopagiten Dionysius von dem neuplatonischem Satze ausgeht, daß jegliche aus der ersten Ursache hervorgehende Natur, je weniger sie sich von ihr unterscheidet, um so einfacher und vornehmer und in ihren Vermögen vielfältiger ist, daß sie hingegen, je mehr ihre Unähnlichkeit der ersten Ursache gegenüber zunimmt, um so materieller, niedriger und ärmer an Kräften wird. Daher

---

[1] Albert denkt bei dieser Bezeichnung (De int. et int. l. I. t. 1. c. 6. p. 243b) ohne Frage an *Genesis* 1, 26 und 27. Der eigentümliche Ausdruck legt aber nahe, daß in seiner arabischen Quelle ein entsprechendes muhamedanisches Zitat gestanden hat; zumal er gelegentlich den Koran als *lex Muhameti* bezeichnet, so z. B. Eth. l. VI. t. 1. c. 3. p. 225a; S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 2. p. 363a; wie auch Thomas nicht selten von der *lex Maurorum* oder *Sarracenorum* spricht (z. B. c. gent. III, 65. 69. 97).

[2] Vgl. S. 221.

[3] De int. et int. a. a. O. p. 243b. f. Im folgenden tritt Albert der Ansicht des Avencebrol über den möglichen Intellekt (a. a. O. p. 244b f.) und dem Monopsychismus der Araber kurz entgegen (a. a. O. c. 7. p. 244b f.).

erkläre es sich, daß die intellektuelle Seele einen weit größeren Reichtum an Kräften als andere Formen z. B. die der Steine besitzt. Da ferner nach antiker Anschauung die Naturen, je weniger sie mit der Materie verbunden [1]), um so mehr Form sind, so könne die intellektuelle Seele mit um so größerem Recht als alle folgenden als Form bezeichnet werden, da sie mehr als diese von der Materie getrennt ist. Daher flössen von ihr selbst getrennte, unkörperliche Lichter aus, durch welche sie fähig werde, alles zu erkennen, was von dem Dunkel der Materie und der Privation, sowie von der durch die materiellen Bedingungen verursachten Verdüsterung frei und losgelöst ist. Während so unser Philosoph die Vorzüge der menschlichen Seele in der phantasievollen Weise des Neuplatonismus schildert, betont er auch in diesem Zusammenhang als Aristoteliker, daß die Potenzen weder mit der Seele selbst noch untereinander identisch sind [2]), weil sie sich dadurch von der ersten Ursache unterscheidet, welche mit allen ihren Kräften identisch und bei der jede Potenz mit jeder anderen konsubstantial ist [3]).

Das Intelligibele.

In *De intellectu et intelligibili* geht Albert dem Namen der Abhandlung entsprechend auch des näheren auf das Wesen und die Eigenart des Objektes ein, auf welches sich die Erkenntnistätigkeit der Vernunft richtet. Wie von vornherein zu erwarten, sind die betreffenden Erörterungen weniger psychologischer, als noëtischer Natur. Es wird daher nur dasjenige eingehender zu berücksichtigen sein, was auch für unsere Zwecke von Interesse ist.

---

[1]) Albert weist hier (De int. et int. l. I. t. 1. c. 8. p. 245b) darauf hin, daß nach der Lehre der Platoniker die Formen, insofern sie in die Dinge versenkt sind, nicht eigentlich Formen, sondern nur Abbilder (imagines) der eigentlichen bloß im Verstande der Gottheit existierenden Formen sind. A. a. O. sowie Eth. l. I. t. 3. c. 7. p. 23a, S. th. II. t. 13. q. 77. m. 3. p. 388b und De sex princ. t. 1. c. 2. p. 195b belehrt er uns, daß die Unterscheidung zwischen formae als den transzendenten Urtypen, den Ideen, und imagines als den den Dingen immanenten Formen von Plato (cf. Tim. 50c.) herrührt und durch Boëthius (cf. De Trin. I, 2. 47f.) verbreitet worden ist.

[2]) S. S. 36ff. [3]) De int. et int. a. a. O. p. 245b.

Seine diesbezüglichen Untersuchungen eröffnet unser Scholastiker damit, daß er betont, der Sinn vermöge nur Partikuläres zu erfassen, das spezifische Objekt der Vernunft sei allein nur das Universale. Dieser oberste Grundsatz der platonisch-aristotelischen Erkenntnislehre wird gegenüber denen verteidigt, deren Ansicht zufolge der Intellekt auch manches Partikuläre erkennt, wie dies dann z. B. der Fall sei, wenn er sich auf sich selbst, auf Göttliches, auf die Ursachen, Prinzipien und Elemente der Dinge richtet [1]). Es möge hier, was diesen Punkt betrifft, die Bemerkung genügen, daß Albert seinen Gegnern erwidert, der Intellekt könne nur von einem solchen Objekt affiziert werden, das ihm selbst proportioniert ist; dies sei infolge seiner einfachen Natur nur das Allgemeine, und auch in den von ihnen für die Richtigkeit ihrer eigenen Anschauung angeführten Fällen finde eine Abstraktion statt, da es sich keineswegs immer um eine Abstraktion von der Materie im strengen Sinne des Wortes als des Trägers der Veränderung und Bewegung, sondern häufig nur um eine Abstraktion vom Partikulären handle [2]).

Nachdem somit festgestellt ist, daß die Universalien die spezifischen Objekte des Intellektes sind, wirft Albert die Frage auf, welche die mittelalterlichen Schulen so sehr beschäftigte, wo diese nämlich vorhanden seien, ob im Intellekt allein oder auch außerhalb in den Dingen. Der Kampf zwischen Nominalisten und Realisten wurde damals bereits fast zwei Jahrhunderte geführt; die Erbitterung, mit der er von vornherein aufgenommen wurde, hatte sich eher gesteigert als vermindert. Es darf uns somit nicht wunder nehmen, daß Albert seinen Gepflogenheiten entsprechend auf dieses Problem bei den verschiedensten Gelegenheiten zu sprechen kommt, da es abgesehen von seiner Wichtigkeit für ihn ja von höchstem aktuellen Interesse war. Es sei hier nur kurz bemerkt, daß er einen vermittelnden Standpunkt jedoch in möglichster Anlehnung an die Denkweise des Aristo-

[1]) De int. l. 1. t. 2. c. 1. p. 246a. Albert gibt nicht näher an, wer die Vertreter der von ihm angegriffenen Lehre sind. Es handelt sich vermutlich um Zeitgenossen.

[2]) A. a. O. p. 246b.

teles vertritt[1]). Auf die Stellung, welche er bei der Beantwortung jener erkenntnistheoretischen und metaphysischen Streitfrage einnimmt, haben wir in unserer Schrift um so weniger des näheren einzugehen, als von anderer Seite hierüber in ausführlicher Weise gehandelt worden ist[2]).

[1]) A. a. O. c. 2—5. p. 247ff.

[2]) Vgl. v. Hertling, Albertus M. S. 74ff. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 392ff. G. Endriss, Albertus M. als Interpret der aristotelischen Metaphysik. I. D. München 1886. S. 84ff. Bach, a. a. O. S. 104. Ritter, Gesch. Philos. VIII, 219f. Zur Ergänzung dessen, was bereits anderweitig über Alberts Standpunkt im Universalienstreit mitgeteilt ist, sei aus seinen Ausführungen in *De intellectu et intelligibili* folgendes hervorgehoben: Wie in vielen anderen Fällen, wo zwei extreme Anschauungen sich gegenüberstehen, so sucht er auch hier einer vermittelnden Ansicht Geltung zu verschaffen, wie er dies auch selbst ausdrücklich hervorhebt. Die Wesenheit (essentia) eines jeden Dinges ist nach ihm von doppeltem Gesichtspunkt aus zu betrachten, erstens nämlich, insofern deren Natur von der der Materie oder dessen, was immer auch ihr Träger sein mag, verschieden ist, und zweitens, insofern dieselbe sich in der Materie oder überhaupt in dem befindet, durch das sie individualisiert wird. In ersterer Beziehung kann es sich wiederum entweder um die Wesenheit in ihrem absoluten Anundfürsichsein handeln, demgemäß sie als eine einzige in sich existiert, nur einmal vorhanden ist und als Wesenheit im eigentlichen Sinne bezeichnet wird, oder aber insofern ihr gemäß ihrer Hinordnung (aptitudo) Mitteilbarkeit (communicabilitas) zukommt. Diese Eigenschaft erklärt sich daraus, daß die Wesenheit geeignet ist, vielem das Sein zu geben (apta dare multis esse), auch wenn dies in Wirklichkeit nur einem einzigen Gegenstande z. B. der Sonne, dem Mond, dem Juppiter gegenüber geschieht. In diesem Falle ist sie das Universale im eigentlichen Sinne. Vermöge dieser Hinordnung befindet sich dieses im Dinge außerhalb, insofern es jedoch der Wirklichkeit nach in vielem existiert, nur im Intellekte. Der zweite Teil dieser Bestimmung muß als unklar und widersprechend erscheinen. Er faßt das Universale als solches, als verschieden von seinem materiellen Substrat d. h. also ohne dieses ins Auge und kommt infolgedessen von diesem obersten Gesichtspunkt aus zu dem Resultat, daß es, weil von seinem Träger abstrahiert, nur im Intellekt vorhanden ist. In der Unterabteilung aber betrachtet er es außerdem noch wieder von dem Gesichtspunkt seiner Mitteilbarkeit aus, demgemäß es in den einzelnen Dingen konkret in Erscheinung tritt. So ergiebt sich ihm allerdings die paradoxe Bestimmung secundum actum existendi in multis non est nisi in intellectu. Klarer sind seine Ausführungen über den zweiten Hauptpunkt der Einteilung, über die Wesenheit, insofern sie mit ihrem Träger verbunden ist. Sie kann einmal als Ziel des Werdeprozesses oder der Bildung der Substanz angesehen werden, welche von der Materie oder dem angestrebt wird, in welchem sie ist, dem sie Sein und Vollendung gibt; hier heißt sie Akt und ist partikulär und be-

Das Universale ist nach der Lehre unseres Scholastikers im Intellekt sowohl, wie auch in der Materie vorhanden. Während die metaphysische Frage nach der Art seines Seins im materiellen Substrat in diesem Zusammenhange natürlicherweise nicht weitere Erörterung findet, geht Albert hingegen auf die psychologische Frage, wie wir uns sein Vorhandensein im Verstande vorzustellen haben, des näheren ein. Im *Kommentar* zu *De anima* hatte er, wie wir bereits wissen [1]), auseinandergesetzt, wie die Vereinigung des Intellektes mit dem Intelligibelen zu denken ist, daß sie sich nicht in der Weise vollzieht wie die von Subjekt und Accidens oder die von Materie und Form, sondern daß es sich dabei nun ein Bestimmtwerden des an sich unbestimmten intellectus possibilis handelt. In *De intellectu et intelligibili* will Albert, wie er ausdrücklich bemerkt, auf die Frage, wie durch eine Assimilation des Intellektes und des Intelligibelen ein Eines entsteht, nicht wieder eingehen, sondern hier nur erklären, welcher Art dieses Eine ist. Dies thut er, indem er das Sein des Intelligibelen im Intellekt als demjenigen analog bezeichnet, welches der Farbe im Durchsichtigen zu eigen ist. Insofern nämlich die Farbe vom Körper abstrahiert und ihrem spirituellen Sein nach im Durchsichtigen hervorgebracht wird, ist sie, versichert er uns, nicht in diesem vorhanden, wie das Accidens an seinem Subjekt; denn, während das Accidens Form und Wesen eines solchen nicht von seinem Träger erhält, empfängt die Farbe ihr Wesen und ihre Form vom Lichte [2]). Ebensowenig ist sie im Durchsichtigen, wie die Form in der Materie. Die Form wird nämlich durch qualitative Veränderung (alteratio) aus dem stofflichen Substrat hervorgeführt, die Farbe hingegen ähnlich wie von dem Siegel das betreffende Zeichen auf dem Wachs nur auf dem Wege rein formaler Abstraktion losgelöst. Die Form hat ferner ihr materielles Sein in der Materie, in der sie ist; der Farbe aber

stimmt. Sie kann sodann noch als das gesamte Sein des Dinges aufgefaßt werden; in diesem letzteren Falle ist sie seine Quiddität und wie im ersteren partikulär und einem individuellen Dinge speziell eigentümlich. (A. a. O. c. 2. p. 247b f.).

[1]) S. S. 224 f.

[2]) Vgl. S. 101.

kommt im Durchsichtigen kein materielles, sondern nur ein spirituelles Sein zu [1]), weshalb auch die Veränderung des Durchsichtigen durch die Farben und das Licht nicht allmählich, sondern plötzlich erfolgt [2]). Ebenso, wie das Sein der Farbe im Durchsichtigen, ist nun auch das des Intelligibelen im Intellekte. Insofern dasselbe sich im Lichte des Intellektes befindet, existiert es in dem, was ihm die Form aktueller Intelligibilität verleiht. Schon deshalb aber ist es im Intellekt nicht in der Weise vorhanden, wie das Accidens an seinem Subjekt oder die Form in der Materie, weil alles, was von dem Abstrahierenden aufgenommen wird, seinem spirituellen Sein nach weder Accidens noch Substanz, weder Unterschiede noch irgendwelche Arten des Seienden bildet, falls man „seiend" in seinem ursprünglichen Sinne [3]) auffaßt. Es handelt sich hier vielmehr um Vorstellungen des Seienden (intentiones entium) d. h. um Seiendes seinem vorgestellten Inhalt nach. Diese Vorstellungen des Seienden werden dem Vermögen ihres Agens gemäß aufgenommen; denn wie die Fähigkeit des Lichtes darin besteht, den Farben ein ebensolches Sein, wie es ihm selbst eigen ist, zu verleihen, so vermag dies in gleicher Weise der Intellekt dem intellektuell Erkannten gegenüber [4]).

Dieser bei den Peripatetikern beliebte Vergleich des Intelligibelen mit der Farbe wird von Albert in anderer Hinsicht noch weiter durchgeführt. Er sucht nämlich zu zeigen, daß man im Hinblick auf die verschiedenen Grade, in denen Farbiges vom Auge erfaßt zu werden vermag, Gruppen unterscheiden kann und daß diesen wieder bestimmte Gattungen von Intelligibilien entsprechen. Unter den Farben gibt es, führt er aus, einmal solche, welche wegen des in der Komplexion des Körpers in großer Masse vorhandenen Durchsichtig-hellen, wenn das Licht auf sie fällt, schillern und das empfangene Licht noch zur Beleuchtung anderer ausstreuen. Mit derartigen Farben läßt sich das Intelligibele vergleichen, das seiner Natur nach

[1]) Vgl. S. 89.
[2]) Vgl. S. 106.
[3]) D. h. nicht bloß „secundum quid".
[4]) De int. et int. l. II. t. 3. c. 1. p. 250a f.

früher, allgemeiner, einfacher und somit intelligibeler als anderes ist und diesem erst das Licht der Intelligibilität verleiht; dies ist der Fall bezüglich der Axiome (dignitates). Ist dagegen ein farbiger Körper völlig durchsichtig, wie z. B. farbiges Glas, so bemerken wir, daß, wenn das Licht darauf fällt, seine Farben noch die ihm benachbarten Körper färben. Den letzteren Körpern ähnlich gibt es auch unter dem Intelligibelen manches, das nur durch fremdes Licht erhellt d. h. von dem ersten Wahren seine Einsehbarkeit (fides) empfängt. Andere Farben sind jedoch wegen der Reinheit des Durchsichtigen so strahlend, daß sie die Harmonie des Auges zerstören und nur mit Mühe gesehen werden können. So finden wir denn auch wieder manches, was seiner Natur nach derart offenbar ist, daß es unseren Verstand, der nur in Zeit und Raum erkennt (qui cum continuo et tempore est), gleichsam blendet, wie das Sonnenlicht die Augen der Nachteule oder der Fledermaus [1]. Gewisse Dinge bestehen hingegen so wenig aus Durchsichtigem, daß sie kaum unterschieden werden können; ebenso schwer vermag selbst auch der entwickelte Verstand gewisse Begriffe, wie Bewegung, Zeit und erste Materie zu erfassen, weil sie zu sehr mit Privativem vermischt sind. So erklärt es sich nach Albert, daß einerseits theologische Wahrheiten (theologica), die an sich am deutlichsten sind, vom Intellekte doch in nur geringem Maße begriffen werden, da das Göttliche ihn durch das Licht der ihm innewohnenden Klarheit blendet. So kommt es andererseits, daß wir die Grundsätze der Mathematik am besten einsehen, da sie gerade unserer Erkenntnisfähigkeit proportioniert und mit dem Intellekt und seinem Lichte vermischt sind, ferner daß wir in Physikalisches hinwiederum wegen der ihm anhaftenden Privation, Materie und Bewegung selten einen sicheren und genauen Einblick gewinnen, da ja letztere nicht durch den Verstand erfaßt werden können. Es ergibt sich daher, daß das Göttliche über das, was der Verstand einzehen kann, hinausgeht, das Mathematische in seine Erkenntnissphäre hinein, das

[1]) Dieser Vergleich geht zurück auf Arist. Metaph. II. (α), 1. p. 993 b 9: *ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.*

Physikalische dagegen darunterfällt (divina sunt super intellectum, mathematica in intellectu et physica sub intellectu esse dicuntur)[1].

Man kann schwerlich behaupten, daß diese Ausführungen unseres Philosophen über das Intelligibele spezifisch neuplatonische Anschauungen enthielten. In seiner Ansicht über die Art und das Wesen des dem Intellekt eigentümlichen Objektes schließt er sich Aristoteles an; auch in der Lehre, die er über die Universalien hier in *De intellectu et intelligibili* vorträgt, folgt er immerhin den Spuren des Meisters. Und selbst der Vergleich des Intelligibelen mit der Farbe ist peripatetischen Ursprungs; denn, wenn derselbe bei Aristoteles zwar noch nicht in der Weise wie bei Albert und den arabischen Quellen, aus denen er vermutlich schöpft, ausgeführt ist, so gehen doch zweifellos diese ganzen Darlegungen auf gewisse kurze Bemerkungen in dessen Schriften[2]) zurück. Den Grund, der uns veranlaßte, die Entwicklungen Alberts über das Intelligibele trotzdem in diesem Zusammenhang, der doch der Darstellung der spezifisch neuplatonischen Elemente in seiner Psychologie dienen soll, haben wir bereits früher erwähnt[3].

Der Intellekt.

A. Einteilung der Formen und Stufen des Intellektes.

Wie schon mehrfach hingewiesen wurde, hat Albert mit seinen arabischen Lehrern, speziell mit Avicenna, das Streben gemeinsam, das überlieferte Material durch systematische Anordnung zu klären und zu sichten. Dieser Zug trat, was die Schrift *De intellectu et intelligibili* in dieser Hinsicht betrifft, bereits in der uns schon bekannten Einteilung über die Universalien hervor; noch stärker aber macht er sich in der näm-

[1]) L. I. t. 3. c. 2. p. 250 b f.

[2]) Vgl. De an. III, 5. p. 430 a 14: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.* Metaph. II, 1. p. 293 b 9 ff. (s. S. 333 Anm. 1).

[3]) Vgl. S. 308.

lichen Abhandlung in einer zweiten, höchst bemerkenswerten Einteilung geltend, durch welche er eine Anordnung der verschiedenen Arten und Stufen der Intellekte zu geben versucht [1]).

Er geht bei dieser Einteilung von einem dreifachen Gesichtspunkt aus. Wie er selbst bemerkt, will er über die Verschiedenheit der Intellekte handeln, insofern er sie erstens an sich (*secundum se*) oder als Teile der Seele (*quantum ad partes animae*), zweitens in Hinsicht auf die Intelligibilien, die von ihnen erfaßt werden (*secundum intelligibilia*), und drittens noch auf Grund einer Untersuchung des Grades der den einzelnen Individuen eigentümlichen intellektuellen Fähigkeit (secundum facultatem intellectuum) [2]) betrachtet.

Vom ersten Gesichtspunkt aus unterscheidet er drei intellektuelle Kräfte, den *intellectus agens, possibilis* und *formalis*. Da unser Scholastiker den intellectus formalis in den übrigen Schriften so gut wie gar nicht erwähnt, so fühlt er sich hier veranlaßt, zu dessen Erklärung bald hinzuzufügen, er sei dann in der Seele vorhanden, wenn durch das Licht des (thätigen) Intellektes die Form des Gewußten oder des zu Thuenden vorhanden ist.

Wo Albert zu seiner zweiten Einteilung übergeht, ist aus seinen Ausführungen selbst nicht ersichtlich. Allem Anschein nach beginnt sie mit der weiteren Teilung des *intellectus formalis* in den *intellectus speculativus* und *intellectus practicus* [3]). Es heißt im vorliegenden Text unmittelbar nach der kurzen, auf diese Unterscheidung sich beziehenden Bemerkung: „Dieser formale Intellekt nämlich scheidet sich in einen einfachen und zusammengesetzten.“ Er nimmt somit eine zweifache Teilung des intellectus formalis vor; die Frage, in welchem Verhältnis aber die zweite zur ersten steht, ist mit keinem Worte berührt.

[1]) S. zum folg. De int. et int. l. I. t. 3 c. 3. p. 251 b f.

[2]) Nach Cod. Lat. 6993 der Münchener Staatsbibliothek (XV. S.) heißt es nicht, wie Jammy a. a. O. p. 251 b druckt, „intelligentium“, sondern intellectuum.

[3]) Statt des sinnlosen hoc dividitur in practicum et speculativum (a. a. O.) ist mit der angegebenen Handschrift „hic dividitur“ etc. zu lesen und dementsprechend das bereits im 1. Teil unserer Schrift S. 238. Anm. 2 angeführte Zitat zu korrigieren.

Daß eine solche Beziehung aber vorliegt, darauf deutet das „nämlich“ hin. Vielleicht ist gemeint, daß sowohl der speculative Intellekt als auch der praktische Intellekt jeder in seinen einfachen und zusammengesetzten zerfällt. Indessen kann dieser Ansicht nur der Wert einer bloßen Vermutung zukommen; Albert selbst läßt uns hier gänzlich in Ungewißheit. Klarer sind seine weiteren Ausführungen. Vom *intellectus simplex* sagt er, daß er sich auf die incomplexa, das einfache Intelligibele d. h. die allgemeinen Begriffe, die übersinnlichen Vorstellungen als solche, richtet. Dem *intellectus compositus* werden die complexa das zusammengesetzte Intelligibele d. h. die Urteile als Objekt zugewiesen. Wir erhalten sie durch Behauptung (*enuntiatio*), durch den Syllogismus oder durch eine andere Art des Beweises. Der *intellectus compositus* scheidet sich in den *intellectus principiorum* und den *intellectus adeptus* oder *acquisitus*. Während jener uns gewissermaßen angeboren ist, da wir die Prinzipien nicht von einem anderen Prinzip her empfangen, sondern zugleich mit dem Verständnis der Worte, das wir bald erlangen, erhalten wir diesen teils durch plötzliches müheloses Finden von Erkenntnissen (*per inventionem*), teils durch Unterweisung seitens anderer (*per doctrinam*), teils durch eigenes Streben und Untersuchen (*per studium*) [1]).

Bezüglich der dritten Einteilung, die, wie wir bereits voranschickten, nach dem Grade der Erkenntniskraft erfolgt, die den einzelnen Menschen zu eigen ist, bemerkt Albert, daß sie von gewissen Philosophen, vor allem von Aristoteles [2]), Avicenna [3]) und einigen anderen, die ihnen folgten, erwähnt werde. Es werden vier verschiedene Stufen der Befähigung und dement-

[1]) A. a. O. p. 251b.

[2]) Offenbar werden auch hier wieder die Anschauungen des Schülers, nämlich Avicennas, dem Meister zugeschrieben.

[3]) Albert denkt vielleicht auch an L. VI. naturalium V, 6, folg. 45 va, wo Avicenna die Menschen nach ihren intellektuellen Fähigkeiten einteilt. Am höchsten steht ihm der geistige „Übermensch“, der bei discursivem Denken die Intelligibilien erfaßt, insofern er den Mittelbegriff des Syllogismus selbst findet. Diejenigen Individuen, deren geistige Thätigkeit eine mehr rezeptive ist, scheidet er je nach dem Grade, in welchem sie sich das vom Genie Gefundene aneignen und geistig zu verarbeiten vermögen, in die talentvollen, brauchbaren und die mehr schülerhaft beanlagten Köpfe. Unmittelbaren Bezug auf diese Ausführung nimmt Albert S. de hom. 9. 58. p. 281a.

sprechend vier Arten des Intellektes unterschieden [1]). Bei manchen Menschen ist die Vernunft, führt er des näheren aus, in hohem Grade auf die Unterstützung der äußeren und inneren Sinne angewiesen. Ohne diese vermag sie nur mit Mühe zu erfassen; Unterweisung hat bei einer solchen geistigen Anlage nur dann Erfolg, wenn das Gesagte durch aus der Anschauungswelt entnommene Beispiele (exempla sensibilia) erläutert wird. Diejenigen Menschen, deren Intellekt derart beschaffen ist, sind unfähig für die Erkenntnis des durch sich Evidenten und Göttlichen, das den Gegenstand der Metaphysik bildet; „Dummköpfe“ (mali ingenii existentes) werden sie vom Volke genannt [2]). Eine zweite Stufe repräsentiert derjenige Intellekt, der „getrennter“, d. h. dessen Fähigkeit abstrakt zu denken größer ist; er kann gleichsam aus sich selbst heraus oder schon auf Grund einer nur geringen Belehrung alles erkennen. Die Menschen, welchen diese Stufe zu eigen ist, besitzen den intellectus agens nicht als bloße Potenz der Seele oder als diejenige Kraft, welche durch Abstraktion das Intelligibele in der Seele bewirkt, sondern gewissermaßen als Form, durch welche die intellektuelle Seele alles schafft. Von Avicenna werde er als der heilige (*intellectus sanctus sive mundus*) [3]), von Aristoteles als der göttliche (*intellectus divinus*) bezeichnet. Dieser Intellekt, nach dessen Besitz jeder Philosoph strebt, empfängt schon bei geringem Eifer die

[1]) De int. et int. a. a. O. p. 251 b.

[2]) A. a. O. p. 251 b f.

[3]) Avicenna bezeichnet diesen der Prophetie fähigen Intellekt als virtus sancta; „mundus“ ist von Albert nur exegetisch hinzugefügt. Avicenna bemerkt (bei Schahrastani übersetzt von Haarbrücker II. S. 317): „Hier ist die Grenze der menschlichen Kraft . . . für die Menschen giebt es Stufen . . . Es ist demnach bald eine Vernunft von kräftigem Vorbereitetsein, so daß sie dabei, um zu der thätigen Vernunft zu gelangen, nicht viel von Führung und Unterweisung bedarf; daß sie gleichsam alles von selbst, ohne fremder Autorität zu folgen, erkennt, aber durch eine Anordnung, welche gewisse Grenzen in sich enthält. Und sie schreitet darin vor, entweder mit einem Male in einer Zeit oder zu verschiedenen Malen in verschiedenen Zeiten, und das ist die heilige Kraft, welche von dem Geiste der Heiligkeit stammt, so daß von ihm auf sie alle Gedanken herabströmen oder das, was er bei der Vollendung der handelnden Kraft bedarf. Die höchste Stufe davon ist aber die Prophetie.“

Erleuchtung zu Prophetien und richtiger Traumdeutung[1]). Zwischen diesen beiden Arten von Intellekten gibt es eine Mittelstufe. Diese repräsentiert ein Intellekt, der derart beschaffen ist, daß er auf Belehrung hin Prophetisches und Göttliches leicht verstehen kann. Bei einer vierten Stufe endlich ist die Möglichkeit einer Unterstützung des Intellektes völlig ausgeschlossen; denn er ist weder „getrennt" und also nicht der Sinne bedürftig, noch ist möglich, daß er eine Hilfe durch letztere erhält. Physiologische und psychologische Gründe können daran schuld sein. Es kann ein Fehler in der Komplexion des Gehirns vorliegen, wie dies bei den Narren (moriones) der Fall ist; die Ursache kann ferner auch die Gewohnheit sein, sich ausschließlich nur mit der Erfassung des Sinnlichen zu beschäftigen, was bei den Ungebildeten (idiotae) vorkommt. An diese Ausführung knüpft Albert noch die interessante Bemerkung, daß alle die, welche sich lange Zeit mit „Partikulärem" befaßten z. B. diejenigen, welche sich mit den Gesetzen beschäftigen, aber hierbei nicht nach Ursachen und Vernunftgründen (rationes) fragten, für die Philosophie oder Forschung ungeeignet seien; gemeint ist, daß den Kleinigkeitskrämern Allgemeine der Blick für das Große und abgeht[2]).

Es sei hier noch bald darauf hingewiesen, daß Albert in *De intellectu et intelligibili*[3]) eine Reihe von Intellekten näher bespricht, ohne indessen eine der drei erwähnten Einteilungen seinen Ausführungen unmittelbar zu Grunde zu legen. Er faßt dabei lediglich das Verhältnis ins Auge, in welchem die einzelnen intellektuellen Vermögen und Wissensstufen untereinander stehen, einander bedingen und voraussetzen. Er handelt zuerst über den *intellectus agens*, dann über den *intellectus possibilis*, den *intellectus formalis*, den *intellectus in effectu*, den *intellectus principiorum* und *instrumentorum*, den *intellectus adeptus* und schießlich den *intellectus assimilativus*.

B. Die natürliche Vollendung des Intellektes.

Bevor Albert über die einzelnen Kräfte und Entwicklungsstufen des Intellektes noch speziell handelt und dabei zugleich

[1]) A. a. O. p. 252a. [2]) A. a. O. p. 252b.
[3]) L. II. t. unic. c. 3—9. p. 254 ff.

zu zeigen versucht, wie die Vernunft sich selbst erkennt und eine immer vollkommenere Erkenntnis anstrebend und erlangend zur ersten Ursache alles Seins und Denkens sich emporhebt, schickt er allgemeine Bemerkungen über das Wesen der intellektuellen Erkenntnis voraus. Diese einleitenden Erörterungen wie jene späteren über die Intellekte tragen bei ihm den gemeinsamen Titel „über die natürliche Vollendung des Intellektes". Die Lehren, welche unser Scholastiker hier vorträgt, entstammen dem spezifisch arabisch gefärbten Neuplatonismus. Und wenn wir aus Gründen, die wir bereits angegeben haben [1]), zu der Annahme berechtigt sind, daß er unter der prima intelligentia, deren Licht über den individuellen intellectus agens ausstrahlen soll, nicht den aus der Gottheit emanierten νοῦς des Plotin, sondern Gott im Sinne des Christentums versteht, und daß seine Ausführungen, durch die er in der That vielleicht ursprünglich rein objektiv den Standpunkt der peripatetischen Schule zur Darstellung bringen wollte, mit seinen eigenen Anschauungen völlig durchtränkt sind, so dürfen wir doch in diesen Untersuchungen den authentischen Ausdruck der Lehrmeinung Alberts seinem eigenen Wunsche nach gleichwohl nicht erblicken. Weshalb wir in ihnen nicht den Ausdruck seiner eigenen Auffassung sehen dürfen, ist bereits dargelegt worden [2]). Hier kam es nur darauf an, bevor wir über die betreffenden Ausführungen selbst referieren, zur Vermeidung von schwerwiegenden Mißverständnissen noch einmal darauf hinzuweisen.

1. Der Prozeß der intellektuellen Erkenntnis.

Die Frage, wie die menschliche Vernunft die ihr eigentümlichen Objekte zu erfassen vermag, wird von Albert in der Weise beantwortet, daß er zunächst feststellt, woher die Formen stammen, und sodann zu zeigen versucht, in welcher Weise sie von dem sie bewirkenden Prinzip her in die Seele gelangen.

Jene Vorfrage nach dem Ursprung und der Entstehung der Formen wird von unserem Philosophen in verschiedener Weise beantwortet, je nachdem er in dem betreffenden Zusammen-

[1]) S. S. 302 ff.
[2]) S. S. 206 f.

hange, in welchem er gerade auf sie zu sprechen kommt, mit Averroës mehr den Spuren des Aristoteles folgt oder unter dem Einfluß der neuplatonischen Anschauung des Alfarabi und speziell des Avicenna steht.

Mit Ausnahme der Form der vernünftigen Seele läßt er nämlich einerseits in Berufung auf Aristoteles keine Form unmittelbar von Gott geschaffen werden. Ausdrücklich betont er Avicenna gegenüber, der die thätige Intelligenz zur Spenderin aller Formen macht [1]), daß die Gestirngeister überhaupt nur insofern mittelbar zur Entstehung der Formen beitrügen, als durch die Bewegungen der Gestirne, wie er vom Standpunkt der peripatetischen Kosmologie aus annimmt, der Werdeprozeß eine Einwirkung erfährt [2]). Seine eigene Ansicht ist in diesem Zusammenhange die, daß die Formen der Materie überhaupt nicht von außen zukommen, sondern durch Eduktion aus ihr selbst, insofern sie in ihr potentiell enthalten sind, entstehen. Ihre Aktualisierung erfolgt durch natürliche Ursachen, durch die bereits erwähnte Wirksamkeit der Himmelskörper, ferner durch die der elementaren Qualitäten und bei der lebendigen Natur, wie wir auch schon wissen, durch die im Samen eingeschlossene gestaltende Kraft, die vis formalis [3]).

In entgegengesetzten Sinne wieder antwortet Albert, wo der Neuplatonismus in seiner Geistesrichtung die Oberhand hat. Selbst in theologischen Schriften übernimmt er die anderwärts von ihm beanstandete Lehre Avicennas. Die Intelligenz ist es, bemerkt er einmal ausdrücklich, welche sämtliche Formen spendet [4]). Und an anderer Stelle sagt er, ein unkörperlicher Hauch gehe auf Grund eines Willensratschlusses vom thätigen Intellekte aus und flöße allem Bewirkten die Formen der thätigen Intelli-

---

[1]) S. S. 72f.

[2]) S. de hom. 9. 16. a. 3. p. 85b: „dicendum, quod si voluerimus sustinere Avicennam, dicemus, quod causae separatae, scilicet motores orbium non habent actum in natura nisi per opera naturae et ideirco illae non creant formas nisi per motum superiorum et per motum elementorum et per materiae transmutationem. Ferner a. a. O. p. 85. Vgl. hierzu S. 73f.

[3]) Näheres s. S. 71ff. v. Hertling, a. a O. S. 108ff.

[4]) S. th. II. t. 1. 9. 3 m. 3. a. 1. p. 16b (s. S. 76. Anm. 1).

genz ein [1]. Daß wir diesen Standpunkt in *De causis et processu universitatis* vertreten finden [2], ist dem Gesamtcharakter dieser Schrift nach von vornherein ohne weiteres zu erwarten. Und daß Albert ihn auch im *Kommentar zur Metaphysik* (gelegentlich, wo er als Neuplatoniker spricht) einnimmt [3], darauf weist er uns selbst in anderem Zusammenhang, nämlich in *De intellectu et intelligibili,* hin [4].

Er setzt hier, wie er ausdrücklich bemerkt, aus dem letzten Teile der „ersten Philosophie" als bekannt voraus, daß sämtliche Formen der Materie von der sie rings umgebenden ersten Intelligenz gegeben würden, ferner, daß infolgedessen jede in der Materie befindliche Form sich in der Mitte befindet zwischen der Intelligenz, aus der sie hervorströmt, wie die Formen der Kunstwerke aus dem Geiste des Künstlers herfließen, und der Materie, in der sie durch das Sein, welches sie ihr giebt, ist [5]. Da die Form aber auch in der Seele entsteht, so fragt Albert hier nun weiter, ob sie dieses ihr Sein dem Umstand, daß sie aus der Intelligenz hervorströmt, oder ob sie es der Materie verdankt. Daß Ersteres der Fall sei, sucht er durch drei Argumente zu beweisen. Erstens, es tragen die Formen im Intellekte des Menschen nicht die Bedingungen der Materie, nämlich räumliche und zeitliche Unterschiede, Gegensatz, Zusammensetzung und dergleichen, sondern vielmehr diejenigen Eigentümlichkeiten an sich, welche ihnen auch anhaften, insofern sie im Intellekte der Intelligenz sind. Zweitens, die Form entsteht in der Seele nur dadurch, daß sie von der Materie und deren eben erwähnten Bedingungen befreit wird. Sie hiervon loslösen aber heißt nichts anderes als sie im Lichte der Intelligenz empfangen. Also bildet die Intelligenz ihr Entstehungsprinzip. Drittens endlich — und dies ist nach Albert das beweiskräftigste Argument — die Form be-

[1] S. th. l. t. 7. p. 31. m. 4. p. 184b (s. a. a. O.). Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 113f.

[2] Vgl. l. I. t. 4 (De fluxu causatorum a causa prima et causatorum ordine).

[3] Z. B. l. XI. t. 1. c. 9. p. 357b. Vgl. dagegen l. I. t. 5. c. 8. p. 60af. l. III. t. 3. c. 11. p. 112b.

[4] L. II. t. un. c. 1. p. 252b.

[5] A. a. O.

findet sich ursprünglich nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach in der Seele. Es bedarf auch zu ihrer Verwirklichung eines Agens. Da dies aber nichts Materielles, sondern das Licht der Intelligenz ist, so empfängt durch dieses die Seele die Form. Daß dieselbe im Lichte der Intelligenz ist, auch dies rührt nicht von der Materie her. Denn noch bevor sie in der Materie gewesen, befand sie sich bereits im Lichte der Intelligenz. Wie die Farbe es nicht dem gefärbten Körper, sondern der Wirksamkeit des aktuell Leuchtenden verdankt, daß sie gesehen wird, so ist auch nicht die Materie die Ursache, daß die Form in der Seele entsteht, sondern die Wirksamkeit der aktuell thätigen Intelligenz.

Albert glaubt somit festgestellt zu haben, daß die Formen aus der Intelligenz in die Seele fließen. Er sucht des weiteren zu erklären, wie dies geschieht [1]. Auch hier entwickelt er rein neuplatonische Anschauungen. Die Kraft der Intelligenz, versichert er uns, stellt sich über [2] das, was sie bewegt, umgiebt es, flößt ihm die Formen ein, welche das sind, was sie selbst ist, und die sie nicht erst erworben hat; sie umfaßt alles in ihrem Lichte, da sie sich ohne Medium mit allem, worauf sie sich richtet, verbindet. Dieses Licht verbindet sich auch mit der Seele und den in ihr existierenden Formen. Unter seiner Aktualität bewegen die Formen die Seele gleichwie unter der des Lichtes die Farben den Gesichtssinn bewegen [3]. Bemerkt sei, daß wir auch im *Kommentar zur Metaphysik* ähnlichen Anschauungen begegnen [4].

II. Die Formen und Stufen des Intellektes.

Der intellectus agens.

Wenn Albert auch in diesem Zusammenhange viele von der aristotelischen Denkweise weitab liegende neuplatonische An-

[1]) A. a. O. p. 253a. [2]) Statt „supponitur" ist superponitur" zu lesen.
[3]) A. a. O. c. 2. p. 253b.
[4]) Charakteristisch ist z. B. L. XI t. 1. c. 9. p. 357b: Intellectus autem omnino separatus est intellectus intelligentiae, cuius intellectus hominis est imago quaedam ambiens suum mobile, quod est corpus hominis, sicut intelligentia separata ambit, et intellectus hominis est in illo, sicut lumina inferiora sunt in lumine superiori, a quo recipiunt et formas et motus per influentiam."

schauungen seiner arabischen Lehrer sich zu eigen macht, so ist doch zu betonen, daß er ihnen bei der Beantwortung der Frage, ob der intellectus agens für alle Menschen der Zahl nach nur einer oder verschieden, auch hier kein Zugeständnis macht. Auch in *De intellectu et intelligibili* läßt er den intellectus agens der Seele als immanente Kraft substantiell zu eigen sein, wie wir bereits aus seiner Einteilung der Intellekte ersehen haben.

Sein Wesen sucht er uns in genannter Schrift durch Vergleiche verständlich zu machen. Er vergleicht ihn zuerst mit dem Sonnenlicht und konstatiert, daß diesem der Intellekt in dreifacher Hinsicht ähnlich ist.

Der thätige Intellekt ist einmal nämlich erstes thätiges intellektuelles Sein, *primum agens esse intellectuale*. Diesen Gedanken sucht Albert zunächst zu beweisen. Er greift dabei auf einen Satz der aristotelischen Metaphysik zurück. Bei jeder Gesamtordnung von Seiendem (in omni universo), führt er aus, giebt es einiges, was nur bewirkt ist, manches, was selbst bewirkt ist, seinerseits wieder aber auch anderes bewirkt, und solches, was sich nur aktiv bethätigt [1]). Auch im Reiche des Intelligibelen muß es, schließt er, ein erstes Thätiges, also ein erstes thätiges intelligibeles Sein geben. Deshalb seien in der Seele die beiden Unterschiede des allgemein Thätigen, das alles macht, und des allgemein Möglichen, das alles wird. Aus diesem Resultat ergiebt sich, wie Albert beiläufig hinzufügt, auch die Falschheit der Lehre jener, welche das Vorhandensein des intellectus agens in der Seele in Abrede stellen. „Diese stimmen nämlich den Philosophen nicht bei, welche zwar auch lehren, daß Intelligenzen, welche Weltformen sind, auf den Intellekt der menschlichen Seele ausstrahlen, jedoch nicht leugnen, daß in den Seelen selbst ein thätiger Intellekt ist.“ Sonst würde der Mensch weder einen vollkommenen Mikrokosmos noch das Abbild der Weltform darstellen. Nach diesem Angriff auf die Averroisten kehrt er zu dem eigentlichen Gegenstand der Untersuchung wieder zurück. Die Gesamtheit des Körperlichen hat, führt er weiter aus, ein einziges erstes Thätiges in Hinsicht auf

---

[1]) L. II. c. 3 p. 254 a.

all das, was wirksam ist und geschieht, nämlich das Sonnenlicht, über welches das Licht des ersten thätigen Intellektes ausstrahlt; ohne diese Ausstrahlung würde das Sonnenlicht die Formen nicht verwirklichen können. So verhält es sich in jeder Gesamtheit des Seienden, so auch in der Seele des Menschen bezüglich der Vielheit und Gesamtheit des Intelligibelen, das sich in ihr und im Intellekte findet [1]). Wir kommen auf die Bedeutung dieser Bemerkungen Alberts, über die wir hier nur einfach referiert haben, alsbald noch einmal des näheren zu sprechen, und fahren in unserer Darstellung vorläufig weiter fort.

Der thätige Intellekt verhält sich auch insofern dem Licht analog, als er zweitens allgemein thätiges intellektuelles Sein (*universaliter agens esse intellectuale*) ist. Den Begriff des „universaliter agere" erklärend bemerkt unser Philosoph, daß jede Thätigkeit eines ersten Thätigen deshalb „allgemein" sei, weil sie sich zwischen einem gewissen Ersten und einem gewissen Letzten befindet und sich durch alles Mittlere hindurch erstreckt. Wie das Licht allgemein thätig ist, da es über alles, was Aktives und Passives in der Materie ist, hinfließt, so ist auch die Wirksamkeit des thätigen Intellektes in Hinsicht auf die Gesamtheit des Intelligibelen, das seiner Bethätigung unterliegt, eine allgemeine. Aus dieser Eigenschaft ergiebt sich ihm, daß der thätige Intellekt die Form von allem Intelligibelen und der Same aller Intelligibilität ist, daß unter seiner Aktualität alles Intelligibele die Seele bewegt [2]).

Aus der Eigenschaft des Intellektes, das erste Thätige zu sein, ergiebt sich für Albert zugleich, daß er unaufhörlich thätiges intellektuelles Sein (*incessanter agens esse intellectuale*) ist. Denn erstes Thätiges kann er nur dadurch sein, daß er vermöge seiner Wesenheit thätig ist, gleichwie das Licht durch seine Wesenheit leuchtet. Was aber seiner Wesenheit nach eine Thätigkeit ausübt, das vollzieht sie immer und unaufhörlich. Dies ist folglich auch in Hinsicht auf den Intellekt der Fall [3]). Diese Annahme Alberts, daß die Bethätigung des in-

---

[1]) A. a. O. p. 254 b.
[2]) A. a. O. p. 254 b und 255 a.
[3]) A. a. O. p. 254 b.

tellectus agens eine unaufhörliche ist, würde indesseu zu der unmöglichen Konsequenz führen, daß der Mensch beständig denkt. Wahrscheinlich legt er hier eine Bestimmung, welche die Araber auf die transcendente intelligentia agens anwenden, unbedachterweise dem der Seele immanenten intellectus agens bei. Weniger bemerkenswert ist ein weiterer Vergleich des thätigen Intellektes mit der Kunst. Albert meint damit nicht, wie er ausdrücklich bemerkt, die mechanische Kunst, die verschieden von dem Geiste des Künstlers, sondern die in der Natur sich offenbarende. In diesem Sinne ist z. B. die Seele im Samen oder in dem im Samen befindlichen Pneuma wie ein Künstler thätig, der alles mit Überlegung sicher und ohne Fehler macht. Die hier sich offenbarende Kunstfertigkeit stellt kein Wissen dar, das von der Substanz der vis formativa verschieden [1]) wäre. Ebenso verhält es sich mit dem Licht des thätigen Intellektes im Hinblick auf die gesamte Ordnung der ihm unterliegenden Materie. Sein Licht ist zugleich sein Wissen, und seine Kunst besteht darin, planmäßig allem zu intelligibelem Sein zu verhelfen und das Erkannte im möglichen Intellekte anzuordnen [2]).

In diesen Bemerkungen über den intellectus agens wird ohne weiteres gerade über den Punkt stillschweigend hinweggegangen, dessen Erörterung am meisten notwendig gewesen wäre, nämlich über das Verhältnis des thätigen Intellektes in der Seele zur ersten thätigen Intelligenz außer ihr beim Erkenntnisprozeß. Belehrt uns doch Albert einerseits dort, wo er zu erklären versucht, wie die Formen von der außerhalb der Seele befindlichen Intelligenz in die Seele hineingelangen, dahin, daß das Licht der getrennten Intelligenz sich unmittelbar mit allem, auf das sie sich richtet, verbinde, daß dieses Licht sich mit der Seele und den in der ihr existierenden Formen vereinige, daß u n t e r d e r A k t u a l i t ä t dieses Lichtes — also des Lichtes der transcendenten Intelligenz — die Formen

[1]) Nach „Cum tamen haec ars non sit scientia quaedam" ist einzuschieben „diversa".

[2]) A. a. O. p. 255 a.

die Seele bewegen[1]). Hiernach müßte man annehmen, daß er die Auffassung Avicennas und Algazels[2]) vertritt und mit ihnen das Vorhandensein eines der Seele selbst immanenten intellectus agens leugnet. Gleichwohl aber nimmt er doch wieder einen solchen an. In dieser Hinsicht giebt es bei ihm kein Schwanken. Wir fragen nun aber nach der Aufgabe, die dann noch für den individuellen thätigen Intellekt übrig bleibt. Albert bemerkt in dieser Hinsicht nur, daß unter der Aktualität des intellectus agens alles Intelligibele die Seele bewege[3]). Verbinden wir diese Äußerung mit der vorhin mitgeteilten, die das Wirken der getrennten Intelligenz betrifft, so ergiebt sich als seine Ansicht die Annahme, daß die Formen die Seele unter der Aktualität des individuellen thätigen Intellektes bewegen, insofern letzterer unter der Aktualität des Lichtes der universellen Intelligenz steht d. h. von ihm erleuchtet wird. Nehmen wir an, daß dies die Auffassung Alberts ist, so wird jetzt sofort der Sinn jener Bemerkung klar, welche wir bei der Bestimmung des thätigen Intellektes als erstes thätiges intellektuelles Sein kennen lernten[4]). Wie das Sonnenlicht die Formen nur unter der Ausstrahlung des Lichtes der ersten thätigen Intelligenz aus der Materie eduzieren kann — so spricht er sich dort aus —, in der nämlichen Weise verhält es sich auch in der Seele des Menschen. Was sich dort hinsichtlich des Intelligibelen so verhalten soll, wird nicht weiter ausgeführt. Was er hiermit meint, ist, daß in analoger Weise der thätige

---

[1]) A. a. O. c. 2. p. 253b: hoc lumen (sc. virtutis intelligentiae) iungitur animae, et iungitur formis in anima existentibus, et sub actu huius luminis formae movent animam, sicut sub actu lucis exterioris colores movent visum. S S. 342.

[2]) Vgl. S. 207ff.

[3]) A. a. O. c. 3. p. 255b: sub actu suo (sc. intellectus agentis) omne intelligibile movet animam. S. S. 342.

[4]) A. a. O. p. 254b. Per hunc ergo mundum quo universitas corporalium habet unum primum agens in his quae faciunt et fiunt ad ultimum factum, quod est lux solis, super quam irradiat lux agentis primi intellectus; et nisi irradiaret super ipsum, lux solis non esset effectiva formarum corporalium. Ita est in quolibet universo; oportet etiam ita in anima hominis esse secundum multitudinem et universitatem intellectualis esse, quod fit in ipsa et in intellectu ipsius. S. S. 342f.

Intellekt in der Seele für die intelligibelen Formen das primum agens bildet, daß aber auch er die ihm zugeordneten Formen nur in der Kraft des über ihn selbst ausstrahlenden Lichtes des ersten Intellektes in der Seele verwirklichen kann.

Daß so und nicht anders Albert als Neuplatoniker denkt, dies ergiebt sich noch durch Ausführungen von ihm, die wir in seinen theologischen Schriften vorfinden. Hingewiesen sei vor allem auf eine Stelle im *Sentenzenkommentar* [1]). Es wird hier gefragt, ob jede Wahrheitserkenntnis durch den hl. Geist vermittelt wird. Albert erklärt sich zunächst allgemein dahin, daß hierzu vier Faktoren erforderlich seien. Als solche werden von ihm aufgezählt erstens der mögliche Intellekt, der fähig ist, das Wissen aufzunehmen, zweitens der thätige Intellekt, in dessen Lichte die Abstraktion der jene Wahrheit enthaltenden Formen sich vollzieht, drittens der betreffende Gegenstand selbst, um den es sich handelt, und viertens die Prinzipien und Axiome, die gleichsam die Instrumente darstellen, vermittelst derer man zur Wahrheit vordringt. „Daher haben," fährt unser mittelalterlicher Lehrer fort, „gewisse Philosophen gesagt, daß diese zur Erkenntnis desjenigen Wahren, was der Vernunfterkenntnis zugänglich ist (ad cognitionem veri, quod est sub ratione), genügten. Sonst aber muß man sagen, daß das Licht des thätigen Intellektes an sich nur insofern genügt, als es sich mit dem Licht des unerschaffenen Intellektes, wie der Strahl der Sonne mit dem des Sternes verbindet [2])." So ergiebt sich denn auf

---

[1]) Sent. l. I. d. 2. a 5 p. 35b.

[2]) A. a. O.: Sed aliter dicendum, scilicet quod lux intellectus agentis non sufficit per se nisi per applicationem lucis increati, sicut applicatur radius solis ad radium stellae. Et hoc contingit dupliciter, scilicet secundum lumen duplicatum tantum, vel etiam triplicatum: duplicatum, ut si fiat coniunctio ad lumen intellectus increati; et illud lumen est interior magister; quandoque autem fit ad coniunctionem intellectus angelici et divini. quia philosophi quidam animam posuerunt instrumentum intelligentiae, eo quod intelligentia imprimit in eam suas illuminationes; et hoc vocat Dionysius reductionem nostrae hierarchiae per hierarchiam Angelorum, et Augustinus dicit, hoc contingere multis modis; et hoc vocant quidam philosophi continuationem, quia etiam ipsi dixerunt, quod nihil videtur nisi per lucem primam. — Ad hoc ergo quod quaeritur, utrum exigitur appositio

das klarste, daß Albert dort, wo er als Neuplatoniker spricht, eine Erleuchtung des individuellen intellectus agens durch den universellen annimmt, in der eben mitgeteilten Stelle aus dem *Sentenzenkommentar* freilich zunächst nur für dasjenige Wahre, was nicht schon durch vernünftige Überlegung erschlossen werden kann. An einer späteren Stelle der nämlichen Schrift wird indessen bei jeder wahren Erkenntnis eine Erleuchtung des hl. Geistes, welche die Philosophen als Ausstrahlung seitens der Intelligenz bezeichnet hätten, als vorhanden erachtet, da jede Wahrheitsentscheidung den Regeln der ersten Wahrheit gemäß erfolge [1]). In dem nämlichen Sinne spricht Albert sich auch in der *Summa theologiae* für eine Erleuchtung des menschlichen Intellektes durch das Licht des göttlichen hinsichtlich aller Fälle aus, wo wir Wahres erkennen [2]).

---

gratiae novae, dicendum, quod si gratia vocatur quodlibet donum a Deo gratis datum, tunc non fit sine gratia, immo dicit quidam philosophus, etiamsi aliquid sciatur in habitu, non fiet conversio ad actum nisi per conversionem ad lucem intellectus increati. Über die Frage, wie Albert und die großen Scholastiker über die Mitwirkung Gottes beim Zustandekommen des Erkenntnisaktes denken, vgl. De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Seraphici doctoris sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, edita stud. et cur Collegii a. S. Bonaventura (Ad claras aquas 1883) c. 3 p. 26. (p. 33 finden sich die von uns in obigem Zusammenhange erwähnten Stellen bereits zusammengestellt).

[1]) In Beziehung auf die in vor. Anm. wiedergegebene Stelle heißt es Sent. l. 1. d. 46, a. 19. p. 676b: In omni intellectu veri necesse est, adesse illuminationem Spiritus, quam philosophi illuminationem intelligentiae vocaverunt, eo quod omne veri iudicium est secundum regulas veritatis primae, et tunc generaliter est verum. A. a. O. d. 17. a. 4. p. 289a f. wird die Mitwirkung Gottes nur auf diejenige Erkenntnis beschränkt, welcher kein Abstraktionsprozeß vorhergeht. Es heißt a. a. O.: Est aliquis intellectus in nobis accipiens ex phantasmate . . . Est autem alius intellectus non accipiens ex phantasmate, sed in lumine agentis intellectus tantum et in his, in quibus illuminatur etiam ampliori lumine quam sit lumen intellectus agentis intellectus, sicut est radius divinus vel radius revelationis angelicae.

[2]) S. th. l. t. 3. q. 13. m. 1. ad 2. p. 31a: Ille (Deus) maxime intelligibilis est et omnis intellectus et intelligibilitatis causa et in omni intelligibili attingitur, sicut lumen, quod est actus visibilium, attingitur in omni visibili per visum. A. a. O. q. 15. m. 3. a. 3. p.: Concedendum est, quod sine lumine illustrante intellectum nullius cogniti intellectus noster possibilis percep[illegible]t.

Der intellectus possibilis.

Auch in dem Zusammenhange, in welchem Albert als Neuplatoniker über den Erkenntnisprozeß handelt, trägt er uns bezüglich des möglichen Intellektes lediglich peripatetische Ansichten vor. Er entfernt sich in keiner Weise von demjenigen Standpunkt, den er auch in anderen Schriften, in der *Summa de homine* und im *Kommentar zu De anima* vertritt. Es genügt daher, wenn wir auf die vier Bestimmungen, durch die er in *De intellectu et intelligibili* das Verhältnis zwischen dem intellectus possibilis und seinen Objekten darzulegen sucht, nur kurz hinweisen, da uns dieselben ihrem wesentlichen Inhalt nach bereits bekannt sind.

1) Der mögliche Intellekt ist der Potenz nach alles Intelligibele [1]), dabei substantiell ein und derselbe, ungeteilt und einfach existierend [2]).

2) Er gleicht einer leeren Tafel. Wie diese ohne besondere Vorbereitung jegliche Figur aufzunehmen vermag, so kann

---

[1]) Vgl. insb. S. 200. 223. 230.

[2]) Albert weist hier (De int. et int. II. t. unic c. 4. p. 255 b) darauf hin, daß Alfarabi das Verhältnis zwischen dem möglichen Intellekt und seinen Objekten, den Intelligibilien, als dem analog bezeichnet, welches zwischen dem Wachs und dem Siegel besteht. Der arabische Philosoph bemerkt in der That in De int. et int. (p. 48—49): Hac vero essentia (scil. intellectus possibilis) est similis materiae, in qua imprimuntur formae, scilicet quemadmodum, si existimaveris aliquam materiam corporalem, veluti coram aliquam, in qua cum imprimis aliquam caelaturam, totum pertransit illa caelatura et illa forma in sua superficie et in suis interioribus, et infunditur, et illa forma manat in totam: sic accedat tua aestimatio ad intelligendum acquisitionem formarum rerum in illa essentia, quae est similis illi formae. Ähnlich sagt Alfarabi in den „Petschaften der Weisheitslehre“: „Das Erkennen ist der Einprägung zu vergleichen. Sowie das Wachs zuerst dem Siegel gegenüber fremdartig ist, bis daß, wenn dasselbe eingeprägt wird, das Wachs jenes Siegel eng umschließt und von dem Siegel Kennzeichen und Bild in ihm zurückbleibt, ebenso steht der Erkennende der Form gegenüber. Wenn er aber die Form desselben sich angeeignet hat, so verbindet sich ihm die Erkenntnis davon“ (Dieterici, a. a. O. S. 120). Albert findet den Vergleich Alfarabis „non omnino conveniens“ (vgl dag. S. 331) und vergleicht seinerseits die Aufnahmefähigkeit des möglichen Intellektes in Hinsicht auf die Formen mit der des Durchsichtigen den Farben gegenüber.

auch die mögliche Vernunft ohne weiteres jegliches Intelligibele empfangen [1]).

3) Am meisten aber gleicht er dem Raume [2]). Die Verschiedenheit des Raumes (locus) und des in ihm Untergebrachten (locatum), führt Albert aus, ist die nämliche. Von letzterem empfängt der Raum seine Gestalt und seinen Umfang; die natürliche Bewegung des räumlich Gemachten ist zum Raume hin und seine natürliche Ruhe in ihm. Ebenso ist auch die Natur der Intellektualität im intellectus possibilis und in dem, was seiner Intelligibilität nach erkannt wird, dieselbe; denn durch die Grenzen dessen, was erkannt wird, erhält der Verstand selbst seine Gestalt wie der Raum durch das, was in ihm untergebracht wird. Auch geht die natürliche Bewegung dessen, was erkannt wird, zum Intellekte hin und findet in ihm seine natürliche Ruhe [3]).

4) Der mögliche Intellekt ist die Form (species) des intellektuell Erkannten wie der Sinn die des Wahrgenommenen [4]).

Der formale Intellekt.

Die Erklärungen, welche uns Albert über das Wesen des von ihm verhältnismäßig selten erwähnten intellectus formalis giebt, sind zum Teil wenig klar und einander widersprechend. Am bestimmtesten äußert er sich in der *Summa theologiae*. Hier sagt er, er sei nichts anderes als die Formen der Intelligibilien im möglichen Intellekte, die dieser durch das Licht des thätigen und erworbenen Intellektes besitzt, und identifiziert ihn mit dem intellectus speculativus [5]). Gemeint ist letzterer damit natürlich

---

[1]) A. a. O. p. 256a. Vgl. S. 191 ff.

[2]) Der Raum wird hier natürlich in aristotelischem Sinne aufgefaßt. Vgl. Zeller, a. a. O. II. 2³. S. 398.

[3]) A. a. O. 256a.

[4]) A. a. O. p. 256a u. b.

[5]) II. t. 15 q. 93. m. 2. p. 448b: Formalis enim et speculativus in anima nihil aliud est nisi species intelligibilium in intellectu possibili, quas adeptus est per lumen intellectus agentis et intellectus adepti.

nur in seinem weiterern Sinne [1]). Daraus ergiebt sich, daß hier an den bereits mit Formen versehenen intellectus possibilis gedacht ist.

Einer gänzlich anderen Auffassung begegnen wir im *Libellus de unitate intellectus contra Averroistas.* Hier wird allem Anschein nach unter dem formalen Intellekte der intellectus terminorum oder, was dasselbe ist, der intellectus principiorum verstanden und daher die Bezeichnung des formalen Intellektes als spekulativen Intellektes als ungenau getadelt [2]).

Einen dritten Standpunkt vertritt Albert in *De intellectu et intelligibili.* Bei der Einteilung der Intellekte, die er hier giebt, sagt er, wie wir bereits wissen, daß der formale dann in der Seele vorhanden sei, wenn sich die Form des Gewußten oder des zu Thuenden durch das Licht des Intellektes in ihr befinde [3]). Diese Erklärung weicht von der in der *Summa theologiae* gegebenen nicht wesentlich ab. So auffallend der Widerspruch auch ist, in den näheren Ausführungen, durch die er das Wesen des intellectus formalis zu erläutern sucht, scheint er diesen als das Licht des intellectus agens aufzufassen. Er bemerkt hier zunächst, er sei die Form eines jeden Intellektes gemäß dem ihm eigenen intellektuellen Sein. Damit soll jedoch nicht die intelligibele Form des Dinges gemeint sein, welche einzelne als intellectus formalis auffaßten, da er in diesem Sinn nicht in Hinsicht auf den möglichen Intellekt formaler Natur wäre. Dasjenige, was erkannt werde, empfange vielmehr alles formale Sein vom Intellekt, in dem es sich befindet, statt es diesem selbst zu geben. Wie nämlich bei den Farben das Licht die formale Hypostase d. h. das for-

[1]) S. S. 237 f.

[2]) C. 6. p. 233a: Ideo et anima convertens se supra se accipit intellectum terminorum (statt terminum), quod est informatio agentis, qua informat possibilem luce sua, sicut oculus informatur per lucem corpoream, ut videat. Et hunc intellectum quidam vocant formalem et aliquando improprie loquentes vocant eum speculativum. Albert faßt auch den spekulativen Intellekt im weiteren Sinne auf und bemerkt daher: Et iste intellectus, qui componitur ex intelligibilibus ad formam et actum intellectus mediantibus principiis, quae se habent ad operationem, secundum meam opinionem vocatur speculativus (p. 233b).

[3]) S. S. 335 und S. 238.

male Sein sowohl des Durchsichtigen im Auge, wie des begrenzten Durchsichtigen — gemeint ist mit letzterem im Sinne des Aristoteles der durch den Körper begrenzte Luftraum — bilde, so sei das Licht, welches die Aktualität des intellectus agens darstellt, die Form zugleich für den möglichen Intellekt und dasjenige, was erkannt wird [1]), da diese in Hinsicht auf ihr intellektuelles Sein ein und dieselbe Natur und Potentialität besäßen. Und weil dies der Fall, so sei ihnen gemäß ihrer Form auch ein und dieselbe Vollendung zu eigen; die eine Form des thätigen Intellektes aktualisiere beides [2]). Im Sinne der hier vorgetragenen Theorie spricht Albert sich auch in dem früher geschriebenen *Kommentar zur Metaphysik* aus, indem er den formalen Intellekt dem möglichen und den Intelligibilien inhärieren und aus der Wirksamkeit des thätigen Intellektes hervorgehen läßt [3]).

Es sei noch bemerkt, daß in *De intellectu et intelligibili* Albert an neuplatonische Lehren vom Selbstbewußtsein anknüpfend des weiteren noch ausführt, daß die Selbsterkenntnis mit Hülfe des Lichtes des thätigen Intellektes, also durch den formalen Intellekt erfolgt. Das Licht des intellectus agens ist es somit, was die Erkenntnisform, wie den intellectus possibilis aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit überführt. Ebenso wie nun bei der Farbe, die wir sehen, auch das Licht, welches aus der potentiell vorhandenen die aktuell existierende macht, zugleich mitgesehen wird, erkennen wir bei jeglichem,

---

[1]) L. II. a. unic. c. 5. p. 256b: Videndum est de perfectione eius intellectus, quem subtilissimi Peripateticorum formalem vocaverunt intellectum eo, quod ipse est forma omnis intellectus secundum esse, quod habet intelligibile. Hic autem formalis intellectus non est ille, quem quidam formam rei intellectivam arbitrantur, quia ille non est formalis ad intellectum possibilem; . . . sed sicut in coloribus lumen est formalis hypostasis et perspicui et pervii et oculi et perspicui terminati, ita lumen quo est actus intellectus agentis, est forma et intellectus possibilis et eius quod intelligitur.

[2]) A. a. O. p. 256b.

[3]) L. XI. t. 1. c. 9. p. 357b: Intellectus autem formalis est, qui inhaeret possibili et intelligibilibus, de actione agentis proveniens, sic istud est forma visus secundum actum et visibilium, quod de luce incorporatur colori secundum quod motivus est visus.

was wir erkennen, auch zugleich das Licht des thätigen Intellektes. Insofern der intellectus possibilis durch dieses aktualisiert wird, erkennt er es in allem, was er einsieht, und wenn er sich in seiner Thätigkeit erkennt, so erkennt er dadurch sich selbst eben im Lichte des thätigen Intellektes [1]).

Der intellectus in effectu.

In *De intellectu et intelligibili* wird auch als besondere Intellektstufe erwähnt und behandelt der intellectus in effectu d. h. der Intellekt im Zustand der Wirklichkeit. In seiner Entwicklung, in der Albert sich wieder mehr auf den Boden des Aristotelismus stellt, geht er von der Unterscheidung einer doppelten Bedeutung des Wortes „intellectus" aus. Dasselbe bezeichnet außer der Vernunft noch die von den Dingen getrennte erkannte Form. Von dieser sagt man, daß sie sich im Hinblick auf den thätigen Intellekt im Zustand der Potenz befindet. Wird sie unter der Aktualität seines Lichtes zum intellectus possibilis hinbewegt, so tritt ihre Verwirklichung ein, sie wird „intellectus in effectu". Aber auch der intellectus possibilis befindet sich, bevor die Form in ihm verwirklicht wird; im Zustand der Potentialität. Wird die Form in ihm aber aktualisiert, so entsteht aus ihm der intellectus in effectu [2]).

Während unser Scholastiker die Potentialitäten des intellectus possibilis und der Form sonst, wie wir wissen, einfach als einander gleich bezeichnet, bemerkt er in diesem Zusammenhang, daß sie zwar nicht von gänzlich verschiedener, aber auch nicht von völlig gleicher Art seien. Das Intelligibele befinde sich nämlich im Zustand der Möglichkeit, insofern es sein Sein in der Materie hat, in der das Licht der thätigen Intelligenz gleichwie das der Augen im Dunkeln „gebunden" sei. In diesem Falle liege eine potentia privationis d. h. ein potentielles Sein vor, das durch einen Defekt an etwas, das eigentlich nicht fehlen sollte, hervorgerufen werde. Anders stehe es mit dem Möglichkeitszustand des intellectus possibilis. Bei diesem sei

[1]) A. a. O. c. 5. p. 256b f.
[2]) L. II. t. un. c. 6. p. 257a.

nicht jenes Licht, sondern dasjenige in ihm gebunden, was ihn bewegen muß. Gemeint ist damit das in ihm potentiell vorhandene Intelligibele [1]).

Albert übernimmt die Bezeichnungen für die verschiedenen Formen und Stufen des Intellektes von den Arabern. So finden wir den intellectus in effectu schon bei Avicenna erwähnt [2]). Zu bedauern ist, daß die Bedeutungen der einzelnen termini technici bei unserem Philosophen je nach den einzelnen Zusammenhängen vielfach wechseln. Als intellectus in effectu bezeichnet er, wie wir gehört haben, den aktualisierten intellectus possibilis; den nämlichen Sinn aber verknüpft er mit den Ausdrücken intellectus speculativus und formalis an bestimmten Stellen. Es wäre zu wünschen gewesen, daß Albert sich nicht nur die Termini, sondern auch die größere Klarheit und die feinen Unterscheidungen, welche gerade Avicenna in seiner Intellektlehre anwendet, zu eigen gemacht hätte [3]).

[1]) A. a. O. p. 257a u. b.

[2]) Der Begriff des intellectus in effectu ist bei Albert ein weiterer als bei Avicenna. Dieser unterscheidet drei Stufen von „potentia“ und dementsprechend drei Stadien für die Aufnahme der Intelligibilien. Die Stufen des Begriffs „potentia“ sind 1) *potentia materialis*, die blanke Möglichkeit schlechthin, 2) *potentia potentialis*, die angeregte Möglichkeit, und 3) *potentia perfecta*, die entwickelte Möglichkeit. Der potentia materialis entspricht der *intellectus materialis* als bloße Intellektmöglichkeit, und der potentia potentialis der *intellectus in effectu*, insofern es sich nur um die Aufnahme von niederen und ersten Intelligibilien z. B. von mathematischen Elementarbegriffen handelt, und der potentia perfecta der *intellectus in habitu*, insofern er diese bereits besitzt und jederzeit sich vergegenwärtigen kann. Der *perfectio adepta* wird dann noch der *intellectus accommodatus s. acquisitus* gegenübergestellt. S. B. Haneberg, a. a. O. S. 204. Martin Winter, Über Avicennas opus egregium de anima. München 1903. S. 35f.

[3]) Hingewiesen sei, daß Albert bei Besprechung des intellectus in effectu noch Gelegenheit nimmt, die Ansicht derer zurückzuweisen, welche die Leistungsfähigkeit und Bedeutung des intellectus possibilis derart überschätzten, daß sie ihn auch die Abstraktion der Formen vollziehen ließen. Er macht dagegen geltend, daß ein einziges, in sich also gleich geartetes Vermögen nicht zugleich die Abstraktion und die Rezeption der Formen vornehmen könne. Als Vertreter dieser Anschauung wird hier Alfarabi besonders genannt (a. a. O. p. 257b). In seiner Schrift De int. et int. (p. 48) sagt dieser in der That: Intellectus enim, qui est in potentia vel est ipsa anima vel est pars animae vel virtus aliqua ex virtutibus animae

Der intellectus principiorum und instrumentorum.

Jede Aktualisierung des intellectus possibilis setzt nach Albert und überhaupt nach peripatetischer Auffassung den intellectus principiorum voraus. Über die Bestimmungen, die unser Philosoph anderwärts über diesen Intellekt giebt, haben wir schon in anderem Zusammenhang eingehend referiert. Wir haben daselbst gehört, in welcher Weise er in der *Summa de homine* die Lehren Avicennas übernimmt [1]).

Zu erwähnen ist nur, daß er in *De intellectu et intelligibili* den Ausdruck „intellectus principiorum" auch als gleichbedeutend mit „intellectus instrumentorum" auffaßt. Denn mit den ersten Prinzipien erhalten wir — so sucht er den synonymen Gebrauch der beiden Termini zu rechtfertigen — zugleich auch die Instrumente, durch die wir in den Besitz des Wissens gelangen. Wenn er auch nur die Beweisarten (modi argumentationum) als Instrumente in diesem Zusammenhange eigens anführt, so versteht er doch unter dem intellectus instrumentorum allem Anschein nach zum mindesten den Intellekt der obersten Prinzipien des Den-

vel aliquid, cuius scientia apta est *abstrahere* quidditates omnium, quae sunt, et formas eorum a suis materiis et *ponere* omnes formas in se. Im allgemeinen gehört Alfarabi zu den von Albert geschätzten arabischen Lehrern So beruft er sich auf ihn (De caus. l. II. t. 3. c. 9. p. 646a f Vgl. S. 44) dafür, daß der Mensch auf Grund der Substantialität und Unzerstörbarkeit seiner Vernunft individuell unsterblich ist, und daß die Wurzel der Unvergänglichkeit der Menschenseele speziell im intellectus adeptus liegt. Gegenüber der materialistischen Psychologie des Aphrodisiers stützt er die Ansicht, daß der intellectus possibilis hyperorganischer Natur und nicht das Produkt physikalischer Prozesse bildet, mit Vorliebe auf Alfarabi (a. a. O.). Er tadelt an ihm dagegen, daß derselbe den Grund der numerischen Differenzierung des intellectus speculativus nicht in dessen Substanz, sondern in der Phantasie bzw. in der sinnlichen Anlage des Menschen überhaupt findet (De an. l. III. t. 3. c. 8. p. 164a), er hebt dagegen beifällig hervor, daß Alfarabi den menschlichen Intellekt nicht wie die Averroisten als ein den Intelligibilien gegenüber sich lediglich passiv verhaltendes Prinzip auffaßt, sondern in ihm auch die aktuelle Ursache des Erkennens sieht (De an. a. a. O. c. 11. p. 166a f.). Auf noëtischem Gebiete setzt er sich mit ihm auseinander, er rügt daß seine Beantwortung der Frage, wie Wissen zustande kommt, die Trennung der Verstandesthätigkeit in eine rein sensuelle und in eine rein geistige Funktion voraussetzt. Näheres hierüber s. bei Bach, a. a. O. S. 87ff. — Über Alberts Beziehungen zu Alfarabi vgl. unsere Schrift S. 310 Anm. 3.

[1]) S. S. 239ff.

kens und Wissens schlechthin [1]). Die Frage, ob neben einem Intellekt der obersten Gesetze des Denkens ein solcher für die Grundsätze des Handelns und speziell des sittlichen Thuns besteht, berührt er hier zwar, geht aber nicht näher darauf ein. Er berichtet uns hier zunächst, daß gewisse arabische Philosophen den intellectus principiorum geteilt hätten. Ihrer Ansicht nach seien die Prinzipien der theoretischen Philosophie der Seele von vornherein gegeben, ohne daß eine Unterweisung notwendig; die rhetorischen und moralischen würden uns dagegen erst durch lange Erfahrung zu eigen. Albert erklärt: „Ich empfehle diese Unterscheidung, weil Rhetorisches und Bürgerliches (rhetorica et civilia) keine durch sich selbst evidente Sätze hat, durch die es hinreichend erfaßt werden kann" [2]). Wie er hier bezüglich der obersten moralischen Sätze denkt, ist nicht klar ersichtlich. Er giebt jenen Arabern Recht, spricht selbst aber nur von einem empirischen Ursprung der principia rhetoricorum et civilium. Indessen behauptet Albert doch anderwärts, wie wir bereits wissen, und vor allem in seiner Lehre von der Synteresis, auf die wir später noch einzugehen haben, so bestimmt, daß der Seele ein Habitus oberster Sätze auch für das sittliche Handeln ihrer Natur nach innewohnt [3]), daß der Gedanke fernliegen muß, unser Scholastiker lasse die höchsten ethischen Sätze erst durch Erfahrung in ihr enstehen.

Der intellectus adeptus.

Auch die Anschauungen Alberts über das Wesen des intellectus adeptus sind uns nach dem, was früher bereits über diesen bemerkt wurde [4]), bekannt. Es sei dies hier noch durch das, was über diese Stufe des Wissens in *De intellectu et intelligibili* [5]) noch eigens ausgeführt wird, ergänzt.

Was unter dem intellectus adeptus zu verstehen sei, entwickelt unser Philosoph, indem er auf Grund der sprachlichen

[1]) A. a. O. c. 7. p. 258a.
[2]) A. a. O. c. 7. p. 258a u. b.
[3]) S. S. 242ff., insb. S. 249 Anm. 2.
[4]) S.S. 236f.
[5]) L. II. t. un. c. 8. p. 258b f.

Etymologie die Erklärung der Wortbedeutung giebt. Derjenige Intellekt ist „erworben“, der durch eigenes Streben (studium) von dem Menschen gewonnen ist. Der erworbene Intellellekt wird daher dann vorhanden sein, wenn jemand durch eigenes Streben gleichsam als Lohn und Frucht seiner Mühe zu wahrer Erkenntnis gelangt ist [1]).

Den Weg, auf dem wir in den Besitz dieses Intellektes gelangen, beschreibt Albert ganz in der bei den Arabern üblichen Weise [2]). Das, was sich im Zustand der Potenz befindet, kann nur vermittelst der ihm entsprechenden Aktualität hervortreten und erworben werden. Und zwar wird das Potentielle hierbei zunächst nur zu einem Teile empfangen, nämlich eben in dem, der aktualisiert ist; je mehr und mehr aber von ihm in den Zustand der Wirklichkeit versetzt ist, um so mehr wird es erworben. Ganz wird es der Fall sein, wenn alles, was von ihm ursprünglich potentiell gewesen, völlig sich in Wirklichkeit befindet. Nun ist der mögliche Intellekt der Möglichkeit nach alles Intelligibele. Er wird somit erst dann ganz erworben und empfangen sein, wenn die Gesamtheit der potentiell vorhandenen Intelligibilien, die er selbst ist, im Zustand der Wirklichkeit sich befindet. Auf diese Weise erwirbt der Mensch seinen eigenen Intellekt. Deshalb hat, wie Albert hinzufügt, Plato gesagt, daß die beste Definition der Philosophie „Selbsterkenntnis“ sei, und Alfarabi, daß die Seele in den Körper versenkt wäre, damit sie sich selbst fände und erkenne. Letzteren Ausspruch habe auch Aristoteles gethan; indessen sei die betreffende Stelle nicht auf ihn gelangt [3]).

Die Richtigkeit des Gedankens, den Albert hier äußert, daß die Seele auf diesem Wege sich selbst erwirbt, sucht er noch durch einen eigentlichen Beweis darzuthun. Hierbei hören wir aber nicht mehr den Peripatetiker, sondern ausschließlich wieder den Neuplatoniker reden. Das erste mit Raum und Zeit verbundene Abbild des Lichtes der ersten Ursache, führt

---

[1]) A. a. O. p. 258b: Adeptus igitur intellectus est, quando per studium aliquis verum et proprium suum adipiscitur intellectum, quasi totius laboris utilitatem et fructum.

[2]) Vgl. z. B. Alfarabi De int. et int. p. 20f. (ed. Rosenstein).

[3]) A. a. O. p. 258b f.

unser Philosoph nämlich aus, ist der menschliche Intellekt [1]. Es ist daher notwendig, daß er von all dem, was durch das Licht der ersten Ursache geschieht, ein gewisses Bild darstellt, daß er alles umfassend aufnimmt und zwar manches als das Abbild der ersten Ursache und anderes wieder, insofern es mit Raum und Zeit verbunden ist, und daß er in beidem sich selbst erwirbt. Und daß das Wahre seiner Natur entspricht, das Unwahre ihr entgegengesetzt ist, rührt gleichfalls daher, daß der menschliche Geist ein gewisses Bild der ersten Wahrheit ist, die ihrerseits den Keim aller Wahrheit bildet. Daher richtet sich der Intellekt selbst nur auf das Wahre; alle Täuschung wird durch die virtus phantastica verursacht. Ferner erklärt sich daraus, daß die Betrachtung der bewunderungswürdigen Wahrheiten für die Seele von höchstem Entzücken und ihr am natürlichsten ist, daß in dieser Betrachtung und speziell in der der göttlichen Wahrheiten die ganze Natur des Menschen, insofern dieser Mensch ist, aufblüht, weil in ihnen der Intellekt sich am meisten seiner eigentümlichen Natur gemäß findet und der Mensch wieder, insofern er Mensch, Intellekt ist. Albert führt sodann noch weiter in ähnlicher Weise aus, daß der Intellekt auch in der Betrachtung des mit dem Wahren konnaturellen Guten höchste Befriedigung findet [2].

Der intellectus assimilativus.

Das Fundament aller Wissensstufen ist nach Albert der intellectus possibilis. Das Licht des intellectus agens aber befindet sich in ihm gleichsam als Disposition und Lager (stramentum) für den intellectus principiorum. Dieser wieder ist das Lager für den intellectus in effectu, dieser für den intellectus adeptus und dieser endlich für die höchste Entwicklungsstufe, für den intellectus assimilativus [3]. „Ähnlichmachender Intellekt" heißt derselbe, weil durch ihn der Mensch, soweit es ihm möglich und erlaubt ist, zum göttlichen Intellekt, der das Licht und die

[1] Vgl. S. 221.

[2] A. a. O. p. 259a. Über das Schwanken in der Bestimmung des intellectus adeptus s. Haneberg a. a. O. S. 226.

[3] De int. et int. l. II. a. un. c. 9. p. 260a.

Ursache von allem ist, proportional sich emporhebt [1]). Er entsteht dann, wenn der Intellekt in allem, was er der Potenz nach ist, aktuell geworden, durch die Kenntnis seiner selbst und durch die Lichter der Intelligenzen sich ausbreitet und in ihrem Lichte zum einfachen göttlichen Intellekte stufenweise emporsteigt. Er gelangt somit durch das Licht, das dem thätigen innewohnt, zum Licht der Intelligenz nnd durch dieses dehnt er sich zum Intellekte Gottes aus.

Um dies zu verstehen, muß man wissen, fügt Albert hinzu, daß das Licht der ersten Ursache sich in viererlei Weisen äußert, die sich näher bezeichnen lassen [2]). Die niedrigste Weise ist diejenige, nach welcher es sich in den niedrigen Dingen selber kundthut, indem es hier durch die wesentlichen Bestimmungen einer jeden Sache seine Begrenzung erhält [3]). Es offenbart sich zweitens in seinem Abbilde, dem intellectus potentialis, der der Potenz nach alles das ist, was seinem von der Materie getrennten Sein nach in jenem Lichte vorhanden ist. Es zeigt sich drittens im Lichte des intellectus agens, insofern dieser in der Ordnung des Mikrokosmus allgemein thätig ist. Es verbindet sich nämlich mit ihm, nicht jedoch, wie das Licht mit dem Dunkel, der Privation oder der Potenz, sondern vielmehr wie ein Licht mit dem Lichte einer unteren Ordnung. Dies sei denn

---

[1]) Über das Aufsteigen der Seele zu den Intelligenzen vgl. Alfarabi, a. a. O. p. 22, insb. die bereits S. 311 erwähnte Schrift des Averroës De beatitudine animae. Den terminus „ascensus" bzw. das ascendere animae erklärt Averroës in folgender Weise a. a. O. fol. 24 v a: Et cum dico „ascensu", intelligo, quod proficiat et nobilitetur ita, ut coniungatur cum intellectu abstracto, et uniatur cum eo ita, ut cum eo fiat unum, et hoc sine dubio est supremus sui gradus ascensus. Ib: Ideoque cum dicitur de anima, quod ascendit, intelligitur coniunctio eius cum aliquo intellectuum abstractorum.

[2]) Albert betont hier (a. a. O. p. 259b), daß die Äußerungen des Lichtes der ersten Ursache per nomen et definitionem sich bestimmen lassen, da er später (p. 260a) im Sinne Plotins die erste Ursache selbst als inenarrabile bezeichnet (vgl. oben S. 260f).

[3]) Entsprechend der bei dem 2. 3. u. 4. modus von Albert gewählten Ausdrucksweise dürfte statt *„inferiorum rerum"* der Jammyschen Ausg. zu lesen sein *„in inferioribus rebus"*. Die letzten Worte scheinen zu bedeuten, daß das göttliche Licht durch die Naturen der Dinge, deren Formen es beleuchtet, selbst gewissermaßen bestimmt wird (terminatum), so wie das Sonnenlicht durch die Formen der Gegenstände, welche es bescheint, selbst seine Bestimmung erhält.

die Ausstrahlung (irradiatio), über welche die Philosophen viel gesprochen und um deren willen sie Bittfeste und Gebete angeordnet hätten. Das Wirken des Lichtes der ersten Ursache äußert sich viertens in dessen Ausdehnung (ampliatio) auf die die Gestirne bewegenden Intelligenzen oder richtiger umgekehrt. Daß sich die Intelligenzen mit diesem verbinden, zeigt sich durch die Bewegungen, die sie ausführen; denn dieselben könnten nicht stattfinden, wenn eine solche Verbindung mit dem Licht der ersten Ursache nicht vorhanden wäre. Wie diese Verbindung selbst zustande kommt, wird in *De intellectu et intelligibili* aus dem *Kommentar zur Metaphysik* als bekannt vorausgesetzt [1]).

Nachdem Albert die vier Arten, in denen das Licht der ersten Intelligenz sich äußert, angeführt hat, kommt er noch des näheren auf den dritten Punkt und damit auf die Entstehung des intellectus assimilativus zurück. In der betreffenden Ausführung schwelgt Albert förmlich in der Mystik des Neuplatonismus. Auch ist sie wegen der Zitate, die unser Polyhistor hier anführt, bemerkenswert. Indem also die menschliche Seele, knüpft Albert zunächst an das Vorangegangene an, das Licht empfängt, mit dem der thätige Intellekt sich verbindet, verbindet sie sich selbst mit dem Licht der Intelligenzen und wird in ihm erhellt. Sie wird, wie Alfarabi lehrt, wie die Sterne des Himmels [2]) und astronomischen und astrologischen Wissens in höchstem Grade teilhaftig. Weiter wird Ptolemäus angeführt, der deshalb sage, daß die Kenntnis der Gestirne den Menschen himmlische Schönheit lieben lehre. In diesem Lichte gestärkt, fährt Albert fort, steigt der Intellekt zum göttlichen Licht empor, das keinen Namen hat und unerklärbar (inenarrabile) ist.

[1]) A. a. O. p. 259b.

[2]) Albert bezieht sich auf die Stelle in Alfarabis De int. et int. ed. Camerarius, Paris 1638. p. 55: Cum autem erexeris te a materia prima, gradatim pervenies ad naturam, quae est forma corporalis in materiis ylealibus; a quibus iterum ascendendo gradatim pervenies ad illam essentiam et ascendendo superius adi ntellectum adeptum, et tunc pervenies ad id, quod est simile stellis secundum comparationem tuae erectionis a materiis ylealibus; a quo iterum cum erexeris te, pervenies ad primum ordinem eorum, quae sunt separata.

weil es durch keinen besonderen Namen offenbar wird. Aber wie es aufgenommen wird, so offenbart es sich. Das erste, von dem es aufgenommen wird, ist die Intelligenz, die das erste Verursachte ist. Wenn das göttliche Licht beschrieben wird, so geschieht dies nicht unter einem Namen, der ihm selbst zukommt, sondern unter dem der von ihm verursachten Intelligenz. Für diese ganze spezifisch neuplatonische [1]) Lehre beruft unser Philosoph sich noch eigens auf Hermes Trismegistus, mit dem er durch Alanus ab Insulis bekannt ist [2]). Hermes sage, daß der Gott der Götter nicht durch einen besonderen Namen besonders erfaßt, sondern kaum mit dem Geiste von denen berührt werden könn, welche sich durch langes Mühen d. h. durch geistige Askese vom Körper getrennt haben. Zum Schluß dieser Entwicklung bemerkt Albert, daß der Intellekt so mit dem höchsten Lichte verbunden und vermischt in gewisser Beziehung an der Göttlichkeit selbst teilnehme: deshalb lehre Avicenna, daß, wenn der Intellekt einmal mit jenem Lichte wahrhaft vermischt sei, er Zukünftiges vorherbestimme und vorhersage und so ihm gleichsam gestattet werde, Gott zu sein [3]). Diese höchste Stufe des Wissens, die der Mensch erreichen kann, ist der intellectus assimilativus (assimilans, asssimilatus). Hat der Mensch ihn errungen d. h. ist sein Intellekt zum Licht des göttlichen Intellektes emporgestiegen, so ruht er in diesem als an seinem Ziele. Da alle Menschen von Natur aus zu wissen streben, so ist das Ziel ihres Sehnens, mit göttlichem Intellekt verbunden zu sein (stare).

Der intellectus assimilativus ist unserm Philosophen identisch mit dem bereits früher schon erwähnten intellectus divinus [4]). Der mit dem einfachen ersten und göttlichen Intellekt verbundene, heißt es, ist göttlich und, was Wissenschaften und Fähigkeiten anlangt, der vorzüglichste, so daß der Besitzer eines solchen Intellektes — wir wollen diese Bemerkung dem Leser nicht vorenthalten —, wie Homer sagt, nicht erscheine

[1]) Vgl. Liber de causis § 5. p. 168. Vgl. S. 303f u. 304 Anm. 1.
[2]) S. S. 46. Anm. 1.
[3]) S. S. 337. Anm. 3.
[4]) S. S. 237. 337f.

als eines Sterblichen, sondern als Gottes Sohn. Deshalb lehrt auch Hermes Trismegistus, der Mensch sei mit Gott und der Welt verbunden [1]).

Die Ansicht, daß der menschliche Intellekt sich mit dem der Intelligenz und Gottes verbindet, finden wir keineswegs nur in *De intellectu et intelligibili*, sondern auch in theologischen Schriften [2]); der Intellekt der Intelligenz ist ihm hier mit dem intellectus angelicus gleichbedeutend [3]).

Auch die Art und Weise, wie die menschliche Seele sich vermittelst des Intellektes mit dem außerhalb ihres Körpers befindlichen Licht der Intelligenzen verbindet, bemüht er sich noch des näheren zu erklären. Wie die in der Materie befindliche Form (forma materiae) die ganze Materie, in der sie ist, und alles, was in der Materie ist, umfängt und erleuchtet und zu jedem Teile der Materie in ein ganz bestimmtes Verhältnis tritt, so umfaßt und erleuchtet auch die Weltform (forma mundi) — gemeint ist die Intelligenz — die gesamte Materie des ihr untergeordneten Kreises und teilt einem jeden ihrer Teile ihr überall gegenwärtiges Licht proportional mit. Nur das ist der Unterschied, daß die forma materiae Akt des Körpers und ihre Teile Akte der Teile des Körpers sind, daß die Intelligenz hingegen in ihrem Sein und ihrem Wirken getrennt ist und den Akt keines Körpers bildet. Deshalb kommt ihr eine weit größere Bewegungsfähigkeit zu. Ein von Aristoteles in ganz anderem Zusammenhang verwertetes Beispiel [4]) gebrauchend sagt Albert, daß sie dem Schiffer gleicht, der von dem Kahn getrennt ist, nichts von diesem empfängt, diesem gleichwohl aber die Bewegung giebt. Der Substanz nach getrennt verbreitet die Intelligenz ihr Licht nach dem ihr untergeordneten Kreis, und dieses Licht wirkt dann proportional in dem, was sich zu ihm hin ausdehnt. Dies hat nach Albert „der große Dionysius" im Auge, wenn er sagt, daß das Licht durch alle Mienen (vultus) sich hin ausbreitet, dem Verhältnis eines jeden Dinges entsprechend im Intellekte intellektuell, in der Seele seelisch und im Körper

[1]) A. a. O. p. 260a. Über den neuplatonischen Gedanken, daß der Mensch das Bindeglied zweier Welten ist, vgl. S. 219f.

[2]) S. S. 247f. [3]) S. S. 229. Anm. 1. [4]) S. S. 43. Anm. 1.

natürlich wird. Daher findet auch der Intellekt, wenn er sich ausdehnt, das überall gegenwärtige Licht, wird von ihm informirt, getränkt und zu himmlischer Schönheit erhellt [1]).

Die Annahme, daß der menschliche Intellekt mit dem Licht der Intelligenzen sich verbindet, enthält, wie Albert aufmerksam macht, noch eine weitere Schwierigkeit in sich. Er fragt sich nämlich, wie es möglich sei, daß durch dieses Licht im Intellekte bestimmte Erkenntnisse entstehen, da dies keineswegs schon dadurch seine Erklärung finde, daß der Intellekt selbst erhellt werde. Die Antwort ist ebenso mystisch-dunkel wie im vorangegangenen Falle. Auch hier geht er mit einigen Phrasen, die er dem für diese Zwecke so reichen Wortschatz des (arabischen) Neuplatonismus entnimmt, über den eigentlichen Kern der Frage hinweg. Jedes Licht, bemerkt er, mag es einer Intelligenz oder Gott angehören, ist thätiges und formendes Prinzip all dem gegenüber, was der betreffenden unteren Ordnung angehört. Daher dehnt es sich, wie das Licht der Kunst zur Materie, immer zu bestimmten Naturen von Dingen hin aus. Aus diesem Grunde dehnt es zu letzteren auch den Intellekt hin aus, wenn es ihn mit Formen versieht (informat). Es soll deshalb, ist der Schluß dieser eigenartigen Erklärung, der Intellekt die einzelnen Dinge erkennen und ihnen das Sein geben, wenn er sich selbst in dem Lichte befindlich aktuell hinwendet [2]).

---

[1]) De int. et int. l. II. t. unic. c. 11. p. 261a--b. Um nicht in den Verdacht zu kommen, daß er das Überallgegenwärtigsein des Lichtes der Intelligenz im Sinne des Substanzpantheismus meint, fügt Albert am Schluß obiger Entwicklung eigens die S. 326 Anm. 3. zitierten Worte (Et hoc est etc.) hinzu.

[2]) A. a. O. p. 261b.

Dritter Abschnitt.

Die theologisch-augustinischen Elemente in der Psychologie Alberts.

Einer anderen Gedankenwelt wiederum entstammen die psychologischen Erörterungen Alberts, welche wir im folgenden zu behandeln haben. Hier werden wir Albert als den Verfechter von Anschauungen kennen lernen, die wir bei den hl. Vätern, insbesondere bei Augustin, und sodann in der an ihn sich anschließenden frühmittelalterlichen Summen- und Sentenzenliteratur vorfinden. Außer dem Bischof von Hippo selbst werden wir u. a. begegnen Hieronymus, Basilius, nicht selten Nemesius und Johannes Damascenus, vereinzelt Boëthius, Kassiodor, Seneca, welche Albert gleichfalls zu den theologischen Autoritäten rechnet, ferner Alkuin, häufiger wieder Petrus Lombardus, hier und da dem Magister Praepositivus und Wilhelm von Auxerre (Autissidioriensis), die in der Regel zusammen erwähnt werden. Indessen wäre es durchaus falsch, wenn man von vornherein annehmen wollte, daß Albert in den Zusammenhängen, mit denen wir es zu thun haben werden, sich etwa in dem hohen Maße zum Vertreter der speziell augustinisch-theologischen Gedankenrichtung macht, wie er in anderen allein nur den Standpunkt der peripatetischen Schule verteidigt. Vielmehr gilt Albert auch hier Aristoteles als eine Hauptautorität; auch auf Avicenna stützt er sich gelegentlich. Der Charakter der einzelnen Untersuchungen, welche den Gegenstand unserer nunmehrigen Betrachtung bilden werden, ist nämlich teilweise völlig synthetisch. Hier können wir vor allem erfahren, wie sehr Albert sich bestrebt, Augustin und Aristoteles zu vereinigen, und in welcher Weise ihm dies geglückt

ist. Indessen werden wir ihn im folgenden als Synthetiker vorläufig nur so weit zu betrachten haben, als es sich um die Verbindung verschiedenartiger Elemente innerhalb einzelner, bestimmter Ausführungen an sich handelt, so z. B. beim Kapitel vom liberum arbitrium. Wie Albert aber aus den mehr oder weniger aristotelisch oder augustinisch gefärbten Einzeluntersuchungen nun wieder ein einheitliches System, die Synthese im großen versucht, dies zu zeigen, sei einem letzten Hauptabschnitt vorbehalten.

Das Material für die folgenden Darstellungen entnehmen wir den beiden theologischen Hauptwerken, der *Summa theologiae* und dem *Sentenzenkommentar;* außerdem aber kommen gewisse Partien aus der *Summa d homine* in Betracht und zwar vor allem diejenigen, in denen Albert von vornherein erklärt, hier speziell die Lehre der sancti über den betreffenden Gegenstand berücksichtigen zu wollen. Bei der Bestimmung des Wesens der Seele ist auch seine *Isagoge in libros Aristotelis De anima* heranzuziehen.

Die Definition der Seele.

In eingehendster Weise beschäftigt sich unser Philosoph mit der Frage, wie das Wesen der Seele zu fixieren ist. Indessen sucht er nicht etwa, wie man vielleicht vermuten könnte, auf Grund einer selbständigen Prüfung und Erörterung des Seelenbegriffes zu einer Lösung zu gelangen, sondern er trachtet, wo immer er in seinen Auseinandersetzungen auf diese Frage zu sprechen kommt, auf historisch-kritischem Wege sein Ziel zu erreichen. Er stellt die Definitionen der Autoritäten zusammen, prüft sie auf ihre Richtigkeit hin, billigt oder verwirft sie demgemäß und giebt dadurch seinen eigenen Standpunkt zu erkennen. Bemerkenswert ist, daß Albert unter den sämtlichen Seelendefinitionen, welche er anführt, nicht eine einzige findet, in der alle wesentlichen Merkmale, die seiner Ansicht nach der Seele zukommen, berücksichtigt sind. Gleichwohl aber unternimmt er es nicht, selbst eine Bestimmung zu konstruieren, sondern er sucht vielmehr dem Mangel an einer derartigen Definition in der Weise abzuhelfen, daß er mehrere Erklärungen, von denen eine jede die Seele nach verschiedenen Gesichts-

punkten betrachtet und in dieser Hinsicht sie richtig auffaßt, übernimmt und sie als Ausdruck seiner eigenen Lehranschauung über das Wesen der Seele bezeichnet. Je nach der Gelegenheit und dem Zusammenhang, in welchem Albert über die Definition der Seele handelt, sind die von ihm gebilligten Bestimmungen, insofern nicht immer dieselben Autoritäten gehört werden, der Zahl und dem Wortlaut nach verschieden.

Wie bereits an anderer Stelle bemerkt wurde, bestimmt Albert in der *Summa theologiae* in dem Zusammenhang, in welchem er lediglich als Philosoph spricht, die Seele in Hinsicht auf ihr Verhältnis zum Körper im Anschluß an Aristoteles, die Seele an sich aber einmal im Sinne des Plato, ein anderes Mal aber in Anlehnung an den jüdischen Peripatetiker Isaak Israëli [1]). Wir hörten auch, daß Albert keineswegs sich zuerst der Doppelbestimmung bedient hat, sondern, daß sie schon von seinen arabischen Lehrern so z. B. von dem in anthropologischen Fragen von ihm oft herangezogenen Costa-ben-Luca angewandt worden war [2]).

In der *Isagoge in libros Aristotelis De anima* finden wir, daß unser Philosoph durch drei Definitionen das Wesen der Seele festzustellen sucht. Er faßt hier das Verhältnis der Seele zum Körper näher ins Auge und will sie verschieden definiert wissen, je nach dem sie als das Prinzip der Bewegung des Leibes oder aber als das Prinzip seiner Aktualisierung und Vollendung betrachtet wird. Im letzteren Falle ist ihm die aristotelische Bestimmung der Psyche als der Form des physischen organischen Körpers maßgebend, im ersteren aber die kurze und wenig besagende Erklärung des Remigius von Auxerre: „Die Seele ist eine unkörperliche, den Leib lenkende Substanz [3])." Die Seele an sich bestimmt er im Anschluß an die

---

[1]) S. 14–18.

[2]) S. S. 18. Anm. 3.

[3]) Isag. in l. De an. c. 1. p. 36b. — Die hier angeführte Definition des Remigius, welche ich indessen nicht zu verifizieren vermochte, heißt ihrem lateinischen Wortlaut nach: Anima est substantia incorporea, regens corpus. Vgl. S. th. II. t. 12. q. 69. m. 1. p. 343a. S. de hom. q. 2. a. 1. p. 5b.

Definition, welche er im Prolog des *Liber de motu cordis*[1]) findet: „Die Seele ist eine unkörperliche Substanz, welche die vom ersten Prinzip herstammenden Erleuchtungen in letzter Form zu erfassen vermag." Es sei hier bemerkt, daß Albert über den Verfasser dieser dem Alfredus Anglicus angehörigen Schrift nicht, bzw. falsch unterrichtet ist. In der erwähnten *Isagoge*[2]) nennt er als den Autor dieser Bestimmung einen quidam sapiens in *libro De motu cordis*. An anderer Stelle[3]) nennt er, wie wir gleich hören werden, als ihren Verfasser denjenigen, dem Alfred seine Schrift gewidmet hat, nämlich dessen Landsmann und älteren Zeitgenossen Alexander Neccam[4]). So sehen wir, daß Albert in diesem Falle außer Aristoteles auch die sancti d. h. die theologischen Autoritäten heranzieht und auch ihnen gerecht werden will; denn als solche gelten ihm des Heiric von Auxerre Schüler Remigius und Alexander Neccam. Verhängnisvoll nur ist hinsichtlich des letzteren sein Irrtum, daß er den berühmten Lehrer der Pariser theologischen Fakultät für den Urheber einer Schrift hält, welche die Unzerstörbarkeit und Fortdauer der menschlichen Seele leugnet[5]).

[1]) Biblioth philosophorum med. aet. ed. Barach. II. (Innsbruck, 1878.) p. 83: (Anima) substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum, quae a primo sunt, ultima relatione perceptiva Außer Isag. a. a. O. p. 36a von Albert noch S. th. II. a. a. O. p. 343a und S. de hom. q. 3. p. 11b zitiert.

[2]) A. a. O. p. 36a.

[3]) S. th. II. q. 69. m. 1. p 343a.

[4]) Es wäre immerhin an sich noch der Fall denkbar, daß Alfredus Anglicus die fragliche Definition von Alexander Neccam herübergenommen hat und somit die Annahme Alberts, hinsichtlich der Autorschaft dieser Bestimmung berechtigt ist. Da sie aber in Alexanders *De rerum natura*, an welche Schrift hier zu denken wäre, nicht zu finden ist, so dürfte schlechterdings ein Irrtum von seiten Alberts vorliegen. Sein Versehen hatte übrigens noch zwei weitere, höchst eigenartige Fehler zur Folge. Jammy druckt an der betreffenden Stelle (s. a. a. O.) „Nequam" (Neccam) irrtümlich mit kleinem Anfangsbuchstaben, so daß der Autor der Definition „Alexander der Nichtswürdige" ist. Ein beinahe noch größeres Mißverständnis aber begegnet Werner (Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol. a. a. O. S. 113); er will Albert korrigieren und setzt statt „Alexander Nequam" „Alexander Aphrodisiensis". Vgl. Barach, a. a. O. p. 81. not. 1.

[5]) Vgl. die einleitenden Bemerkungen Barachs a. a. O. p. 38.

Seine Verwechslung ist um so auffälliger, als er die Schrift *De motu cordis* in den Händen gehabt zu haben scheint, da er sie in anderer Hinsicht auch gelegentlich zitiert [1]).

In weit größerem Maße aber werden die Seelendefinitionen von theologischen Autoritäten in der *Summa theologiae* und der *Summa de homine* herangezogen. Es werden in diesen Schriften zwei Reihen von Definitionen aufgestellt; die eine enthält nur solche von Philosophen, die andere nur solche von Theologen. Die Erklärungen der Philosophen sind die nämlichen, welche Aristoteles im ersten Buche von *Περὶ ψυχῆς* anführt. Da Albert außerdem auch in deren Beurteilung ganz den Standpunkt seines griechischen Lehrers einnimmt, so ist über die *Definitiones philosophorum* bereits dort, wo wir die peripatetischen Elemente in der Seelenlehre unseres Philosophen zusammenzustellen versuchten, gehandelt worden [2]). Dagegen haben wir uns hier mit den *Definitiones sanctorum*, welche von Albert berücksichtigt werden, des näheren zu beschäftigen.

Sie sind in beiden Summen zum Teil dieselben, zum Teil aber verschieden. In der *Summa theologiae* [3]) werden sieben Bestimmungen angeführt, von denen mehrere dem Katechismus der mittelalterlichen Psychologie, der irrtümlich Augustin beigelegten, in Wahrheit Alcher angehörigen Schrift *De spiritu et anima* entnommen sind. Albert zitiert zwei Definitionen von Augustin, von denen jedoch nur eine thatsächlich auf ihn zurückgeht, die andere dagegen von Alkuin vertreten wird. Er führt ferner die uns bereits bekannte Erklärung des Remigius von Auxerre und die des „Alexander Neccam" bzw. des Alfredus Anglicus an, sowie eine Bestimmung von Seneca [4]), von Kassiodor [5]) und von Johannes von Damaskus.

In der *Summa de homine* [6]) erwähnt Albert nur vier Definitiones sanctorum, nämlich die eine von den beiden in der

[1]) Z. B. S. de hom. q. 16. a. 3. p. 81b.

[2]) S. die Dissertation S. 14ff. [3]) S. a. a. O. p. 343a und b.

[4]) Über Senecas Verhältnis zum Christentum s. die Literatur bei M. Schanz, Gesch. der röm. Litt. II. Teil. 2. Hälfte (2. Aufl. 1901) S. 316.

[5]) Über Kassiodor vgl. Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl. Freib. i. B. 1901. S. 558f. Hartmann bei Pauly-Wissowa Bd. III. Sp. 1672ff.

[6]) Q. 2. p. 5b.

Summa theologiae genannten, Augustin beigelegten Bestimmungen und zwar die erste, sodann die des Remigius und Johannes von Damaskus. Außer diesen beiden Summen gemeinsamen Erklärungen wird hier noch eine solche des „Bernhard von Clairvaux" zitiert. Die dem Seneca zugeschriebene und die dem *Liber de motu cordis* entnommene werden in der *Summa de homine* nicht, wie in der *Summa theologiae*, zu den Definitionen der Theologen, sondern zu denen der Philosophen gerechnet [1]).

Zunächst aber seien die uns ihrem Wortlaut nach bisher noch nicht bekannten Bestimmungen in der Reihenfolge, in der sie von Albert in der *Summe der Theologie* angeführt werden, wiedergegeben. Er zitiert zuerst die des Remigius, sodann die wirklich von Augustin herrührende: „Die Seele ist eine der Vernunft teilhaftige und dem Leibe, den sie lenkt, angepaßte Substanz [2])." Es folgt sodann die bereits erwähnte Erklärung des „Alexander Neccam" bzw. des Alfredus Anglicus. Seneca lehrt nach Albert, daß die Seele „ein intellectueller Geist ist, der sich auf die ihm und dem Körper eigentümliche Glückseligkeit richtet" [3]). Als Definition Kassiodors wird angegeben: „Die Seele ist eine geistige, von Gott geschaffene

[1]) Q. 3. p. 11b.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 343a: Anima est substantia „incorporea" (dafür ist mit der S. de hom. q. 2. a. 1 p. 5b zu lesen „rationis particeps"), regendo corpori accommodata. An beiden Orten zitiert Albert Augustin hier nach De spir. et an. (c. 1. P. L. tom. 40. col. 781). Indes geht die angegebene Definition thatsächlich auf Augustin zurück. Vgl. dessen Schrift De quantit. an. c. 13. P. L. tom 32. col. 1048.

[3]) S. th. II. a. a. O. p. 343a–b: Anima est spiritus intellectualis ad beatitudinem in se et in corpore ordinatus. S. de hom. q. 3. p. 11b ist hier statt „habitudinem", was sinnlos, „beatitudinem" zu lesen. Die Bemerkung Werners (a. a. O. S. 112. Anm. 2), daß diese Definition nicht von Seneca herrührt, dürfte sehr wohl richtig sein. Wenn er aber hinzufügt, daß sie weder der Denk- noch der Sprechweise Senecas gemäß sei, so ist damit zuviel gesagt. Er widerspricht sich selbst, insofern er darauf hinweist, daß doch bei Seneca gewisse Äußerungen vorkommen, die das Substrat zu obiger theologisch-teleologischer Definition des Seelenwesens gegeben haben könnten, und zitiert Quaest. nat. III, 30: Omne ex integro animal generabitur, dabiturque terris homo inscius scelerum et melioribus auspiciis natus. Wir verweisen unsererseits noch auf Ep. 98, 2: Valentior enim omni fortuna animus est et in utramque partem ipse res suas ducit beataeque ac miserae vitae sibi causa est.

Substanz, welche den ihr zukommenden Körper belebt [1]." Die der pseudo-augusinischen Schrift *De spiritu et anima* entnommene Bestimmung „Augustins" bzw. diejenige Alkuins lautet: „Die Seele ist ein intellektueller, vernünftiger, immer lebender und in Bewegung befindlicher Geist, der Gutes und Schlechtes wollen kann" [2]. Johannes von Damascus endlich definiert die Seele als „eine lebende, einfache, unkörperliche Substanz, die ihrer eigentümlichen Natur nach unsichtbar, unsterblich, vernünftig, intellektuell, gestaltlos ist, die den organischen Körper benützt, ihm Leben, Wachstum, Empfindung und Zeugungskraft verleiht und den Intellekt in der Weise besitzt, daß er nicht von ihr selbst getrennt ist, sondern ihren reinsten Teil bildet" [3]. Zum Schluß sei noch die nur in der *Summa de homine* erwähnte, von Bernhard entlehnte Bestimmung erwähnt. Die Seele ist ein unkörperliches, der vernünftigen Erkenntnis fähiges Wesen, welches dem Körper, den es zu beleben hat, angepaßt ist [4].

[1]) Albert bezieht sich hier auf Kassiod. De an. c. 2 (P. L. tom. 70. col. 1283): Anima hominis est a Deo creata spiritualis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis. Entweder hat Albert diese Definition selbst mit Absicht unvollständig in die S. th. (II. a. a. O. p. 343b) herübergenommen, oder es liegt in der Jammyschen Ausgabe eine weitgehende Verderbnis des Textes vor.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 343b: Anima est spiritus intellectualis, rationalis, semper vivens, semper in motu, bonae malaeque voluntatis capax. Vgl. Alkuin, De rat. an. c. 10 (P. L. tom. 101. col. 643); Alcher De spir. et an. c. 13 (a. a. O. col. 788).

[3]) S. de hom. q. 2. a. 1. p. 5b. S. th. II. a. a. O. p. 343b. Der Text der S. th. schließt sich nicht genau dem griechischen Urtext (De fide orthod. l. II. c. 12. S. G. tom. 94. col. 924—925) an; wohl dagegen der der S. de hom. Der Text dieser Schrift, an den wir uns auch in der deutschen Übersetzung angeschlossen, lautet: Anima est substantia vivens, simplex et incorporea, corporalibus oculis secundum propriam sui naturam invisibilis, immortalis, rationalis, intellectualis, infigurabilis, organico utens corpore, et huic vitae *et* augmentationis et sensus et generationis tributiva, non aliud habens praeter se ipsam intellectum, sed ut partem sui purissimam.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 5b: Et Bernardus sic eam diffinit in *epistola ad Cartusienses:* Anima est res incorporea, rationis capax, vivificando corpori accommodata. Diese Bestimmung entstammt aber nicht, wie Werner a. a. O. S. 113 der Bemerkung Alberts folgend meint, einer *Ep. ad Carthusianos* des hl. Bernhard, sondern sie ist entnommen dem bei Migne P. L. tom. 184. col. 307, unter dem Titel *Guigonis prioris quinti*

Bevor wir auf die Erklärungen, welche Albert zu diesen Definitionen giebt, und seine Stellungnahme ihnen gegenüber eingehen, möge noch darauf verwiesen sein, daß Alexander von Hales, das Haupt der Franziskanerschule, in seiner *Summa theologiae* bereits sieben Seelenbestimmungen von Theologen erwähnt. Albert hat mit ihm die beiden Augustin beigelegten (die echte sowohl, wie die pseudo-augustinische, von Alkuin vertretene, welch' letztere auch von Alexander für augustinisch gehalten wird), sowie die von Kassiodor und Seneca entlehnten Definitionen gemeinsam [1]).

Die von unserem Philosophen in den beiden Summen erwähnten Bestimmungen der theologischen Autoritäten werden von ihm sämtlich als richtig angesehen und gebilligt.

In der *Summa de homine* macht er den Versuch, die von ihm hier angeführten vier Definitiones sanctorum schematisch zu ordnen und die gemeinsamen Merkmale, die sie enthalten, als solche hervorzuheben und zu betrachten. So bemerkt er, daß die Erklärungen, welche Augustin — gemeint ist nur die wirklich von ihm vertretene — „Bernhard" und Johannes gegeben hätten, sich nur auf die Seele des Menschen bezögen, daß sie dieselbe aber sowohl an sich als auch, insoweit sie Seele schlechthin ist, zu bestimmen suchten. An sich kommt nämlich, fügt er belehrend hinzu, der menschlichen Seele die Eigenschaft zu, eine vernünftige Substanz zu sein, als Seele schlechthin aber, den Körper zu lenken. Während die Definition Augustins diese Merkmale ohne nähere Angaben enthalte, werde die menschliche Seele in derjenigen „Bernhards", insofern sie Seele schlechthin ist, weiter dadurch bestimmt, daß hier auf die erste Thätigkeit, die sie im Körper ausübt, nämlich seine Belebung, hingewiesen wird. Noch näher gehe auf diesen

majoris Carthusiae epistola ad fratres de Monte Dei abgedruckten Briefe oder Traktate (s. l. I. c. 2. col. 340B). Wie Albert, so schrieben u. a. auch Johannes Gerson und Joannes de Ragusio ihn Bernhard zu. Nach Massuet (bei Migne P. L. a. a O. col. 299ff.) gehört er dem Karthäuserabt Guigo oder Wigo (gest. 1137) zu.

[1]) Vgl. Werner, a. a. O. S. 113. J. A. Endres, die Seelenlehre des Alexander von Hales. Philos. Jahrb. der Görres-Gesellsch. Bd. I. (Jahrg. 1888). S. 45.

Punkt die Bestimmung des Johannes ein, welche auch die niederen organischen d. h. die vegetativen und sinnlichen Funktionen aufzähle. Von der Definition des Remigius sagt Albert, daß in ihr die Seele nach denselben Gesichtspunkten betrachtet werde, daß sie jedoch von jeder Seele, nicht nur von der des Menschen handle [1].

Die Wesenbestimmungen des Seneca und „Alexander Neccam" bzw. Alfredus Anglicus werden, wie wir wissen, in der *Summa de homine* unter der Rubrik der Definitiones philosophorum behandelt. Bezüglich ihrer bemerkt Albert hier, daß ihre Verfasser die Seele in Rücksicht auf deren höchstes Ziel, diejenige Stufe der Glückseligkeit nämlich, deren der Mensch schon hienieden teilhaftig zu werden vermag, zu definieren suchten, daß sie aus diesem Grunde die Beziehung der Seele zum Körper nicht weiter berücksichtigten, da der Geist zur Erfassung und Erreichung jenes Zieles ja des Leibes nicht benötige [2].

In der Definition Augustins, in der des Remigius und Johannes werde ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Seele der Kategorie der Substanz angehöre [3]. Diesbezüglichen Einwänden gegenüber weist unser Philosoph darauf hin, daß man von der metaphysischen Betrachtsweise, von der die genannten Autoren ausgegangen, insofern sie der Seele dieses Merkmal beilegten, die logische scharf zu scheiden habe. Gemäß dieser gehöre die Seele der Gattung „Substanz" nicht als Art an, sondern sie bilde in diesem Falle nur die spezifische Differenz und helfe eine Spezies konstituieren [4].

Von Augustin und Remigius wird, wie Albert hervorhebt, die Seele als das den Körper beherrschende Prinzip bestimmt. Unser Philosoph macht hier darauf aufmerksam, daß die Herrschaft, welche die Seele ausübt, eine doppelte ist, eine solche nämlich, die auf einen Erkenntnisakt zurückgeht

[1] S. de hom. q. 2 a. 5. p. 11b.

[2] S. de hom. q. 3. a. 2. p. 17a. Vgl. den Wortlaut der Definitionen S. 367 u. 369.

[3] Vgl. S. 366. 369f.

[4] S. de hom. q. 2. a. 1. p. 7a u. b.

(*regimen cognoscentis*), und eine solche, welche in einer bloßen Thätigkeit schlechthin besteht (*regimen operantis*). In letzterem Falle denkt Albert an die unbewußt und vom Willen unabhängig sich vollziehenden Funktionen, denen, wie unsere moderne Physiologie lehrt, das sympathische Nervensystem dient. Die Seele vermag nun, entscheidet unser mittelalterlicher Lehrer, sehr wohl beide Herrschaften in vollkommener Weise auszuüben; dagegen ist es nicht notwendig, daß der Verringerung oder Schwächung der einen auch eine solche der anderen parallel geht. Sein Gedanke ist hier der, daß das Erkenntnisvermögen getrübt und daher die Seele in ihrer praktischen Bethätigung nicht immer das Richtige trifft, daß dagegen die erwähnten (rein physiologischen) Funktionen dabei ungestört verlaufen können, als deren Prinzip er von dem Standpunkt mittelalterlicher Anthropologie aus auch die Seele, insofern sie vegetative Seele ist, ansieht [1]).

In der *Summa theologiae* verfährt Albert nicht in dieser mehr summarischen Weise; er bespricht und behandelt vielmehr jede Definition einzeln für sich. Indem wir im folgenden die wichstigsten seiner Bemerkungen wiederzugeben versuchen, greifen wir jedoch bei einzelnen Punkten, die auch in der *Summa de homine* noch eine speziellere Beleuchtung erfahren, gelegentlich auf diese Schrift zurück.

Die Definition des Remigius bestimmt nach Albert die Seele durch die Angabe ihres Gattungsbegriffes, der spezifischen Differenz und der ihr wesentlichen Thätigkeit [2]). Insofern hier die Seele ihrem Gattungsbegriffe nach als „Substanz" aufgefaßt wird, sieht unser Philosoph sich veranlaßt, zu dieser Bestimmung seinerseits einige erklärende Bemerkungen zu geben. Er geht hierbei von der etymologischen Bedeutung des Wortes substantia aus. Dieses ist, entwickelt er uns, von „substare" (d. h. darunter stehen, Träger sein) abzuleiten. Die Seele aber bildet bei jedem Lebewesen den Träger der natürlichen Potenzen, welche

[1]) S. d. hom. q. 2. a. 3. p. 9a.

[2]) Gattungsbegriff ist „substantia", spezifische Differenz „incorporea", die wesentliche Thätigkeit liegt ausgedrückt in dem Merkmal „regens corpus". Vgl. den Wortlaut S. 366. Anm. 3.

von ihr her fließen: denn, da jedes natürliche Vermögen zur Kategorie der Qualität zu rechnen ist, so muß die Seele ihr Subjekt sein. Während somit Albert die Seele als Substanz unter Zugrundelegung der peripatetischen Anschauungen über das Verhältnis zwischen der Seele und ihren Vermögen faßt, geht er bei der Erklärung des in obiger Definition angegebenen artbildenden Merkmals „unkörperlich" von der plotinisch-augustinischen Auffassung über die Verbreitung der Seele im Körper [über welchen Punkt wir später noch des näheren zu handeln haben [1])] aus. Er bemerkt, daß die Seele, da sie ihrer belebenden Thätigkeit nach ganz im ganzen Körper ist, nicht körperlicher Natur sein kann, sondern unkörperlich sein muß [2]).

Die Definition des „Alexander Neccam" bzw. des Alfredus Anglicus bestimmt nach Alberts Erklärung die Seele in Hinsicht auf ihr Verhältnis zur ersten Ursache, insofern sie besagt, daß letztere intellektuelle Lichter aus ihrem eigenen Lichte in sie hineinfließen läßt [3]). Alfred lehnt sich hier an den Illuminismus der Araber an. In seiner Besprechung berührt er jedoch die Verwandtschaft, welche zwischen der Definition und der arabischen Lehre vom Erkennen besteht, mit keinem Wort. Über die Anschauungen, die Albert selbst und zwar auch in theologischen Schriften hinsichtlich der Frage vertritt, ob eine Erleuchtung notwendig, damit die Seele Wahres erkenne, haben wir bereits früher gehandelt [4]). In diesem Zusammenhang beschränkt er sich darauf, auseinanderzusetzen, daß die Seele die intellektuellen Lichter gerade in „letzter Form" (ultima relatione) aufnimmt. Daß sie das Licht der ersten Ursache empfängt, wird indessen in der *Summa theologiae* [5]) stillschweigend vorausgesetzt. Weil das Licht der ersten Ursache in der Seele nur durch die Verbindung (continuatio) des Intellektes mit Raum und Zeit sich befindet — gemeint ist, daß der Intellekt bei seinem Erkennen von den Erfahrungen, den Objekten der sinnlichen Wahrnehmung, ausgeht —, so empfängt er das Licht des ersten Prinzips nur „durch Spur und Rätsel"

[1]) S. S. 381 ff. [2]) S. th. II. t. 12. q. 69. m. 1. p. 344 a.
[3]) Vgl. S. 15. [4]) S. S. 347 f. [5]) A. a. O. p. 344 a.

(per vestigium et aenigma) d. h. in letzter Form. Während er in diesem Falle eine höchst eigenartige Synthese zwischen einem immerhin arabisch gefärbten Aristotelismus und augustinischen Anschauungen vornimmt, erklärt er die Seelenbestimmung des „Alexander" in der *Summa de homine* [1]) von lediglich theologischen Erwägungen aus. Das Aufnehmen des aus der ersten Ursache hervorströmenden intellektuellen Lichtes bedeutet ihm hier das Erkennen Gottes. Dies kommt, führt er hier aus, auf zweierlei Wegen zustande, erstens unmittelbar und zweitens mittelbar mit Hülfe der sinnlichen Wahrnehmung [2]). In ersterer Form erkennen nur die Engel Gott, insofern sie ihn in ihm selbst erfassen, in zweiter und letzter Form aber die Menschen und zwar nicht nur hinieden, sondern auch dann, wenn die Seele vom Körper getrennt ist.

Bei der Besprechung der Seneca zugeschriebenen Definition [3]) geht unser Philosoph auf die hier gegebene Bestimmung, daß der Geist sich auf den Besitz der Glückseligkeit richtet, näher ein. Den Ausgangspunkt seiner in theologischem Sinne gehaltenen Erörterung bilden aristotelisch-ethische Anschauungen. Dieselbe Glückseligkeit, von der Aristoteles spricht, wenn er die Eudämonie auf der vollkommenen Ausübung der spezifisch menschlichen Thätigkeit, auf dem Besitz der dianoëtischen und ethischen Tugenden beruhen läßt [4]), meine Seneca. Es handle sich in diesem Falle um die unvollendete oder irdische Glückseligkeit (die beatitudo imperfecta, in via oder die felicitas), die zwar das Vorhandensein einer Schuld, nicht aber jede Strafe ausschließt. Nur einer derartigen Glückseligkeit vermöge die Seele, solange sie im Körper existiert, teilhaftig zu werden, nicht aber jener anderen, der vollendeten, die erst im Jenseits sie erwarte (beatitudo perfecta s. in patria) [5]).

---

[1]) Q. 3. a. 2. p. 17b.

[2]) In ähnlicher Weise will auch Thomas im Anschluß an 1. Kor. 13. 12. zwischen einer cognitio Dei aenigmatica s. specularis und einer cognitio Dei aperta s. apparens s. manifesta unterschieden wissen. Die zahlreichen Belege s. Schütz, Thomaslexikon. 2. Aufl. p. 121. s. v. cognitio b5.

[3]) Vgl. S. 369.

[4]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3] S. 613f.

[5]) S. th. II. a. a. O. p. 344 a—b. S. de hom. a. a. O. p. 17a.

Während die erklärenden Bemerkungen, welche Albert zu den Bestimmungen Augustins und Cassiodors macht, nichts enthalten, was für unsere Zwecke von Wert wäre, ist dagegen hinwiederum die Art und Weise, in welcher er sich zu dem von Alcuin der Seele beigelegten Merkmal „semper in motu" verhält, hochbedeutsam und zugleich für die Form seiner „Synthese" charakteristisch. Wie wir bereits früher ausgeführt haben[1]), mißbilligt Albert als Peripatetiker auf das allerschärfste die pythagoreisch-platonische Annahme, daß die Seele sich selbst bewegt und in ihrer eigenen Bewegung den Körper mitbewegt. Vergegenwärtigen wir uns ferner, daß er die hier in Frage stehende Bestimmung des Seelenwesens nicht als Ausspruch Alcuins, sondern irrigerweise für einen solchen Augustins[2])

[1]) S. S. 13f.

[2]) Albert bezeichnet S. th. II. a. a. O. p. 343b und p. 344b ausdrücklich Augustin als den Verfasser dieser Definition und unmittelbar vorher p. 343a auch als den Verfasser des *Liber de spiritu et anima*. Während er auch anderwärts z. B. S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 1. p. 361a; S. de hom. q. 2. a 1. p. 5b Augustin nach der erwähnten ihm mit Unrecht beigelegten Schrift zitiert, ist nach S. th. II. t. 12. q 70. m. 2. p. 351b: . . . in libro *De anima*, qui Augustini dicitur . . . anzunehmen, daß ihm die Autorschaft Augustins doch zweifelhaft geworden. Isag. in l. De an. c. 2. p. 37b bemerkt er: Isti sic opinantes multum habent pro se, illud scilicet, quod beatus Augustinus dicit in *libro De spiritu et anima*, quod anima est suae potentiae; ipse enim hoc dicit ibi. Sed alii dicunt, quod Augustinus non composuit hunc librum; et ratio est, quia in *libro retractionum*, ubi enumerat omnes libros suos, nihil facit de illo; Albert selbst nimmt hier keine Stellung zur Autorschaft. In den Sent. l. I. d. 8. a. 25. p. 158b sagt er dagegen: ad id, quod de libro *de spiritu et animo* dicitur, negari potest, quod non est Augustini sed cuiusdam Guillelmi Cistertiensis, qui multa falsa dicit. Als Verfasser dürfte damit (ebenfalls irrtümlicherweise) Guilelmus, Abt von Alba Ripa, Cistercienser um 1156, gemeint sei. — Es sei hier noch bemerkt, daß bei Alexander Halensis noch unbedenklich Augustin als Verfasser gilt (s. Endres a. a. O. S. 45). Bonaventura ist offenbar zweifelhaft über den Autor; er wagt es indessen noch nicht die Verfasserschaft Augustins unbedingt in Abrede zu stellen. Vgl. Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 1. p. 560a: Et hoc confirmare nituntur per Augustinum in libro *de spiritu et anima* ubi videtur hoc expresse dicere et sentire. Et si tu dicas, quod ille liber non est Augustini, per hoc non evaditur. In Bezug hierauf bemerkt er (a. a. O. p. 561a ad 1): Et hunc modum loquendi credendum est habuisse auctorem libri *de anima et spiritu*, sive fuerit Augustinus sive alius.

und somit derjenigen Autorität ansieht, die er neben Aristoteles am höchsten schätzt, so übersehen wir die eigenartige Lage, in welcher Albert durch jenes der Seele beigelegte Merkmal, durch das auf die von ihm anderorts streng verurteilte Lehre des Pythagoras und Plato immerhin zurückgegriffen wird, sich versetzt fühlt. Da er „Augustin" nicht offen zu widersprechen wagt und andererseits seinen eigenen Standpunkt nicht völlig preisgeben will, so sucht er sich, wie in ähnlichen Fällen, durch das dialektische Verfahren zu retten. Während Alexander von Hales das „semper in motu" in platonisierendem Sinne auf die natürliche Lebendigkeit und Selbstbewegung bezieht [1]), bedeutet dieses Merkmal für Albert hingegen keineswegs eine Bewegung, in der die Seele sich selbst befindet; er faßt es vielmehr in lediglich aktivem Sinne auf und bezieht es auf diejenige Fähigkeit der Seele, welche dem Organismus die zur Verrichtung der Lebensfunktionen notwendige Bewegungskraft einflößt. Insofern unser Philosoph das „semper in motu" somit nicht im pythagoreisch-platonischem Sinne verstanden wissen will, er sich aber sehr wohl bewußt ist, daß dieses Merkmal zu jener verurteilten Anschauung in engster Beziehung steht, sieht er sich dazu genötigt, auch diese hier in günstigerem Lichte zu betrachten, auch sie zu billigen. Um dies thun zu können, nimmt er ohne weiteres eine Umdeutung jener Anschauung des Pythagoras und Plato vor. Die von diesen der Seele beigelegte Fähigkeit, sich selbst zu bewegen und durch eben diese Bewegung auch den Körper mitzubewegen, wird hier von ihm einfach so aufgefaßt, als ob von jenen beiden antiken Philosophen eine bloß aktive Bethätigung der Seele dem Leibe gegenüber gemeint worden sei, und also ganz wie das Merkmal

---

[1]) S. Werner, a. a. O. S. 113. Vgl. Plato Phaedr. 245C: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον.* S. Zeller, a. a. O. II[4], S. 785. 818. Siebeck, I, 1. S. 199. Vgl. Stob. Ecl. I, 41. 806 und 812. Auch Nemesius lehrte, daß die Seele ihrer Natur nach bewegt ist, im Sinne Platos. Vgl. De nat. hom. c. 2. Migne, P. G. tom. 40. col. 568 B. Domański, a. a. O. S. 31. — Im Gegensatz zu den Platonikern bezieht Albert das „semper in motu" auf die Seele nur, insofern sie im Körper existiert.

„semper in motu“ verstanden. Die Berechtigung zu dieser Auffassung der pythagoreisch-platonischen Anschauung leitet Albert aus ihrer Bestimmung, daß die Seele eine Zahl ist, her. Pythagoras nenne die Seele, führt er aus, eine sich selbst bewegende Zahl, da er hier unter der Zahl die Proportionalität der psychischen Potenzen zu ihren organischen Substraten versteht [1]). Plato aber bezeichne die Seele als eine intellektuelle, gemäß einer harmonischen Zahl aus sich selbst heraus bewegliche Substanz [2]); denn alles, was als Bewegendes und Bewegtes einander proportioniert ist, sei dies einer harmonischen Zahl entsprechend. Diese aber ergebe sich für ihn aus der Zahl der bewegenden Vermögen, derjenigen der bewegten Organe und der der Dispositionen und Figuren, in denen das Bewegtwerden erfolgen kann [3]).

Während die Seelenbestimmungen, über die wir des näheren gehandelt, sowie die übrigen von Albert nur erklärt und damit zugleich stillschweigend gebilligt werden, wird die des Johannes von Damaskus [4]) ausdrücklich als „gut“ bezeichnet. Es geschieht dies offenbar aus dem Grunde, weil sie

[1]) Wie Zeller (a. a. O. I, 1[5]. S. 446) ausführt, ist die von Plutarch (Plac. phil. IV, 2) und daher von Nemesius (De nat. hom. c. 2. a. a. O col. 537 A) und Theodoret (Diels, Doxogr. p. 386) vertretene Behauptung, daß Pythagoras die Seele als eine sich selbst bewegende Zahl genannt hat, unberechtigt. Auch habe Aristoteles, der diese Definition zuerst angeführt (De an. I, 2. p. 404 b 27; 4. p. 408 b 32. Anal. post II, 4. p. 91 a 37), hier nicht an Pythagoras gedacht. Desgleichen irre Claudianus Mamertus, der De statu an. II, 7 aus Philolaos (Boeckh S. 177) als pythagoreische Lehre mitteilt: „anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam“, falls er diese Lehre, wie zu vermuten sei, der dem Philolaos mit Unrecht zugeschriebenen Abhandlung „Über die Seele“ entnommen hat. Über deren Unechtheit vgl. Zeller, a. a. O. S. 371, 3. 366, 2. Überweg-Heinze, a. a. O. I[9]. S. 73.

[2]) Nach Zeller (II, 1[4]. S. 1020. Anm. 2) hat diese von Aristoteles (s. die vorige Anm.) zuerst und zwar anonym angegebene Definition weder Pythagoras, noch auch Plato aufgestellt, sondern sie gehört vielmehr dem Xenokrates an. Er beruft sich u. a. auf Plutarch An. procr. I, 5. p. 1020: „*Ξενοκρ. . . . τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος*“ und auf Proclus In Tim. 190 D: *Ξενοκρ. . . . λέγων καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν οὐσίαν.*

[3]) S. th. II. a. a. O. p. 344 b.

[4]) S. S. 370.

die Merkmale, welche nach der Ansicht unseres Philosophen der Seele zukommen, am vollständigsten und genauesten angiebt. Die Häufung der Attribute, welche teilweise dasselbe zu besagen scheinen, sucht er zurechtfertigen. Wenn Johannes die Seele eine geistige Substanz nennt und außerdem noch von ihr sagt, sie sei körperlichen Augen unsichtbar, sie sei gestaltlos, so hat er dies, bemerkt Albert, absichtlich hinzugefügt. Er richte sich hier gegen den Materialismus des Stoikers Kleanthes, der, wie Nemesius berichte[1]), mit Chrysipp die Seele als Körper auffaßte. Ferner, wenn Johannes die Seele als „intellectualis“ bezeichnet und ihr außerdem noch das Merkmal „rationalis“ beilegt, so bedeutet, wie uns Albert belehrt, auch dies keineswegs einen bloßen Pleonasmus, da die beiden Termini nicht synonym gebraucht sind. Es soll durch „rationalis“ vielmehr die Art der der menschlichen Seele eigentümlichen Intellektualität näher bestimmt werden, insofern sie nicht den einfachen und gottähnlichen Intellekt, sondern den diskursiven, forschenden und zusammengesetzten besitzt, der erst auf dem Wege syllogistischer Denkoperationen zu seinem Ziele gelangt[2]).

Vergleichen wir die Definitionen, für deren Richtigkeit Albert als augustinischer Theologe eintritt, mit jenen anderen, die er als Peripatetiker billigt, so läßt sich ohne weiteres hinsichtlich der Natur der in ihnen angeführten Merkmale und hinsichtlich ihres Gesamtcharakters ein wesentliches Unterscheidungsmoment aufweisen. Als Schüler des Aristoteles

---

[1]) Vgl. De nat. hom. c. 2. S. G. tom. 40. col. 545 A: *Ἐπειδὴ δὲ καὶ Κλεάνθου τοῦ Στωϊκοῦ καὶ Χρυσίππου φέρονται λόγοι τινὲς οὐκ εὐκαταφρόνητοι, ἐκθετέον καὶ τούτων τὰς λύσεις, ὡς ἐπέλυσαν οἱ ἀπὸ Πλάτωνος. Ὁ Κλεάνθης τοιόνδε πλέκει συλλογισμόν· Οὐ μόνον, φησίν, ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχήν, τοῖς πάθεσι, τοῖς ἤθεσι, τοῖς διαθέσεσι· σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.* Vgl. hierzu Domański, a. a. O. S. 23. — Daß Johannes von Damaskus sich in den oben erwähnten Merkmalen speziell gegen Kleanthes richtet, ist kaum anzunehmen. Zum wenigsten liefert der Zusammenhang, in welchem seine Definition sich findet (vgl. De fide orthod. a. a. O. col. 924 f.), keinen einzigen Beleg für die Annahme Alberts.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 344b—345a. Vgl. hierzu S. th. II. t. 4 q. 14. m. 1. a. 1. p. 92b f.

und Avicenna gelangt der Peripatetiker Albert zu einer Definition, welche das Wesen der Seele nur nach ihrem Verhältnis zum Körper erklärt. Wie seine Lehrer, so folgt auch er hier vornehmlich biologischen Gesichtspunkten. Die Frage, was die Seele an sich ist, wurde weder von Aristoteles noch von seinen arabischen Schülern näher ins Auge gefaßt [1]. Albert ist sich dieses Mangels der aristotelisch-peripatetischen Seelenbestimmung sehr wohl bewußt. Indessen interessiert auch ihn dort, wo er selbst als Aristoteliker spricht, diese Frage so gut wie gar nicht. Die Antwort, welche er im Anschluß an Plato und Isaak Israëli giebt, ist auffallend kurz, wenn wir bedenken, mit welcher Ausführlichkeit, ja mit welcher Breite er auf ungleich minder wichtige Probleme der Psychologie einzugehen pflegt. Sie weist uns durch ihre außerordentliche Kürze darauf hin, daß Albert in dem Zusammenhange, wo er als Peripatetiker spricht, über diesen Punkt nicht näher handeln will, daß er ihn an anderer Stelle dagegen um so ausführlicher erledigt.

Und in der That, diese Lücke füllt er da aus, wo er als Schüler Augustins über das Wesen und den Begriff der Seele handelt. Hier bleibt das biologisch-anthropologische Problem völlig im Hintergrund. In diesem Zusammenhange interessiert ihn die Seele vielmehr, insofern sie sich über die Sinneswelt empor zum Reich des rein Geistigen und Göttlichen erhebt, den Urgrund aller Dinge erkennt und denjenigen Grad der Glückseligkeit erlangt, den sie auf Grund vollkommener Ausübung der ihr spezifischen Thätigkeiten hinieden zu erreichen vermag. Alles dies aber ist der Seele nur dann möglich, wenn sie selbst eine geistige, intellektuell erkennende und daher zugleich immaterielle, unvergängliche Substanz ist. Daher erklärt es sich, daß Albert in diesem Zusammenhange eine Reihe von Definitionen anführt, in denen vor allem auf diese Eigenschaften der Seele hingewiesen wird. So ist es uns auch verständlich, daß in diesen Bestimmungen der Tier- und Pflanzenseele überhaupt nicht gedacht wird, sondern die Seele schlechthin als Menschenseele betrachtet ist. Ihr Verhältnis zum Körper wird

[1]) S. hierzu und zum Folg. S. 17f.

zumeist nur dadurch näher bestimmt, daß sie als dessen Bewegungsprinzip bezeichnet wird.

Da die Bestimmungen der Theologen von einem anderen Gesichtspunkt aus den Begriff des Seelenwesens zu fixieren suchen, als dies bei denen der Philosophen der Fall ist, so ist demgemäß auch die ganze Betrachtungsweise eine andere. Statt der biologischen finden wir hier vornehmlich die metaphysische angewandt. Während Albert als Aristoteliker in seinen Erörterungen über die Definition der Seele seiner Untersuchungsmethode auch bei der Besprechung von Einzelheiten getreu bleibt, verliert er sich in diesem Zusammenhange, wie seine Bemerkungen über das von Alcuin der Seele beigelegte Merkmal „semper in motu" zur Genüge gezeigt haben dürften, nicht selten in nicht einwandsfreie, rein dialektische Auseinandersetzungen und mühselige Rechtfertigungsversuche.

Nach alledem dürften wir nicht allzusehr fehlgehen, wenn wir den verschiedenen Charakter, den die beiden Gruppen von Definitionen an sich tragen, schließlich kurz dahin bestimmen, daß wir sagen, Albert suche als Philosoph die Seele vor allem in Hinsicht auf ihr Verhältnis zum Körper, als Theologe aber die Seele an sich zu bestimmen.

Nähere Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper.

Die Bestimmung, welche die Seele in sich durch ihre Beziehung zum Körper erfährt.

In jenem Zusammenhange, in welchem wir die aristotelischen Elemente der Psychologie Alberts behandelten, wurde bereits darauf hingewiesen, daß unser mittelalterlicher Denker das Verhältnis der Seele zum Körper nach zwei Seiten hin zu bestimmen sucht. Er fragt einmal, in welcher Beziehung die vernünftige Seele als Form zum Körper steht, und dann, inwieweit sie durch ihre Beziehung zum Leibe in sich selbst bestimmt ist. Auf das erste, das aristotelische Problem gingen wir seinem Charakter entsprechend an der betreffenden Stelle sofort näher ein [1]). Dagegen haben wir uns hier mit der

[1]) S. S. 33.

Stellung Alberts gegenüber dem zweiten, dem neuplatonisch-augustinischen Problem zu beschäftigen.

Plotin ist es gewesen, der die Frage, in welcher Weise die Seele dadurch, daß sie im Körper ihren Sitz hat, in sich selbst determiniert wird, ob sie in ihm geteilt oder ungeteilt existiert, zuerst mit voller Schärfe gestellt und beantwortet hat [1]. Die Lösung, welche er gegeben, war in die christliche Philosophie übergegangen. Albert fand sie vor allem bei **Augustin** [2], außerdem aber auch bei **Nemesius** [3] und dem **Lombarden** [4] vor. Wie **Plotin** und seine Anhänger, so will auch er bei der

---

[1]) Nach **Plotin** ist die Seele, wie der *νοῦς*, schlechthin ungeteilt, sofern sie im Intelligibelen bleibt; aber es liegt in ihrem Wesen, aus der Einheit mit diesem herauszutreten, sich mit dem absolut Teilbaren, mit der Körperwelt, zu verbinden, und insofern ist sie selbst teilbar. Sie ist zwar im Teilbaren, aber sie bleibt nichtsdestoweniger eins: denn sie ist in jedem Teile ganz und dieselbe (nach **Zeller**, a. a. O. III, 2³. S. 536). Vgl. Enn. IV, 2, 1. 363 A: Die Seele ist *μεριστὴ μὲν ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δὲ ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη. . . . ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὐ· μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτήν . . . μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη, τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτὴν ἀμερίστως δέξασθαι . . . ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμόν, οὐκ αὐτῆς.* Vgl a. a. O. 3, 19. 22f. Vgl. ferner **Siebeck**, a. a. O. I, 2. S. 320.

[2]) Ep. 166; ad Hieron. 4. (P L. tom. 32. col. 722: (anima) per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per **omnes** eius particulas **tota** simul adest, nec minor in minoribus et in maioribus maior, sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in **omnibus tota** et in **singulis tota** est; neque enim aliter quod in corpore etiam non toto sentit, tamen tota sentit etc. Vgl. De Trin. VI, 6, 8 (P. L. tom. 42. col. 929). De quant. an. 33, 70 (P. L. tom. 32. col. 1075ff.). De inmort. an I, 16, 25 (P. L. 32. col. 1034). Vgl. hierzu **Gangauf**, S. 288. **Siebeck**, a. a. O. I, 2. S. 384

[3]) De nat. hom. c. 2. (a. a. O. col. 549C) stellt **Nemesius** fest: *τὸ δὲ ζῶον ὅλον ἔμψυχόν ἐστιν.* Vgl. **Domański**, a. a. O. S. 26f.

[4]) Sent. l. I. d. 8. c. 5: (Simplex dicitur anima), quia mole non diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in **toto tota** est et in **qualibet** eius **parte tota** est. Et ideo cum fit aliquid in quavis exigua particula corporis quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet. Nach **Espenberger** (Die Philos. des Petrus Lombardus. Münster 1901. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. III, 5. S. 93. Anm. 1) finden wir die plotinisch-augustinische Ansicht u. a. [...]h vertreten bei **Claudianus Mamertus** (De statu an. III, 16, 6; III, 2: [...]d. Engelbrecht p. 186; 155, 67—68), **Rhabanus** (De an. c. 5. De

Beantwortung obiger Frage hinsichtlich der Gesichtspunkte, von denen aus die Seele in diesem ihrem Verhältnis zum Körper betrachtet werden kann, streng unterschieden wissen. Die Antwort wird anders lauten müssen, je nachdem die Seele als die Gesamtheit ihrer Vermögen, durch welche sie sich bethätigt und demnach als das Prinzip der Bewegung gefaßt wird, oder aber als einfache, geistige Substanz gedacht ist. Was den ersteren Fall anlangt, so sind die Potenzen, durch welche die Seele ihre zahlreichen Funktionen ausübt, in den einzelnen Teilen des Leibes verschieden. Abgesehen von den hyperorganischen Potenzen steht ein jedes Vermögen in unmittelbarer Beziehung zu einem bestimmten Organ. Somit ergiebt sich, daß die Seele als totum potestativum, als dynamisches Ganze betrachtet, im Körper geteilt existiert. Ihrer Wesenheit gemäß ist sie dagegen ganz im ganzen Körper und auch ganz in jedem seiner Glieder; denn jeder ihrer Kräfte wohnt sie ihrem substantiellen Sein nach inne (adest) [1]) und ist, wie jede andere geistige, einfache Substanz, dort, wo sie sich bethätigt, stets ihrer Totalität nach gegenwärtig. Die Seele aber kann drittens, wie Albert ausführt, auch als Form des Körpers betrachtet werden. In diesem Falle konstatiert er, Aristoteles und Plotin in eigenartiger Weise verbindend, daß die Seele, insofern sie die Form des Leibes ist, auch dessen Vollendung bilde, deshalb ebenfalls ganz im ganzen Körper vorhanden sei und auch durch eine Teilung desselben selbst nicht geteilt werden könne [2]).

Alberts Stellung zur Medienlehre.

Die erste Entwicklung der Anschauung, daß die materielle und die geistige Natur im Menschen durch irgend welche Mittel-

univ. VI, 1. P. L. tom. 110. col. 1114 B—C; 141 B), Abaelard (Introd. III, 6. P. L. tom. 178. col. 1106 B—C), Robertus Pullus (Sent. I, 10. P. L. tom. 186. col. 690 A—B), Hugo von Victor (Sent. I, 4. P. L. tom. 176. col. 49 D ff.).

[1]) Der Terminus adesse ist hier dem griechischen Ausdruck *παρεῖναι* genau nachgebildet. Vgl. Plotin Enn. IV, 3, 3. p. 374: (Die Seele ist in ihrer Thätigkeit ganz gegenwärtig) *ἐπεὶ καὶ οἷς ἄλλο ἔργον τῷ δὲ ἄλλο, οἷον ὀφθαλμοῖς καὶ ὠσίν, οὐ μόριον ἄλλο ψυχῆς ὁράσει ἄλλο δὲ ὠσὶ λεκτέον παρεῖναι, . . . ἀλλὰ τὸ αὐτό, κἂν ἄλλη δύναμις ἐν ἑκατέροις ἐνεργῇ.*

[2]) S. de hom. q. 86. p. 344a. Sent. l. I. d. 8. a. 26. p. 159b f. S. th. II. t. 13. q. 77. m. 4. p. 395a. De sex princ. t. 5. c. 2. p. 220b.

glieder verbunden ist, fällt ihrem Wesen nach mit der der Lehre vom Lebensgeist oder Pneuma [1]) zusammen und reicht daher weit in die voraristotelische Zeit hinab. Mit dem Problem als solchem hat sich dann später Augustin des näheren beschäftigt [2]), und zwar dachte er sich den Gegensatz von Körper und Geist durch zwei Medien, nämlich eine Licht- und eine luftartige Substanz, überbrückt. Diese erschienen ihm deshalb zu Zwischengliedern geeignet, weil sie einerseits nicht selbst Geist sind, ihm aber andererseits als derart körperlich fein galten, daß sie dem Immateriellen nahe kamen [3]). Licht und Luft sind in den Sinnen thätig; sie vermitteln die Empfindung und bewirken so, daß die Seele vom Körper und vom Körperlichen Kenntnis erhält [4]). Wieso Augustin dazu kam, im Licht ein Medium zwischen Seele und Leib zn erblicken, läßt sich, wie hier noch kurz hingewiesen sei, historisch leicht erklären. Bereits die empedokleisch-platonische Optik lehrte, daß das Auge feuriger oder lichtartiger Natur ist [5]). Und den Gedanken des Meisters griff Plotin auf, wenn er schreibt: „Nie hätte das Auge die Sonne erblickt, wenn es nicht selbst sonnenhaft gewesen wäre [6]).“ Augustins Ansicht, daß das Licht ein Zwischenglied ist, stammt somit aus dem platonisch-neuplatonischen Gedankenkreise her. Indem er auch die Luft als Medium ansah, meinte er nicht die gewöhnliche Luft, sondern eine solche „in der die Vögel nicht fliegen können“ [7]), eine Art Nervenäther.

---

[1]) Über die Geschichte der Pneumalehre handelt ausführlich Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 130ff.

[2]) Über die augustinische Medienlehre vgl. Gangauf, a. a. O. II, S. 313ff. Ott, Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis. Philos. Jahrb. der Görres-Gesellsch. XIII, S. 139ff.

[3]) De gen. ad. litt. VII, 19: Sicut enim Deus omnem creaturam, sic anima omnem corpoream creaturam naturae dignitate praecellit. Per lucem tamen et aërem, quae in ipso quoque mundo praecellentia sunt corpora magisque habent faciendi praestantiam, quam patiendi corpulentiam sicut humor et terra, tanquam per ea quae spiritui similiora sunt, corpus administrat. Vgl. a. a. O. III, 5. De quant. an. 22.

[4]) Die Belege s. bei Gangauf, a. a. O. S. 314f. Anm. 12. 13.

[5]) S. S. 96. Anm. 1.

[6]) Enn. I, 6, 9.

[7]) De gen. ad litt. III, 6.

Wie stellt sich die Scholastik und speziell unser Philosoph dieser Lehre gegenüber? Bei den Platonikern fand sie ohne weiteres Anklang. Freilich blieb man nicht immer bei den beiden Medien Augustins stehen, sondern wechselte vielfach ihre Art und Zahl. Während der aristotelisierende Alfredus Anglicus z. B. sich mit einem Medium, dem spiritus vitalis, begnügte [1]), hatte Isaak von Stella außer in diesem noch im inneren Sinn, dem phantasticum, das vermittelnde Element [2]) erblickt. Bei Alexander von Hales finden wir gar vier Zwischenglieder erwähnt. Von seiten des Körpers sind dies die Säfte (humores) und das Pneuma; die intellektuelle Seele ist ihrerseits dadurch, daß sie auch Sensations- und Vegetationsprinzip ist, zur Vereinigung mit dem Körper befähigt [3]).

Ungleich schwieriger als den platonisierenden Denkern war es den Vertretern der spezifisch aristotelischen Denkweise, ihre Stellung der Medienlehre gegenüber zu präzisieren. Die Frage, ob eventuell Mittelglieder zwischen Seele und Leib anzunehmen sind, hatte sich Aristoteles als solche nämlich offenbar nicht vorgelegt. Da er das Verhältnis von Seele und Körper als das von Form und Materie ansah und dessen Verbindung nie anders als die unmittelbarste und innigste Gemeinschaft ohne weiteres auffaßte, so lag ihm infolge seiner metaphysischen Anschauungsweise der Gedanke an die Möglichkeit eines Mediums, das erst die Vereinigung der beiden Faktoren herbeiführt, von vornherein ferner. Ebenso fiel für ihn ein anderes Moment fort, das ihm eine solche Erwägung hätte nahelegen können. Wie ihm allgemein im Kompositum das formende Prinzip für höher als das materielle galt [4]), so erschien ihm auch die Seele vornehmer als der Körper. Aber er ging nicht so weit wie die Platoniker, welche nach dem Vorbilde des Meisters [5])

[1]) De motu cordis c. 10 (ed. Barach p. 95. vgl. dessen einleitende Ausführung p. 54 f.

[2]) Vgl. Werner, Entwicklungsgang der mittelaltrl. Psychol. Denkschr. d. Wiener Akad. Phil.-hist. Cl. 1876, Bd. 25. S. 96. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 413 f.

[3]) S. th. II. q. 63. m. 3. Werner, a. a. O. S. 123.

[4]) S. S. 280.

[5]) S. Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 197 f. Zeller, a. a. O. II, 1⁴. S. 855.

den Leib als etwas ansahen, was der Seele gegenüber durchaus minderwertig und nur ein Hindernis für diese ist. Es wurde daher von den einen, so von Plotin [1]), der Leib nicht recht als ein eigentlich konstitutives Element der Wesenheit des Menschen angesehen. Für andere, welche zwar den Gedanken der völligen Gegensätzlichkeit von Seele und Körper übernahmen, gleichwohl aber ihr Verhältnis als das einer organischen, naturgemäßen Einheit aufzufassen sich bestrebten, wie dies bei Augustin der Fall ist [2]), ergab sich wie von selbst die Frage, ob nicht eine Zwischenstufe bei Geistigem und Materiellem vorhanden ist, welche den Gegensatz von Seele und Leib zu überbrücken und ihre Vereinigung zu vermitteln imstande ist. Diese den Platonikern eigentümliche spiritualistische Auffassungsweise war dem Aristoteles fremd; bei seiner naturalistischen Art, die Dinge zu betrachten, kam ihm gar nicht jener Gedanke eines inneren „Gegensatzes" von Seele und Körper und darum der seiner Überbrückung. Während er aber einerseits, wie erwähnt, von metaphysischem Gesichtspunkt aus die Verbindung jener beiden Faktoren ohne weiteres als eine unmittelbare hinstellte, so konnte doch auch er andererseits zur Erklärung der psychophysischen Vorgänge im Bereiche des sinnlichen Seelenlebens, des Zustandekommens der Empfindung, des Traumes u. s. w., ebenso auch der Wirksamkeit der vegetativen Stufe eines solchen Mediums nicht entraten. Bald ist es das Warme, bald das Pneuma, welches seiner Ansicht nach etwas dem Äther Verwandtes darstellt und von edlerer Beschaffenheit als die vier Elemente ist [3]).

Aus der Unklarheit, die in dieser Hinsicht bei Aristoteles vorliegt, erklärt sich die schwankende und widerspruchsvolle Haltung, welche Albert dem Problem gegenüber einnahm. Dort, wo er als Schüler seines griechischen Lehrers spricht,

[1]) Vgl. Enn. IV, 3, 20 bis 23. Nach Plotin ist es richtiger, wenn man sagt, der Körper sei in der Seele als die Seele sei im Körper. Vgl. Zeller, a. a. O. III, 2⁴, S. 635 f. Diese Anschauung machte Thomas bereits dem Plato zum Vorwurf. Vgl. C. gent. l. II c. 56 f. De pot. q. 5. a. 10 c.

[2]) S. Siebeck, a. a. O. II, 1. S. 385 und Anm. 5. Ritter, a. a. O. VI, 229 f.

[3]) Vgl. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 132. 137 f. Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 483.

schwebt ihm lediglich die Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib als des von Form und Materie und dementsprechend deren unmittelbare Vereinigung vor. Von diesem Gesichtspunkt ausgehend erklärt er sich, wie wir bereits gehört haben [1]), im *Sentenzenkommentar* als Peripatetiker gegen die Annahme irgendwelcher Medien, mag als solches der spiritus oder auch die vegetative und sinnliche Seelenstufe angesehen werden. Gerade die entgegengesetzte Stellung nimmt er unter dem Einfluß der Autorität Augustins in anderem Zusammenhange ein. Er vertritt die Ansicht, daß Seele und Leib durch Zwischenglieder verbunden sind, sowohl in der *Summa theologiae* wie in der *Summa de homine* und zwar, was wieder für seine zu große Abhängigkeit den betreffenden, ihm gerade vorliegenden Quellen gegenüber charakterisch ist, in einer dreifach verschiedenen Weise.

In der ersteren Schrift [2]) billigt er zunächst die Medienlehre genau in der Form, wie sie ihm in dem pseudoaugustinischen *Liber de spiritu et anima* [3]), auf den er sich ausdrücklich beruft, entgegentritt. Es werden zwei Mittelglieder angenommen, eines, durch welches der Körper sich der Seele nähert, die Sensualität, und ein solches, durch welches sich der Körper mit der Seele verbindet, der spiritus phantasticus. Die Sensualität stellt das Höchstentwickelte des Körpers da; sie ist hier nicht als „Teil" der sinnlichen Seele, sondern als diejenige Fähigkeit gemeint, welche die Seele dem organischen Körper einflößt, so daß er, gleichwie ein Werkzeug, die sinnlichen Erkenntnisbilder ohne Materie aufzunehmen vermag, auch wenn der sinnfällige Gegenstand zugegen ist. Von dieser heißt es, bemerkt er in Bezug auf den *Liber de spiritu et anima* [4]), daß

---

[1]) S. S. 36.

[2]) S. th. II. t. 13. q. 77. m. 2. p. 378b f. Zu große Flüchtigkeit hat Werner (a. a. O. S. 123) verleitet, auf Grund dieser Ausführung Alberts zu behaupten, dieser nehme nur ein Medium an.

[3]) Cap. 14. P. L. tom. 40 col. 789 f. Albert sagt a. a. O. p. 378b nur: Et tale medium satis bene ponitur in *libro de spiritu et anima* . . .. ohne sich über dessen Autor der Schrift näher auszulassen. Vgl. S. 376. Anm. 2.

[4]) Vgl. a. a. O. col. 789 u. 790 insb.: Convenientissima autem media sunt carnis et animae, sensualitas carnis, quae maxime ignis est; et phantasticum spiritus, qui igneus vigor est.

sie Feuer ist, deshalb, weil das, was die Organe zur Aufnahme des Sinnlichen ausdehnt (laxat), die natürliche Wärme ist, welche die Eigentümlichkeit des Feuers besitzt. Der spiritus phantasticus bildet das Niedrigste von seiten der Seele; er ist es, der die sinnlichen Formen von den Organen der Sinne „zu der Seele herabträgt“ d. h. ihr Bewußtwerden in dieser vermittelt. Interessant ist, daß Albert bei seiner weiteren Ausführung über die Natur des zweiten Mediums an Avicenna anknüpft und so Augustinisches bzw. Pseudoaugustinisches durch Peripatetisches zu erklären versucht. Er bemerkt, daß der arabische Lehrer diesen spiritus für körperlich halte, weil in allen äußeren und inneren Organen der sinnlichen Seele sowohl im Schlaf wie im Wachen nur etwas unter körperlicher Gestalt aufgenommen werden könne. Auch dieser spiritus werde im *Liber de spiritu et anima*[1]) als Feuer bezeichnet, weil er gleichfalls natürliche Wärme darstelle und die Organe und Medien der Sinne erweitere und durchdringe, in sie und von ihnen her die sinnlichen Formen zur Seele trage.

Um noch einer anderen, nicht näher erwähnten Autorität gerecht zu werden, führt unser Scholastiker in ebendemselben Zusammenhang in der *Summa theologiae*[2]) weiter aus, daß man auch vier Medien annehmen könne, da alles, was zum Vollzug der vitalen und sinnlichen Funktionen einander näher bringe, als Zwischenglied zu betrachten sei. So könne man in anderer Weise von seiten der vernünftigen Seele die ihr als Potenzen eigentümliche sinnliche und vegetative Stufe, durch die sie mit dem Körper verbunden wird, als Medien statuieren; desgleichen auch zwei von seiten des Leibes, nämlich die in den Sinnesorganen vorhandene Wärme (calor sensualis) und den spiritus, welcher das Vehikel der Potenz ist und nach dem *Liber de differentia spiritus et animae*[3]) sich im Körper bewegt, wie die Gestirne im Weltenraum.

[1]) S. die vorige Anm.
[2]) A. a. O. p. 361 b.
[3]) Vgl. c. 1 u. 2. (ed. Barach a. a. O. p. 121 ff.)

Machte sich auch in dieser Entwicklung durch die Wahl der Medien und rein äußerlich schon durch die Berufung auf Costa ben Lucas Schrift das Bestreben geltend, peripatetische Gedanken heranzuziehen, so tritt dies wo möglich noch weit schärfer in seiner Behandlung der Frage hervor, welche wir in der *Summa de homine*[1]) vorfinden. Hier wird uns die Medientheorie in einer so ausgesprochen aristotelischen Form vorgetragen, daß wir ihres augustinischen Ursprungs völlig vergessen. Er unterscheidet zwischen einem *medium generale* und *speciale*. Ersteres bildet der *spiritus*, der, wie bemerkt wird, nach Ansicht der Ärzte etwas Mittleres zwischen Feuer und Äther ist, in seinen drei Gattungen. Als *spiritus naturalis* ist er das Werkzeug der drei Kräfte der vegetativen Seele, vom Herzen herkommend bewirkt er als *spiritus vitalis* Leben und Pulsschlag, als *spiritus animalis* dient er den erkennenden und belebenden Kräften, die im Kopf ihren Sitz haben. Das *Medium speciale* liegt dann vor, wenn ein Vermögen eines anderen zur Ausübung seiner ihm eigentümlichen Thätigkeit bedarf, wie z. B. die Nahrung der *vis augmentativa* und *generativa*, der Sinn der *phantasia* und diese wieder der Vernunft dient.

Nähere Bestimmungen der Seele an sich.

Ist die Seele einfach oder zusammengesetzt?

Zu lebhaftester Kontroverse gab den mittelalterlichen Denkern die Frage Anlaß, ob auch die geistigen Substanzen aus (unkörperlicher, spiritueller) Materie und Form zusammengesetzt sind. Avencebrol war es, der zuerst auf dieses Problem in seinem *Fons vitae* näher eingegangen ist. Er vertrat die Annahme, daß auch die reinen Geistwesen, die Intelligenzen und die Seelen der Menschen, Materie besitzen, daß nur Gott allein schlechthin einfach ist. Hierzu veranlaßten ihn theologische und vor allem ontologisch-metaphysische Gründe[2]).

---

[1]) Q. 86. p. 344b f.

[2]) Der große Abstand, der zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht, verlangt nach Avencebrol (Fons vitae IV, 6. p. 222, 24.), daß jener absolut einfach, dieses hingegen zusammengesetzt ist. Zu seiner Annahme bewogen

Anklang fand der Gedanke des jüdischen Peripatetikers bei Dominicus Gundissalinus, der in seinen kompilatorischen Schriften *De unitate*[1]), *De processione mundi*[2]) und *De anima*[3]) alle geschaffenen Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt sein läßt. Die ganze ältere Franziskanerschule vertrat abgesehen von einer merkwürdigen Ausnahme die Lehre einer geistigen Materie. Während ihr erster großer Repräsentant Alexander von Hales[4]) ihr beistimmte, bekämpfte sie dessen unmittelbarer Schüler und mit ihm noch gleichzeitig an der Pariser Universität dozierender Kollege Johannes von

ihn ferner Erwägungen über das Verhältnis der geistigen Substanzen zur Körperwelt. In letzterer könne es weder Form noch Materie geben, falls diese nicht auch in der höheren Welt der Geister als Bestandteile vorhanden wären; denn das, was in dem Bewirkten ist, müsse in ungleich vollkommenerer Weise schon in der Ursache vorhanden sein (a. a. O. IV, 1. p. 212, 20). Auch der Umstand, daß die Geistwesen teils einander gleichen, teils von einander unterschieden sind, fordere, daß dieselben aus Form und Materie zusammengesetzt sind (a. a. O. IV, 6. p. 222, 9). S. M. Wittmann, a. a. O. S. 8 f. — Es sei noch darauf hingewiesen, daß Avencebrol und seine Anhänger gleichwohl den reinen Geistwesen eine gewisse Einfachheit, nämlich eine relative im Gegensatz zu der nur Gott eigentümlichen absoluten, zuerkannt wissen wollten. Gott gegenüber seien die geistigen Substanzen zusammengesetzt, den körperlichen Dingen gegenüber aber einfach, da ihre Zusammensetzung eine ungleich weniger komplizierte wäre als die der letzteren. Vgl. Fons vitae IV, 4. p. 218, 21: non est impossibile, ut simplex sit compositum, quia compositum simplex est ad id quod inferius est eo, et simplex est compositum ad id quod superius est eo. Vgl. ferner Dominicus Gundiss. De an. c. 7 (A. Loewenthal, Pseudo-Aristoteles Über die Seele. Berlin, 1891. S. 109). Johannes Hal. S. th. II. q. 20. m. 2. a. 2. Wittmann, a. a. O. S. 21.

[1]) P. Correns, die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abh. des Dominicus Gundisalvi De unitate. Münster 1891. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. I, 1. S. 3. — Über Avencebrol in der Scholastik vgl. die ausführlichen Darlegungen Wittmann's a. a. O. S. 15ff. sowie das Scholion p. 93 u. IV, 1, 2. zu Bonav. Sent. l. II. d. 3. 1. a. 1. q. 1. in der Ausgabe des Franziskanerordens (Quaracchi 1885).

[2]) Herausg. von Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles. Madrid, 1880. Bd. I. S. 698.

[3]) Loewenthal, a. a. O. S. 109. 112f.

[4]) S. th. II. q. 10. m. 1. Vgl. Endres, a. a. O. S. 51f. 203.

Rupella [1]). Dahingegen hielt Bonaventura [2]) an dem Standpunkt des Lehrers fest. Die Auffassung des Avencebrol verfochten ferner Wilhelm von Lamarre [3]), Richard von Middletown [4]), mit besonderem Eifer aber Duns Scotus [5]). Während Wilhelm von Auvergne in diesem Punkte eine schwankende Haltung einnahm [6]), wurde die Ansicht, daß die Seele und die Engel aus Form und Materie bestehen, von den Größen des Dominikanerordens, Thomas [7]) und seinem Lehrer Albert, mit Entschiedenheit zurückgewiesen.

---

[1]) Domenichelli, La Summa di anima de Frate Giovanni della Roschelle. Prato, 1882. p. 121.

[2]) Sent. l. II. d. 3, 1. a. 1. q. 1. p. 90 b f. Vgl. auch die interessante Bemerkung im Hexaëm. Serm. IV. circa med.: Necesse est enim, cum in omni creatura potentia activa coniuncta sit potentiae passivae, quod illae duae potentiae fundentur super diversa principia rei . . . Minus est periculosum dicere, quod angelus sit compositus, etiamsi verum non sit, quam quod sit simplex: quia hoc ego attribuo angelo, nolens ei attribuere quod ad Deum solum aestimo pertinere, et hoc propter reverentiam Dei. Vgl. Jos. Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen. Paderborn, 1880. S. 51 ff. 71 ff. K. Ziesché, Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura. Philos. Jahrb. XIII. Fulda 1900.

[3]) Correctorium p. 65. 163.

[4]) Sent. l. II. d. 3. a. 1. q. 1 und 2; a. 2. q. 1; d. 17. a. 1. q. 1.

[5]) De rer. princip. q. 7. a. 2. n. 15 ff. (Lyon, 16 39). — Während Wilhelm von Auvergne noch ein begeisterter Verehrer Avencebrols gewesen — er nennt De Trin. c. 12 ihn den unicus omnium philosophantium nobilissimus —, war dieser seitdem aus der Reihe der Autoritäten geschwunden. Wilhelm von Lamarre beruft sich für die Ansicht, daß die geistigen Substanzen auch aus Materie bestehen, nicht auf den Autor dieses Gedankens, sondern auf Augustin, Boëthius, Johannes von Damascus und auf die hl. Schrift. Duns Scotus ging hingegen wieder unmittelbar auf Avencebrol zurück. S. Wittmann, a. a. O. S. 25. Die Annahme einer geistigen Materie finden wir bei den Franziskanern bis zum sechzehnten Jahrhundert vertreten, so bei Matthäus von Aquasparta, Wilhelm von Mara, Petrus Johannes Olivi, Alexander von Alexandrien (Schol. V. zu Bonav. a. S. 42. Anm. 1. a. O. tom. II. p. 93 b).

[6]) In De universo II. p. 2. c. 7. lehnt Wilhelm die Ansicht, daß auch die geistigen Wesen Materie besitzen, ab. Dagegen scheint er allerdings a. a. O. c. 6 zwar eine körperliche, nicht aber eine geistige Materie von den geistigen Substanzen auszuschließen. S. Wittmann, a. a. O. S. 19 f.

[7]) Die Lehre des Aquinaten über das Wesen der geistigen Substanzen ist ausführlich behandelt bei Wittmann, a. a. O. S. 32 ff.

Was letzteren speziell angeht, so verhält dieser sich den avencebrolschen Anschauungen nach jeder Richtung hin ablehnend gegenüber. Dem Voluntarismus des jüdischen Denkers kann Albert nicht beipflichten; ihm steht wie allen übrigen Peripatetikern das Erkennen über dem Wollen. Er bekämpft Avencebrols Ansicht über die Natur des intellectus possibilis und seine Erklärung des Erkenntnisprozesses überhaupt[1]. Ebensowenig wie der mögliche Intellekt aus Form und Materie seiner Ansicht nach zusammengesetzt sein kann, falls der Begriff der Rezeptivität richtig verstanden wird, sind sie die Bestandteile der geistigen Substanzen, der vernünftigen Seele und des Engels[2]. Diesen Standpunkt vertritt er auch Johannes Hispalensis[3] und Ordensgenossen gegenüber, von denen, wie er selbst bemerkt, sehr viele Anhänger des Avencebrol waren[4].

So entschieden Albert die Ansicht, daß die Seele und die Engel aus Form und Materie bestehen, also physische Bestandteile aufweisen, verwirft, so weist er doch andererseits darauf hin, daß sie in metaphysischem Sinne sehr wohl zusammengesetzt sein können. Es lasse sich auf die vernünftige Seele und die Engel die von Boëthius[5] herrührende

---

[1]) Vgl. S. 211f.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 9 p. 141a. Sent. l II. d. 2. a. 2. p. 27b; d. 3. a. 4. p. 38b. S. th. II. t. 4. q. 13. m. 1. p. 90a; t. 12. q. 70. m. 1. p. 350b; q. 72. m. 2. p. 358b f. De quatt. coaev. t. 4. q. 21. a. 1. p. 82a. S. de hom. q. 7. a. 3. p. 56a.

[3]) S. de hom. q. 7. a. 3. p. 55b f. Albert berichtet hier, daß Johannes zehn Argumente für die Annahme einer geistigen Materie angeführt hat. Wir finden dieselben höchst merkwürdiger Weise in *De anima* bei Dominicus Gundissalinus (vgl. Loewenthal, a. a. O. p. 112f.) gleichfalls erwähnt. Die Frage, ob die von Albert dem Johannes beigelegte Schrift „Über die Seele" mit der gleichnamigen des Dominicus identisch ist, kann an dieser Stelle nicht näher erörtert werden.

[4]) De an. l. III t. 3. c. 14. p. 171b: Dicit autem Avicenna, quod anima habet individuum proprium, licet naturam eius et nomen ignoremus. Sed cum individuum sit materia, oportet quod illud individuum esset materia incorporea in anima existens et per formam, quae non est corporis perfectio; et hoc concedunt plerique inter nostros socios.

[5]) Daß die Unterscheidung von quo est bzw. des esse und quod est von Boëthius (s. dessen Abh. Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint oder Liber de hebdomadibus. Migne, P. L. tom. 64. col. 1311 und De Trin.

Unterscheidung von *quo est* und *quod est* anwenden[1]). Diese

c. 2. a. a. O. col. 1250) herrührt, ist unserem Polyhistor nichts Unbekanntes. Vgl. S. th. II. t. 12. q. 70. m. 1. p. 351a. Sent. l. II. d. 2. a. 2. p. 27b; a. 4. p. 38b. Diese Unterscheidung des Boëthius ist dem Mittelalter vorzüglich durch den Kommentar, den Gilbertus Porretanus zu dem boëthianischen Liber de hebdomadibus verfaßt hat, näher bekannt geworden.

[1]) Sent. l. II. d. 2. a. 2. p. 27b. S. th. II. t. 4. q. 13. m. 1. p. 90a; t. 12. q. 70. m. 1. p. 350b f; q. 72. m. 2. p. 358b f. De quatt. coaev. t. 4. q. 21. a. 1. p. 82a f. S. de hom. q. 7. a. 3. p. 56a — In den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen ist die Unterscheidung von quo est und quod est, wenn sie auf das ganze Ding gehen soll, in folgender Art zu verstehen: Das quod est bezeichnet das Ding, welches für sich Bestand hat, z. B. „Mensch". Das quo est bedeutet dagegen die Gesamtheit der wesentlichen Bestimmungen, welche dem Sein des Dinges seine Determination verleihen. In den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen gehört zu diesen wesentlichen Bestimmungen nicht nur die Form, sondern auch die Materie (freilich nicht auch die individuelle Materie); dem homo z. B. ist es wesentlich, nicht nur eine Seele zu haben, sondern ein seelisch-körperliches Wesen zu sein. Das quo est, z. B. die humanitas, bezeichnet hier also nicht nur die Wesensform allein, sondern die ganze, Form und Materie einschließende (abstrakte) Wesenheit oder Natur. Diese (abstrakte) Wesenheit als das quo est wird auch von Albert als die Totalform bezeichnet, während die Wesensform als solche ohne die Materie nur die Partialform darstellt. Vgl. Sent. l. I. d. 3. a. 33. p. 84b: Id enim quod est, est hoc aliquid quod praedicabile est de eo quod est; quo est autem non invenitur positum ab auctore, sed Boëthius ponit esse. Et hoc est essentia secundum actum, quem habet in ipso quod est, id est in hoc aliquid vel in isto supposito; unde in talibus individuatio ipsius esse est a proprietatibus, quae consequuntur ipsum quod est, secundum quod est hoc aliquid demonstrativum ad intellectum ad hic et nunc. Ex his dico animam esse compositam et angelum similiter. Unde quo est differt a forma, quia forma separabilis est et est forma partis quae est materia, sed quo est sive esse non separatur ab eo quod est et est forma totius, quae totum esse dicit ipsius quod est per modum esse formalis. Vgl ferner De quatt. coaev. t. 4. q. 21. a. 1. p. 82b: esse voco formam compositi, quod praedicatur de ipso composito, sicut homo est esse Socratis et angelus est esse Raphaëlis; et in hoc differt a forma materiae quae non praedicatur de toto composito, nec est forma totius, sed partis scilicet materiae.

Bei Thomas findet sich die entwickelte Anschauung Alberts wieder. Auch er faßt das Suppositum als quod est, die (abstrakte) Wesenheit (die forma totius im Gegensatz zu der der Materie als der Partialform) als quo est, während die Form allein in den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen nur ein partiales quo est darstellt (so Sent. l. I. d. 8. a. 5. q. 2; d. 23. q. 1. a. 1). Indes giebt Thomas auch eine andere Bedeutung von quo est, nach der das Wort nicht die Wesenheit, sondern die Existenz, das esse, bezeichnet. Das „est" in dem Ausdruck „quo est" nämlich ist

mehrdeutig; es kann 1) das Sein der Wesenheit, das so - oder - so - Sein, 2) das Sein der Existenz, das Dasein oder Existieren bedeuten. Ein so - oder - so - Seiendes (ens als Nomen, wie die Alten sagten) ist das Ding durch die Wesenheit, diese also in diesem Sinne das quo est. Ein Existierendes dagegen ist es eben durch sein Dasein, die Existenz. In diesem zweiten Sinne wird daher die Existenz als das quo est bezeichnet werden können. Beide Gebrauchsweisen, und zwar die erste wieder in der doppelten Verwendung von der Wesensform als der Partialform und der Wesenheit als der Totalform, stellt Thomas Sent. l. I. d. 8. a. 5. q. 2. zusammen: in compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut „quo curritur" est actus currendi. Potest etiam dici quo est natura, quae relinquitur ex coniunctione formae cum materia, ut humanitas, praecipue secundum ponentes, quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis. Namentlich dort, wo Thomas im Gegensatz zu Avencebrol und der Franziskanerschule in den reinen Geistwesen die Unterscheidung von Form und Materie leugnet, dagegen die von Wesenheit und Dasein im Gegensatz zu der absoluten göttlichen Einfachheit anerkennt, verwendet er den Ausdruck quo est im Sinne von Existenz, während quod est die (konkrete) Wesenheit oder das Suppositum bedeutet. Vgl. S. c. gent. l II. c. 54: in substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ... sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse vel ex eo quod est et quo est. Ebenso S. th. I. q. 50. a. 2 ad 3: et hoc est quod a quibusdam dicitur quod angelus est compositus ex quo est et quod est, ut Boëthius dicit. — Zu einer neuen Modification der Bedeutung des quo est und quod est giebt der Umstand Anlaß, daß die Wesenheit bald auf das beschränkt wird, was im Allgemeinbegriff erfaßt wird, bald alles mitbezeichnet, was auch nur potentiell in der allgemeinen Natur mitenthalten ist, nämlich die individuellen Besonderheiten. Wir sagen daher, wie Thomas Sent. l. I. d. 23. q. 1. a. 1. bemerkt, bald daß Sokrates eine Wesenheit sei, bald daß die Wesenheit des Sokrates nicht Sokrates selbst sei. Natürlich wird da, wo die Wesenheit in jenem umfassenderen Sinne genommen wird, dieselbe nicht als abstrakte (quo est), sondern als konkrete (quod est) genommen. So ergiebt sich in der Weiterführung dieses Gedankens eine neue Auffassung des Unterschiedes von quo est und quod est. Das quo est umfaßt nur die wesentlichen Bestimmungen eines Dinges, das quod est dagegen sowohl das Wesentliche wie das Accidentelle (Individuelle) in demselben. Diese Fassung ist besonders in der Franziskanerschule üblich. Vgl. Johannes a Rupella De an. l. I c. 11: essentia, qua creatura est, non dicit nisi respectu eius quod essentiale est creaturae; quod est vero respicit essentiale et accidentale, ut patet in angelo et anima, quia dicitur de eo quod est anima, quod est rationalis, et hoc est essentiale ei, et quod est iusta, quod est accidentaliter. Ebenso dürfte Bonaventura Sent. l. II. d. 3. p. 1. a. 1. q. 1. p. 91a: „(Angelus) habet considerari ut ens in se; et sic quantum ad esse actuale est in ipso compositio

Anschauung hätten auch die doctores vertreten [1]). — Es sei hier noch bemerkt, daß, wie Avencebrol nur die Gottheit nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sein ließ, so auch Albert lehrte, daß die Unterscheidung von *quo est* und *quod est* auf Gott als das absolut einfache Wesen nicht anwendbar sei [2]).

Ursprung und Entstehung der Seele.

Die Frage, wem die Seele ihr Sein verdankt und wie sie entsteht, wendet Albert seine volle Aufmerksamkeit zu. Über dasjenige, was er in dieser Hinsicht vom Standpunkt peripatetischer Physiologie und Biologie aus sagt, haben wir bereits an anderer Stelle gehandelt [3]). Von diesen Erörterungen Alberts sind zahlreiche Untersuchungen, in denen er auf den nämlichen Gegenstand eingeht, gleichwohl wesentlich verschieden; denn der Gesichtspunkt, von dem aus er in den letzteren die Frage nach dem Ursprung der Seele zu lösen sich bestrebt, ist ein gänzlich anderer, ein vorwiegend theologischer. Mögen diese Ausführungen auch zum weitaus größten Teil an sich rein philosophischen Charakter tragen, sie haben doch vor allem den Zweck, die Auffassung, welche die Kirche über die Entstehung der Seele vertritt, den entgegengesetzten Anschauungen gegenüber zu verteidigen und zu rechtfertigen. Schon ein rein äußerliches Moment weist darauf hin, daß Albert in seinen gesamten Aus-

---

entis et esse, quantum ad esse essentiale, ex quo est et quod est, quantum ad esse individuale sive personale, sic quod est et quis est", nach der Meinung der Herausgeber (p. 93 oben) in demselben Sinne zu verstehen sein. Richard von Media Villa stellt darum zwei Bedeutungen des quo est und quod est auf: die zuletzt genannte, nach der das quod est die Wesenheit zusammen mit ihren natürlichen Beschaffenheiten, das quo est die wesentlichen Bestimmungen allein bezeichnet und die andere, nach der das quo est die Existenz, das quod est die Wesenheit als etwas für sich Bestehendes bezeichnet. Vgl. Sent. l. II. d. 17. a. 1. q. 1 ad 1: Quod est ipsius animae est essentia concreta cum proprietatibus naturalibus, et quo est est sua essentia absolute considerata. Vel potest dici secundum alios, quod suum quod est est sua essentia ut per se existens, et suum quo est est suum esse.

[1]) Sent. l. I. d. 3. a. 33. p. 84b.

[2]) S. th. II. t. 12. q. 70. m. 1. p. 351a. l. I. d. 8. a. 26. p. 159b f. S. th. II. t. 13. q. 77. m. 4. p. 395a. De sex. princ. t. 5. c. 2. p. 220b.

[3]) S. S. 55ff.

einandersetzungen über den Gegenstand von zwei verschiedenen Gesichtspunkten ausgeht. Dort, wo er als Peripatetiker die bisherigen Erklärungsversuche kritisiert, bezeichnet er sie, falls er sie für falsch befindet, als „Irrtümer“; in dem Zusammenhange dagegen, wo er speziell als Theologe spricht, nennt er nicht nur die von Sektierern gegebenen Lösungen, sondern auch die Theorien antiker Philosophen, mit denen diese in Verbindung stehen, „Häresien“. Mögen ferner, wie wir schon erwähnt, die eigentlichen Beweisgründe, welche Albert seinen Gegnern gegenüber anführt, an sich philosophischer Natur sein, so beruft er sich jedoch in seiner Erwiderung zuerst auf die hl. Schrift und den katholischen Glauben. (Beispiele hierfür werden uns im folgenden noch geboten werden.) Sodann erst beginnt er deren philosophisches Fundament mit den Waffen der Philosophie zu zerstören [1]). Seine Argumente sind vorwiegend metaphysischer Natur; nnr hier und da einmal sind sie mit theologischen Gedankengängen durchsetzt, und zwar ist dies dort der Fall, wo Albert den Traduzianismus bekämpft, der seinen Standpunkt durch den Hinweis auf die Lehre von der Erbsünde zu stützen sucht. Als Theologen interessiert unsern mittelalterlichen Lehrer natürlich nur die Entstehung der Menschenseele; die Seele der Pflanze und des Tieres scheidet aus dem Rahmen seiner Untersuchnng gänzlich aus.

Ebenso wie bei jenen Erörterungen, in denen Albert die Frage nach der Entstehung der Seele nach ihrer physiologischen Seite hin behandelt, so ist auch im Zusammenhang seiner Auseinandersetzungen, mit denen wir uns hier zu beschäftigen haben, das von ihm eingeschlagene Verfahren historisch-kritischer Natur.

Waren auch die Lehre von der Präexistenz der Seele, sowie die Anschauungen des Generatianismus und Traduzianismus im wesentlichen überwunden, der Standpunkt des Kreatianismus von seiten der kirchlichen Autoritäten als der richtige

---

[1]) Charakteristisch ist seine Bemerkung S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 63b: Sed quia hic (lies hi) auctoritates sanctorum non recipiunt, philosophica disputandum est contra eos.

bezeichnet, so werden jedoch sämtliche Lösungsversuche, auch jene, die längst ihre aktuelle Bedeutung verloren hatten, von Albert mit gewohnter Umständlichkeit erörtert und kritisiert. Hervorzuheben ist, daß sich in seinen diesbezüglichen Auseinandersetzungen eine gewisse systematische Anordnung vorteilhaft geltend macht. Es liegt ihnen nämlich folgende Problemstellung zu Grunde: Albert fragt zunächst, ob die Seele bereits vor dem Körper existiert oder ob sie in ihm und mit ihm entsteht. Da die Auffassung einer Präexistenz der Seele vor dem Leibe sich als falsch erweist, so wird die zweite Möglichkeit ins Auge gefaßt. Es wird festgestellt, daß die Ansicht, die Seele entstehe nicht vor dem Körper, den Naturgesetzen nicht widerspricht. Indessen erhebt sich hier wieder die Frage, auf welche Weise wir uns dann das Entstehen der Seele im Körper zu denken haben, ob sie durch den natürlichen Zeugungsprozeß selbst hervorgerufen wird bzw. sich von der Seele der Eltern wie ein Schößling abzweigt oder aber, ob Gott sie durch einen besonderen Schöpfungsakt gelegentlich des Zeugungsprozesses entstehen läßt. Die Anschauung des Generatianismus bzw. die des Traduzianismas wird von Albert verworfen und die des Kreatianismus für richtig angesehen. Die letztere wird noch durch die Bestimmung näher begrenzt, daß Gott unmittelbar selbst, nicht aber durch die Vermittlung der Engel die Seele schafft [1]). Gehen wir nunmehr auf die einzelnen Erörterungen Alberts des näheren ein.

Die erste Theorie, welcher er seine Aufmerksamkeit zuwendet, ist diejenige, welche die Seele vor dem Körper entstehen läßt. Hier unterscheidet er wiederum die absolute Präexistenzlehre, welche der Pantheismus vertritt, der gemäß von einem Werden der Seele im strengen Sinne des Wortes keine Rede sein kann, von der relativen Präexistenzlehre. Während die erstere das Werden der Seele nur in deren Individualisierung und Verkörperung bestehen läßt, nehmen die Vertreter der letzteren an, daß Gott durch einen einzigen Schöpfungsakt alle

---

[1]) Vgl. S. th. II. t. 12. q. 72—74. p. 357—370. S. de hom. q. 5. a. 2—4. p. 37b—47a.

Seelen zugleich schafft und daß diese bis zu ihrer Vereinigung mit dem Körper auf den Gestirnen weilen. Diese beiden Richtungen werden von Albert weniger als solche erörtert und bekämpft; ihm kommt es vor allem darauf an, die einzelnen Formen, in denen dieselben vertreten werden, namhaft zu machen und an der Hand konkreter Fälle die Anschauungen der Gegner als falsch zu erweisen. Hierbei trifft es sich nicht selten, daß der Polyhistor Albert Material zusammenträgt, das in historischer Hinsicht von höchster Bedeutung ist.

Als die ältesten Vertreter eines ausgesprochenen Substanzpantheismus und demgemäß einer absoluten Präexistenzlehre nennt unser Philosoph die Pythagoreer. Er entlehnt diese Notiz von Johannes Chrysostomus, welcher, wie er selbst mitteilt [1]), berichtet, daß die Pythagoreer Fliegen, Mücken und Sträucher zu Menschenseelen werden ließen und Gott selbst mit der Seele identifizierten [2]). Albert lobt die scharfe Zurück-

---

[1]) S. de hom. q 5. a. 2. p. 37b. S. th. II. t. 12. q. 72. m 4. a. 2. p. 362a. Sent. l. II. d. 13. a. 1. p. 164b.

[2]) Johannes Chrysostomus sagt in der zweiten Johannes-Homilie nicht nur bezüglich der Pythagoreer, sondern, wie es scheint, auch bezüglich Plato: *Δογμάτων δὲ ἕνεκεν τῶν περὶ ψυχῆς, οὐδὲ ὑπερβολήν τινα κατέλιπον αἰσχύνης λοιπὸν μυίας καὶ κώνωπας καὶ θάμνους τὰς τῶν ἀνθρώπων λέγοντες γίνεσθαι ψυχάς, καὶ τὸν θεὸν αὐτὸν ψυχὴν εἶναι φάσκοντες καὶ ἕτερα ἄττα τινὰ τοιαῦτα ἀσχημονοῦντες* (Migne, P. G. tom. 59. col. 31 cf. col. 30). Ähnlich berichtet Sextus Empiricus Contra Math. IX, 127: Die Pythagoreer und Empedokles lehren, daß die Menschen bloß miteinander und den Göttern, sondern auch mit den Tieren verwandt seien; *ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα·* aus diesem Grunde sei es Unrecht, Tiere zu töten und zu verzehren. Vgl. ferner Cicero De nat. deor. I, 11: Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit. Vgl. Lactant. Div. inst. c. 5. Minucius Felix, Octav. c. 19. Philolaos (Boeckh) 164f. S. hierzu Brandis, Handb. der Gesch. der griech.-röm. Philos. I, 486f. Ritter, Gesch. d. Philos. I, 421. Auffallend ist, daß Aristoteles hingegen von der Psychologie der Pythagoreer nur erwähnt, es hätten einige von diesen die Sonnenstäubchen, andere das, was dieselben bewegt, für die Seele gehalten (De an. I, 2. p. 404a 16. S. hierzu Zeller, a. a. O. I, 1[5]. S. 404. Anm. 3. S. 446. Anm. 3). Was das bei Stobaeus (Ecl. I, 420) überlieferte angebliche Fragment des Philolaos mitteilt und die von uns erwähnten Schriftsteller über den Ursprung der Seele aus der Weltseele, über ihre ätherische, gottver-

weisung, welche diese pythagoreische Lehre bereits bei Johannes selbst erfährt [1]). Denn aus ihrer Annahme, daß Gott und die erste Materie identisch sind, folge, daß ebenso wie letztere sich auch Gott in Fliegen, Mücken, Kröten u. s. w. verwandelt, was für jeden Menschen mit klarem und frommem Verstande abscheulich zu hören sei [2]). Die pythagoreische Lehre über das Werden der Seele als schweren Verstoß gegenüber der Philosophie und dem katholischen Glauben verurteilend [3]), hebt Albert ferner beifällig hervor, daß Avicenna die Vertreter dieser Anschauung als Häretiker bezeichnet [4]).

Es ist hier zu bemerken, daß der arabische Peripatetiker an der betreffenden Stelle des *Liber sextus naturalium* von den Anhängern des Pantheismus im allgemeinen spricht, sich aber nicht etwa speziell auf die Pythagoreer bezieht, wie dies Albert seiner Darstellung nach aller Wahrscheinlichkeit annimmt. Er fügt hinzu, daß Avicenna mit seinem Ausspruch nur zu sehr recht habe; „denn sie sind Haeretiker und zwar im Glauben, aber nicht nur im katholischen, sondern in dem aller Völker, die durch irgend ein Gesetz Gott verehren. Alle diese wissen und glauben nämlich, daß Gott eine Substanz ist, die sich mit der niederer, physischer Thätigkeit und physischem Leiden unterworfenen Substanz in keiner Weise vermischen kann. So kann er auch unmöglich Materie oder Seele sein, weil diese Thätigkeiten und Leiden unterworfen sind“ [5]).

Auf pythagoreischen Einfluß [6]) führt Albert auch die Seelenwanderungslehre der Manichäer und Patariner zurück. Auf

wandte, unsterbliche Natur zu berichten wissen. ist nach Zeller (a. a. O. I, 1⁵. S. 416. 444. 454) unhaltbar und beruht auf einer Vermischung der pythagoreischen Elemente mit platonischen und stoischen Anschauungen. Den nämlichen Standpunkt vertritt Siebeck (a. a. O. I, 1. S. 66f.).

[1]) S. a. S. 398. Anm. 3. a. O.

[2]) S th. II. t. 12. q 72. m. 4. a. 2. p. 363a ad 1.

[3]) A. a. O. p. 363a sol.

[4]) L. VI. natur. 1, 2. fol. 3 vb: Quidam putaverunt autem, quod anima est Deus, qui est sublimis super omne, quod Deus illi dicunt haeretici. Dicunt et enim, quod ipse in aliquibus est natura et in aliquibus est anima et in aliquibus est intellectus, qui est sublimior et mirabilior super esse omne.

[5]) S. th. II. a. a. O. p. 363a ad 3.

[6]) Über die Seelenwanderungslehre der Pythagoreer vgl. Zeller, a. a. O. I, 1⁵. S. 449ff.

Grund ihrer Annahme einer Metempsychosis wird es seiner Ansicht nach auch erklärlich, weshalb diese sich scheuten, wilde Tiere zu erlegen und warum sie die Tötung eines solchen der Ermordung eines Menschen gleich erachteten [1]).

Kehren wir wiederum zu Alberts Polemik gegen die Vertreter der absoluten Praeexistenzlehre zurück. Als Anhänger derselben wird auch Varro bezeichnet, der in der That im Anschluß an die Theologie der Stoa Gott und Weltseele identifizierte [2]). Diese Ansicht versucht unser Philosoph dadurch zu korrigieren, daß er mit Augustin [3]) darauf hinweist, Gott regiere zwar die Welt wie die Seele den Körper, Gott sei jedoch nicht als die Seele der Welt aufzufassen, wenn auch zugegeben werde, daß er deren vernünftiger Leiter ist, da er sie nicht ernähre, belebe und empfindungsfähig mache und somit auch nicht die der Seele substantiellen Akte ausübe [4]).

---

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 362a. S. de hom. q. 5. a. 2. p. 37b. Über die Psychologie der Manichäer vgl. Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon. 2. Aufl. VIII. S. 609. 611. Herzog, Real-Encyklop. f. protest. Theol. 2. Aufl. IX. S. 239. Wie bei Herzog a. a. O. S. 245 bemerkt wird, hat Mâni eine eigentliche Seelenwanderung d. i. ein Übergehen der abgeschiedenen Seelen aus einem Körper in einen anderen nicht gelehrt; bei dessen gänzlicher Verachtung des Körpers sei es anzunehmen, daß er ein körperloses Herumirren der unreinen Seele im transcendentalen Jenseits gemeint hat. Albert schöpft aus Augustin, der die Manichäer die Seelenwanderungslehre im eigentlichen Sinne vertreten läßt. Vgl. hierzu Gangauf a. a. O. II, 242. Anm. 14. Unter den „Patarinern“ sind die Katharer verstanden, welche in Italien vorzugsweise unter diesem Namen bekannt waren. Näheres s. bei Herzog a. a. O. VII. S. 607. Über ihre Psychologie s. a. O. und S. 622.

[2]) S. de hom. a. a. O. 37b. S. th. II. a. a. O. n. 3. p. 362a. Näheres über die Theologie des Varro s. bei Zeller, a. a. O. III. 1[3]. S. 673. Anm. 5.

[3]) Vgl. De civit. Dei l. IV. c. 31: Dicit etiam idem auctor (Varro) acutissimus atque doctissimus, quod hi soli ei videantur animadvertisse, quid esset Deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem, ac per hoc, etsi nondum tenebat veritatem (Deus enim verus non anima, sed animae quoque est effector et conditor), tamen si contra praeiudicia consuetudinis liber esse posset, unum Deum colendum fateretur atque suaderet, motu ac ratione mundum gubernantem, ut ea cum illo de hac re quaestio remaneret, quod eum diceret esse animam non potius et animae creatorem. Vgl. a. a. O. l. VII. c. 17. 23.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 40a. S. th. II. a. a. O. p. 363a. De quatt. coaev. t. 3. q. 16. a. 2. p. 73b.

Vor allem aber wendet sich Albert in diesem Zusammenhang gegen die absolute Präexistenzlehre, welche sein älterer Zeitgenosse David von Dinant vertrat, und zwar richtet sich sein Kampf gegen dessen pantheistisches System, als dessen natürliche Konsequenz sich ihm seine Ansicht über die Entstehung der Seele darstellt. Albert schöpft seine Kenntnis von der Lehre Davids, wie er selbst angiebt, aus dessen Schrift *De tomis*, von der er noch eine andere Bezeichnung „*De divisionibus*" kennt [1]). Ob dieses Werk Davids mit den ihm angehörigen *Quaternuli*, deren Einlieferung und Verbrennung das Pariser Provinzial-Konzil im Jahre 1210 anordnete [2]), identisch ist oder nicht, kann zwar mit Evidenz nicht bewiesen werden; wahrscheinlich ist es jedoch, daß es sich um ein und dieselbe Schrift handelt [3]).

David unterschied nach Alberts Bericht [4]) drei Gattungen des Seienden, nämlich materielle, geistige und göttliche Sub-

---

[1]) Vg. l. I. th. II. a. a. O. p. 362a n. 4; p. 363a ad n. 4.

[2]) Über die Thätigkeit des oben erwähnten Konzils s. Bardenhewer, Liber de causis. Freib. i. B. 1882. S. 212f. Über die Schicksale Davids s. Krönlein, Amalrich von Bena und David von Dinant. Theol. Stud. u. Krit. 1847. Heft 2. S. 281ff. W. Preger, Gesch. der deutsch. Mystik im M.-A. Teil 1, Leipz. 1874 S. 184f. Realencycl. f. protest. Theol. und Kirche, Bd. IV. (1898). S. 505. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév. Louvain 1900. S. 223f. Überweg-Heinze, a. a. O. II[9], S. 226f.

[3]) Diese Ansicht vertritt Überweg-Heinze a. a. O. Ob die Ansicht, daß Davids Schrift aus einer Reihe lose aneinander gereihter Paragraphen bestand und daher zu dem Namen *Quaterni* oder *Quaternuli* kam, unter dem sie in den Dokumenten der Pariser Synode 1212 und bei Martène (Thesaurus novus anecdotorum t. IV: „Quaternuli" magistri D. de D. episcopo Parisiensi offerantur et comburantur) und Denifle-Chatelain (Chartularium I. p. 70) angeführt wird, sei dahingestellt.

[4]) Albert handelt über die Lehre Davids S. th. I. t. 4. q. 20. m. 2. q. incid. p. 76a; t. 6. q. 29. m. 1. a. 2. p. 161b. S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 62b f; t. 12. q. 72. m. 4. a. 2. p. 362a. S. de hom. q. 5. a. 2 p. 37b ff. Sent. l. I. d. 20. a 1. p. 334b. Statt „David de Dinanto" steht S. de hom. a. a O. ausnahmsweise „David Manthensis". Wieweit hier etwa ein Versehen seitens des Herausgebers vorliegt, läßt sich schwer bestimmen. Wie sich indes aus dem Zusammenhang mit Sicherheit ergiebt, ist nur David de Dinanto gemeint. Über die Lehre Davids vgl. auch die Ausführungen bei Ritter, Gesch. d. Philos. Bd. VII. S. 626ff., Krönlein a. a. O. S. 302ff., Preger a. a. O. S. 185ff., Hauréau, Hist. de la philos. scolast. II. 1. Paris, 1880. p. 74s.

stanzen. Für jede der drei Gattungen setzte er ein letztes einfaches Prinzip und zwar für die körperlichen Dinge die materia prima, für die geistigen den Geist (*anima, intellectus, nois*) und für die göttlichen Gott selbst. Diese drei höchsten und letzten Prinzipien sind nach ihm identisch. Über die Natur des von ihm angenommenen absoluten formlosen Urwesens ist vielfach gestritten worden. Sein Pantheismus wurde teils als krasser Materialismus aufgefaßt [1]), teils hinwiederum als eine Kombination naturalistisch-dynamischer Elemente mit idealistischen Anschauungen gedeutet [2]). Wenn sich auch nach dem, was Alexander von Hales [3]) und auch Thomas von Aquin, der offenbar nur einen Auszug aus den Mitteilungen seines Lehrers gemacht hat [4]), über die Art seines pantheistischen Systems nichts Sicheres zu sagen ist, so läßt sich doch auf Grund der Zeugnisse, die sich bei Albert über eine Reihe von Schriften hin zerstreut finden, und auf Grund seiner Angaben über die Quellen, die seiner Ansicht nach David benutzt hat, behaupten, daß dieser einen materialistischen Monismus vertreten und in erkenntnistheoretischer Hinsicht, sei nebenbei bemerkt, einem kritischen Phänomenalismus gehuldigt hat [5]).

---

[1]) So Bardenhewer, a. a. O. S. 213. Bach a. a. O. S. 205.

[2]) So Krönlein, a. a. O. S. 306ff. Vgl. d. Realencycl. f protest. Theol. und Kirche. Bd. IV. (1898) S. 506.

[3]) S. th. II. q. 44. m. 2. S. hierzu Endres, a. a. O. S. 49.

[4]) Sent. l. II. d. 17. q. 1. a. 1. Vgl. Krönlein a. a. O. S. 303.

[5]) Vgl. u. a. S. th. II. t. 1 q. 4. m. 3. p. 62b: Deinde quaeritur de erroribus Epicureorum et maxime de antiquo errore Anaximenis, qui nuper per quendam David de Dinanto renovatus est, qui dixit Deum et materiam primam esse unum, inducens super hoc antiquum Anaximenem qui dixit omnia esse unum. Phys. l. I. t. 2. c. 10. p. 23a: Hanc autem materiam totam substantiam et totum esse omnium corporum esse dixerunt, quia formam quae est in materia, esse non perceperunt, se putabant ipsam per non vere ens distingui quia formas et accidentia non dixerunt esse nisi in sentire et apparere, et non in esse, sicut adhuc multi dicunt, quorum pater erroris est Alexander et David de Dinanto, qui secutus est Alexandrum in hoc. Et ideo dixerunt, quod id quod est extra ens, et extra vere ens; et hoc non est ens, sed videtur esse secundum sensum et aestimationem, et quod homo et asinus sunt unum, sed apparent alia; et alia sunt simul vera, si appareat unum uni et alterum alteri; qui cum materia prima una sit, id quod agit pluralitatem non est vere ens, sed esse vi-

Als Hauptquelle für Davids Lehre gilt Albert „Epikur“ und seine Schule. Indessen meint er damit nicht die Vertreter derjenigen philosophischen Richtung, die wir dem Namen ihres Lehrers entsprechend als Epikureer bezeichnen, sondern die jonischen Naturphilosophen [1]). Wo Albert in seinen Schriften von den „Epikureern“ spricht, so sind ihm diese stets die klassischen Vertreter des hylozoistischen Monismus. Auch die Pythagoreer werden als antike Quelle für die Anschauungen Davids genannt [2]). Vor allem aber hat dieser nach der Annahme unseres Scholastikers aus einer kleinen Schrift geschöpft, welche Alexander „über das Prinzip der körperlichen und unkörperlichen Substanz“ geschrieben haben soll. Vergeblich hat man sich bisher bemüht festzustellen, welche Abhandlung von Albert hier gemeint ist. Auch der von ihm als Autor angegebene „Alexander“ ist Gegenstand viefacher Kontroverse gewesen [3]). Indessen dürfte es sich hier um keinen anderen

---

detur . . . . vere enim est secundum rem, quod ratam et veram habet entitatem; et haec est materia prima quae sola entitas est rerum. Vgl. hierzu Bach, a. a. O. S. 205ff.

[1]) Vgl. die auch in etymologischer Hinsicht interessante Bemerkung Alberts: Epicurus supercutans supra cutem interpretatur. Sortitum (der Druck sortitus) autem est hoc nomen, eo quod primi philosophantes Epicurei fuerunt, supercurantes dicti a plebe, quae non nisi vitae conferentia cogitat, eo quod de supervacuis, ut eis vigebatur, rebus scrutarentur, superflua enim reputabantur . . . A posteris Epicurei quasi super cutem dicti sunt eo, quod quasi in cute, id est, in superficie probabantur inquirentes ea quae in materia apparent, non profundantes perscrutationem usque ad veritatem inquisitionem (De caus. et proc. univ. l. I. t. 1. c. 2 p. 529) Wenn auch Albert die Epikureer mit den jonischen Naturphilosophen verwechselt, so bleibt er sich insofern wenigstens konsequent, als er diesen die Anschauungen zuschreibt, welche die historischen Epikureer vertreten haben, so den Atomismus Demokrits und ihre hedonistische Ethik. Vgl. De caus. et proc. univ. a. a. O. c. 1 und 2. p. 528a—530a. Übrigens verstand man im Mittelalter unter den Epicureern ganz allgemein die Leugner der Unsterblichkeit der Seele. Vgl. Dante, Div. comoed. Inf X, 14f

[2]) Vgl. S. de hom. a. a. O. n. 8. p. 39a. (David) sequitur quosdam antiquos, qui „sues“ vocati sunt; et descendit haec secta a philosophis vetustissimis Pythagoricis Unter den mit dem Epitheton „sues“ ausgezeichneten antiqui sind die Epicureer gemeint. Vgl z. B. Horaz, ep. I. 4, 16: Epicuri de grege porcum.

[3]) S. th. I. t. 4. q. 20. p. 76a: Alexander in quodam libello, quam fecit de principio incorporeo et corporeo substantiae, quem secutus est David

als den Aphrodisier handeln, der von unserem Philosophen nicht selten als typischer Repräsentant materialistischer Anschauungen angeführt wird. Speziell werden von Albert als Quellen Davids

de Dinanto. Über Alexander als Quelle für den Pantheismus Davids s. außer a. a. O. S. th. I. t. 6. q. 29. m. 1. a. 2. n. 1. p. 161 a. Sent. I. I. d. 20. a. 1. n. 2. p. 335 b. S. de hom. a. a O. n. 6. p. 38 b. Hauréau sucht (a. a. O. und Mémoire sur la vraie source des erreurs attribuées à David de Dinant in den Mémoires de l' institut impér. de France, Acad. des inscript. et belles-lettres. Tom. XXIX. 2. part. 1879 p. 319-330) zu zeigen, daß Albert unter dieser Schrift den Traktat *De unitate et uno* meint, der bald unter dem Namen des Philosophen Alexander, bald unter dem des Boëthius und Algazel geht. Correns aber weist nach, daß dieser Traktat dem Dominicus Gundissalinus angehört, und stellt jede Beziehung zwischen David und Dominicus in Abrede (Die dem Boëthius fälschlich zugeschrieb. Abh. des Dominicus Gundiss. De unitate. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A I, 1. Münster 1891. S. 48.). In Wetzer und Welte's Kirchenlexikon Bd. III (1883). col 1417. wird die Ansicht vertreten, daß von Albert der von Plutarch im Symp. II, 3 erwähnte Epikureer Alexander gemeint ist. Während dies eine bloße Vermutung bildet, ist hingegen der Annahme, welche Charles Jourdain (Mémoire sur les sources philosoph. des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinant in den vorhin erwähnten Mémoires. tom. XXVI. 2. part. 1870. p. 490 und abgedruckt in den Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge. Paris 1888. p. 121), Preger (a. a. O. S. 187) und Bach (a. a. O. S. 207; vgl. S. 208 Anm. 17) vertreten, beizustimmen, daß nämlich Alexander von Aprodisias es ist, an den Albert hier denkt Wenn dieser ihn Sent. I 1. a a. O. und S. de hom. a. a. O. als quidam philosophus bezeichnet, so darf daraus nicht geschlossen werden, daß Albert selbst über den von ihm erwähnten Alexander nicht näher orientiert ist; vielmehr dürfte er es hier für überflüssig halten, weitere Auskunft zu geben. An allen übrigen Stellen spricht er kurzweg von Alexander als einem völlig Bekannten. Vergleichungen zwischen den Stellen, an denen er Alexander mit David in Beziehung bringt, mit solchen, an denen dies nicht der Fall ist, und wo zweifellos unter „Alexander" nur Alexander Aphrodisiensis gemeint ist (vgl. u. a. De caus. a. a. O.), zeigen, daß in beiden Fällen von denselben Alexander die Rede ist. Indessen ist der Exeget keineswegs, wie Albert meint, Vertreter eines materialistischen Monismus gewesen. Er war Dualist und Verteidiger des peripatetischen Gottesbegriffs. Chrysipp gegenüber weist er in längerer Ausführung auf das Unhaltbare der stoischen Gotteslehre hin, in *Περὶ κράσεως καὶ αὐξήσεως* (ed. Bruns Suppl. Arist. II. p 224, 32 ff.) Insofern daher der Standpunkt Alexanders demjenigen geradezu entgegengesetzt ist, welcher in der ihm von Albert beigelegten Abhandlung über das Prinzip der körperlichen und unkörperlichen Substanz zum Ausdruck kommt, so wird das Dunkel, das über dieser Schrift und ihrem Autor schwebt, noch um ein Beträchtliches vermehrt.

noch Anaximenes[1]) und dessen „Schüler" Democrit genannt[2]); außerdem habe sich David auf des „Pythagoras" Schüler Xenophanes und auf Plato berufen, nach deren beider Lehre die Welt nichts anderes als der sinnlich wahrnehmbare Gott sei[3]), und auf Seneca gestützt[4]). David wies, wie uns unser Scholastiker berichtet, auch darauf hin, daß der pantheistische Grundgedanke seiner Lehre bereits in einer alten Inschrift eines Tempels der Pallas sich finde, deren Inhalt der ge-

---

[1]) S. th. I. t. 6. q. 29. a. 2. n. 1. p. 161a. S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 62b; 64a. Weil Thomas die Beziehung zwischen dem Pantheismus Davids und demjenigen des Parmenides erwähnt, schließt Ritter (Gesch. d. Philos. Bd. VII. S. 630. Anm. 2), daß „Anaximenes" irrtümlich für „Parmenides" gesetzt ist. In der übrigen Litteratur finden wir diese Ansicht wiederholt. Nun ist aber durchaus nicht einzusehn, daß Albert den Anaximenes mit Parmenides verwechselt hat oder ein Versehen des Herausgebers vorliegt, da Anaximenes nach den für Albert maßgebenden Zeugnissen einen hylozoistischen Pantheismus vertrat. Vgl. Lactanz, Inst. I, 6, 19 (ed. Brandt): Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum Deum. Tertullian C. Marc. I, 13: Anaximenes aërem (Deum pronuntiavit). Ebenso berichtet Cicero De nat. deor. I, 10, 26: Anaximenes aëra deum statuit, und Stobaeus Ecl. I, 56: Ἀναξ. τὸν ἀέρα (θεὸν ἀποφήνατο). S. dagegen Zeller, a. a. O. I, 1⁵. S. 243.

[2]) S. th. I. t. 4. q. 20. p. 20b. S. th. II. a. d. a. O. Über den Materialismus Democrits vgl. Zeller, a. a. O. I, 1⁵. S. 243.

[3]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 2. n. 4. p. 362a. S. de hom. a. a. O. p. 37b. Über den pantheistischen Monismus des Xenophanes berichtet Aristoteles Metaph. I, 5. p. 986b 10: εἰσὶ δέ τινες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο. Während diese lehren, heißt es weiter, daß das einheitliche Urwesen nicht wie der Urstoff der Naturphilosophen Grund des Werdens ist, sondern unbeweglich ist: Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. Vgl. Zeller, a. a. O. I, 1⁵. S. 335ff. Über die Auffassung der eleatischen Lehre als sensistischer Monismus bei Aristoteles und bei Albert vgl. Bach, a. a. O. S. 205f. Die kosmogonische Betrachtung, welche Plato (in Tim. 30 C ff., 36 E, 37 C, 39 E, 68 F, 92 Schl. Vgl. Krit. Anf.) anstellt, führt ihn in der That zu dem Resultat, daß der Kosmos das vollkommene ζῷον und selbst ein seliger Gott ist. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 1⁴. S. 816.

[4]) Nach den Angaben Alberts (S. de hom. a. a. O. p. 39b. S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 63a) bezog sich David auf Senecas Natur. quaest. l. I. Prol. 13: Quid est deus? Mens universi. Quid est deus? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, quae nihil maius excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet.

wesen sei, daß die Pallas ist, was war, was ist, was sein wird, und daß noch kein Mensch den Schleier, mit dem sie ihr Antlitz verhüllt, entfernt hat [1]). Für die Richtigkeit seiner Anschauungen habe er außerdem Verse des Orpheus angeführt, der die Welt voll der Götter nennt, und die Worte des Lucan zitiert:

Haeremus cuncti superis, temploque tacente
Nil facimus non sponte dei . . . . .
Estque dei sedes, nisi terra et pontus et aër
[Et caelum et virtus? Superos quid quaerimus ultra?]
Juppiter est, quodcunque vides, quodcunque moveris [2]).

Was Seneca anlangt, so bemüht sich Albert, der ihn, wie uns bereits bekannt ist [3]), ja für einen Christen hält und ihn sogar als „sanctus", als theologische Autorität heranzieht, zu zeigen, daß David ihm ganz mit Unrecht eine pantheistische Auffassung beilegt [4]). Letzterer hat allerdings in diesem Falle weit schärfer gesehen und den Standpunkt Senecas ganz richtig erkannt [5]). Auch sucht Albert, allerdings mit wenig Glück, nachzuweisen, daß David jene mystische Inschrift an dem Tempel der Pallas und die Verse Lucans mißverstanden habe und er sie nicht zu Gunsten seiner Lehre anführen könne [6]).

---

[1]) S. hierzu und zum folgenden S. de hom. a a. O. p. 39a und b. S. th. II. a. a. O. p. 63a und b.

[2]) De bello civ. IX, 573—580. Der eingeklammerte Vers ist in Alberts Referat nicht erwähnt.

[3]) S. S. 369.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 40b. S. th. II. a. a. O. p. 64b.

[5]) Seneca identifizierte mit den Stoikern die Gottheit nicht bloß mit der Weltvernunft, sondern mit der Welt selbst. Vgl. Zeller, a. a. O. III. 1³. S. 702f.

[6]) S. de hom. a. a. O. S. th. II. a. a. O p. 64a und b. — Die Quellen und Belege, die David nach Albert benützt hat, dürften kaum einen wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung seiner Lehre ausgeübt haben. Als eigentliche Quellen sind von A. Jourdain (Recherches critiques sur les anciennes traductions latines d' Aristote. Paris 1819. p. 210 ss.) der pseudo-aristotelische *Liber de causis* und der *Fons vitae* des Avencebrol angegeben worden. Ihm schließt sich (Jundt Hist. du pantheisme populaire au moyen âge. Paris 1875. p. 18 ss.) an. Dagegen brachten Charles Jourdain und Preger das System Davids mit dem des Scotus Eriugena in enge Beziehung und suchten die Schriften des Alexander von Aphrodisias als zweite Quelle Davids nachzuweisen. Vgl. die genannten Verfasser an den S. 403. Anm. 3 angegebenen

Nachdem wir uns im vorausgegangenen über den Standpunkt Davids und über die Quellen, die er nach der Ansicht unseres mittelalterlichen Lehrers benutzt hat, kurz orientiert haben, seien die einzelnen Argumente, durch die David seinen Pantheismus und damit zugleich seine Annahme einer absoluten Präexistenz der Seele zu stützen sucht, sowie die Gegenargumente, durch welche Albert ihn bekämpft, ihrem Inhalt nach wiedergegeben.

1) Auf Grund einer Analyse des intellektuellen Erkenntnisprozesses führte David aus: Das Erkennen ist nur auf Grund einer Assimilation zwischen dem Erkenntnissubjekt und dem betreffenden Erkenntnisobjekt möglich. Diese Assimilation kann aber entweder eine accidentelle oder eine substantielle sein; die erste bewirkt nur Ähnlichkeit (similitudo), die zweite aber Identität. Nun ist es Thatsache, daß der Intellekt sowohl Gott, als auch die Materie erkennt. Da er aber auf dem Wege der ersteren Erkenntnisart (per assimilationem simplicem) nur das erfaßt, was eine Form besitzt, insofern er dieselbe von ihrem materiellen Substrat abstrahiert, Gott und die erste Materie aber keine Form besitzen, so erkennt er sie nur auf Grund der zweiten Möglichkeit zu erkennen (per assimilationem per identitatem) d. h. insofern er selbst mit ihnen identisch ist. Somit fallen Geist, Gott und die Materie ihrer Substanz nach zusammen [1]).

Albert hält David entgegen, daß, wenn das Zustandekommen des Erkenntnisprozesses auf Grund einer Assimilation des Erkenntnissubjektes und des Erkenntnisobjektes sich vollzieht, diese beiden doch nnr eine geistige Verbindung miteinander eingehn, daß von einem stofflichen Gleichsein und Einswerden hier gar nicht die Rede ist. Es handle sich nur

---

Orten. Ferner Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche. IV, 506. Überweg-Heinze, a. a. O. II[8], 226. Bach giebt (a. a. O. S. 204) als Quelle Davids den *Liber de causis*, den *Fons vitae* und den Gnostizismus des Scotus Eriugena an.

[1]) S. de hom. q. 5. a. 2. n. 1. p. 37b f. S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 2. n. 5. p. 362a—b.

um eine assimilatio intentionalis, nicht aber um eine solche per identitatem substantiae [1]).

2) David suchte seine Ansicht des weiteren durch folgende metaphysische Erwägung zu stützen: Alles, was leidensfähig ist, ist dies durch die Entgegengesetztheit seiner Formen, nicht aber durch den Träger oder das Substrat dieser entgegengesetzten Formen. Denn ein solches Substrat steht nicht zu irgend einem anderen Substrat hinsichtlich seiner Qualitäten in Gegensatz, insofern es an sich weder aktive, noch auch passive Qualitäten besitzt, auf Grund deren ein Entgegengesetztsein möglich wäre. Denn nach Aristoteles ist das Substrat in allem, was wirkt und leidet, dasselbe [2]). Leidensfähig aber sind Materie (Hyle) und Seele; denn für diese bedeutet das sinnliche und intellektuelle Erkennen ein „Leiden". Materie und Seele können daher nur durch die Entgegengesetztheit ihrer Formen leidensfähig sein. Das Substrat, welches in ihnen ist, ist hingegen nicht leidensfähig, denn es ist in allem ein und dasselbe. Aus diesem Grunde aber ergiebt sich, daß Intellekt und Seele ihrem Substrat oder ihrer Substanz nach eins sind [3]).

Albert charakterisiert diese Ausführungen seines Gegners in der *Summa theologiae* mit dem kräftigen Attribut „asininum". Wenn Aristoteles sagt, daß das Substrat sich weder bethätige, noch leide, weil es in allem ein einziges sei, so denkt dieser

[1]) S. de hom. a. a. O. ad 1. p. 40a. S. th. II. a. a. O. ad. 5. p. 363a—b. Albert lehnt S. th. II. t 1. q. 5. m. 3. p. 64a die Lehre Davids mit den scharfen Worten ab: Dicendum, quod pessimus error est et abominabilis Catholicae fidei et rationi et philosophiae. Vgl. a. a. O. t. 12. q. 72. m. 1. p. 357b; m. 3. p. 360a; m. 4. a. 2. p. 363a. S. de hom. q. 5. a. 2. p. 40a die aus religiösen, wie aus philosophischen Rücksichten erfolgenden Ablehnungen der verschiedenen, nach Albert unrichtigen Erklärungen über die Entstehung der Seele.

[2]) Aristoteles lehrt nur hinsichtlich der sog. materia prima als der allerersten Grundlage aller substantialen Veränderung, daß sie in der ganzen, dem Werden und Vergehen entworfenen Körperwelt nur eine ist; die individuelle Materie der verschiedenen Dinge wird dagegen sehr wohl von ihm je nach ihrer jedesmaligen Existenzform als verschieden gedacht. Vgl. De gen. et corr. I, 3. p. 319a 33; 5. p. 320b 12—14 Met. VIII, 4. p. 1044a 15—17. Phys. IV, 9. p. 217a 25—26. Baeumker, Das Problem der Materie in der griech. Philos. S. 236f.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 38a. n. 2. S. th II. a. a. O. p. 362b n. 6.

hierbei, belehrt er ihn, nur an solches, was wirklich durch entgegengesetzte Formen thätig ist und leidet; und dies ist eins, nur durch die Einheit des Subjektes, aber nicht durch die Einheit des Seins und Wesens. Wenn aber die Materie und die Seele beide leiden, so leiden sie doch keineswegs in univoker Weise. So in der *Summa theologiae*[1]). In der *Summa de homine* wird hingegen die Ansicht, daß dasjenige, was in Aktivem und Passivem eins sei, nicht leide, als falsch bezeichnet. Alle Leidensfähigkeit wird diesem ausschließlich zugewiesen, alle Thätigkeit nur den entgegengesetzten Formen zuerkannt. Da von einem Leiden der Seele in nur relativem Sinne[2]) gesprochen werden könne, so kann sie nicht von derselben Materie sein (wenn solche sich überhaupt in ihr befände)[3]), wie die körperlichen Dinge, in denen diese sich als das schlechthin Leidensfähige befindet[4]).

3) In dem zweiten Argumente versuchte David die substantielle Idendität von Seele und Urstoff nachzuweisen. In einem dritten bemüht er sich, wie schon im ersten, zu zeigen, daß der Geist und die erste Materie auch mit einem dritten Prinzip, der Gottheit, real zusammenfallen. Er geht in diesem Falle von der logischen Bestimmung des Aristoteles aus, daß dasjenige, was sich nicht durch eine Differenz unterscheidet, identisch sei[5]). Der griechische Philosoph gebe hierfür ein Beispiel: Der Punkt ist das Prinzip des Kontinuierlichen, die Einheit das des Diskre-

[1]) A. a. O. p. 363b ad 2.

[2]) Indem Albert hinweist, daß die Seele nur quodammodo et secundum quid zu „leiden" vermöge, bezieht er sich auf die Erklärungen, welche er als Aristoteliker über die Aufnahme der sinnlichen und intelligibelen Spezies durch Sinn und Intellekt giebt. Vgl. S. 89. 223ff.

[3]) Albert bekämpft seinen Gegner hier von dessen eigenem Standpunkt aus. Vor dem naheliegenden Mißverständnis, als lasse er selbst die Seele aus Materie bestehn, sucht er sich dadurch zu schützen, daß er nach der oben mitgeteilten Bemerkung hinweist, es werde über diesen Punkt bei Besprechung der Frage, ob die Seele aus Materie zusammengesetzt ist, weiter diskutiert werden. Dort aber beantwortet er sie bekanntlich (vgl. S. 389ff.) mit einem entschiedenen „Nein".

[4]) A. a. O. ad 2. p. 40a.

[5]) Vgl. Arist. Phys. IV, 12. p. 224a 6: *τ' αὐτὸ λέγεται οὗ μὴ διαφέρει διαφορᾷ.*

ten. Beide unterscheiden sich nicht, insofern jedes von ihnen ein erstes bedeutet; sie differenzieren nur darin, daß der Punkt auf das Kontinuierliche, die Einheit auf das Diskrete bezogen wird. Sieht man von diesem Unterschied ab, so sind Punkt und Einheit völlig identisch. In analoger Weise, führt David aus, stimmen Gott und erste Materie substantiell überein, insofern sie beide ein Erstes und beide Prinzipien darstellen; sie unterscheiden sich nur dadurch, daß die Materie leidende Potenz, Gott aber das erste Thätige ist. Abstrahiert man von dieser, aus ihrer verschiedenen Beziehung resultierenden Differenz, so ergiebt sich die reale Identität von Gott und Urmaterie. Da aber (wie David auf Grund der beiden ersten Argumente als bewiesen voraussetzt) Geist und Materie ihrer Substanz nach identisch, so ist es auch Gott und die Materie [1]).

Albert macht in seiner Entgegnung darauf aufmerksam, daß in dieser Ausführung Davids ganz mit Unrecht vorausgesetzt wäre, daß sich alles, was sich überhaupt von einander unterscheidet, nur auf Grund einer spezifischen Differenz unterscheidet, weil dies durchaus nicht der Fall sei. Es könne zugestanden werden, daß seine Darlegungen über das Verhältnis von Punkt und Einheit an sich richtig sind, da zwischen diesen beiden thatsächlich nur spezifische Unterschiede bestehen, und sie alsdann, wenn man von letzteren abstrahiert, eins sind, insofern Diskretes und Kontinuierliches zu derselben Gattung gehört. Anders aber steht es nach Albert bezüglich der Begriffe Gott, Materie und Intellekt. Diese sind nicht nur der Art nach verschieden; denn sie fallen als erste Prinzipien nicht unter die nämliche Gattung. Wollte man ihre Differenzen abstrahieren, so würde immer wieder noch eine Reihe weiterer Unterschiede übrig bleiben, und ein regessus in infinitum die Folge sein [2]).

4) David stützte sich bei seiner Lehre von der Identität des Geistes und der Körperwelt auf folgende Fundamentalsätze der aristotelischen Psychologie und Noëtik: Die Seele ist gewissermaßen alles Existierende [3]). Das aktuelle Wissen ist die

---

[1]) S. de hom. a. a. O. n. 3. p. 38a. S. th. II. a. a. O. n. 7. p. 362b.
[2]) S. de hom. a. a. O. ad 3. p. 40a. S. th. II. a. a. O. ad 7. p. 363b.
[3]) De an. III, 8. p. 431b 21: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι.

gewußte Sache [1]). Jeder aktuell erkennende Intellekt ist das erkannte Objekt [2]).

Mit vollem Recht macht hier der Peripatetiker Albert seinem Gegner gänzliche Unkenntnis der Bedeutung der von ihm herangezogenen aristotelischen Bestimmungen zum Vorwurf. Es sei in diesen keine materielle, sondern lediglich eine formelle Identität zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkanntem Objekt gemeint. Die Seele ist, lehre Aristoteles, gewissermaßen mit allem Seienden identisch, weil sie fähig ist, die Formen von allem aufzunehmen, womit keineswegs die Ansicht vertreten werde, daß die Seele die Träger dieser Formen, die Dinge selbst, rezipiert. Ebenso sind auch nach Albert die beiden anderen zitierten Sätze, welche denselben Gedanken nur mit anderen Worten wiedergeben, zu verstehen [3]).

5) David machte ferner geltend: Was immer sich von etwas anderem unterscheidet, unterscheidet sich von ihm durch eine Differenz. Ist eine solche zwischen zwei oder mehreren Dingen nicht vorhanden, so sind dieselben identisch. Von dieser logischen Erwägung ausgehend argumentiert er auf metaphysischem Wege weiter: Jede Differenz rührt von der Form her. Was keine Form besitzt, kann auch nicht verschieden sein. Gott, Geist und materia prima stellen einfachste Prinzipien dar; folglich können sie keine Form, also auch keine Differenz besitzen. Daher ergiebt es sich, daß sie ihrem Wesen nach identisch sind [4]).

Keineswegs ist, entgegnet unser Scholastiker, die Annahme Davids, daß aller und jeder Unterschied von der Form herrührt, als richtig zu bezeichnen. Dies zeigt schon der Umstand, daß die Form, obwohl sie nicht selbst wieder durch eine weitere Form des näheren bestimmt ist, und die Materie, welche, in-

---

[1]) A. a. O. III, 5. p. 430a 20: *τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.* Vgl. a. a. O. 7. p. 431a 1; 8. p. 431b 22.

[2]) A. a. O. III, 7. p. 431b 17: *ὁ νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειάν ἐστι τὰ πράγματα.* S. zu obigem S. de hom. a a. O. n. 4. p. 38a. S. th. II. a. a. O. n. 8. p. 362b.

[3]) S. de hom. a. a. O. ad 4. p. 40a—b. S. th. II. a. a. O. ad 8. p. 263b. Vgl. Alberts Antwort auf das erste Argument Davids S. 407f.

[4]) S. de hom. a. a. O. n. 5. p. 38a.

sofern sie Materie ist, keine Form besitzt, sich trotzdem voneinander unterscheiden. Desgleichen sind die Differenzen an sich von einander unterschieden, ohne daß sie selbst wieder Differenzen besitzen, auf Grund deren sie sich unterscheiden. Vieles vielmehr unterscheidet sich, was David gänzlich übersehen hat, durch sich selbst. Wenn Aristoteles sagt, daß das, was sich nicht durch irgend eine Differenz von einander unterscheidet, dasselbe ist, so meint er eben damit ganz allgemein jegliche Art des Unterschiedes überhaupt [1]).

6) David suchte seine Annahme, daß die drei obersten Prinzipien des Geistigen, Körperlichen und Göttlichen einem gemeinsamen Genus angehören und darum substantiell identisch sind, noch durch folgende mataphysische Erwägung zu beweisen: Bei jeder Analyse gelangt man zu einem schlechthin Letzten und Einfachen, was sich nicht mehr weiter auflösen läßt und worin sich das Aufgelöste selbt in keiner Weise mehr unterscheidet. Diese letzte Substanz aber ist eben für das Reich des Körperlichen die Materie, für das Gebiet des Geistigen der Verstand, für die Welt des Ewigen Gott. Da jegliche Analyse bei diesen drei Prinzipien notgedrungen Halt macht, so sind dieselben ihrer Substanz nach nicht unterschieden [2]). — David schließt den von ihm vertretenen Pantheismus kurz charakterisierend nach dem Berichte Alberts mit den Worten: „Also ist es offenbar, daß es nur eine einzige Substanz giebt und zwar nicht nur für alle Körper, sondern auch für alle Seelen, und daß die Seele nichts anderes als Gott selbst ist. Weil aber die Substanz, aus der alle Körper gebildet sind, Urmaterie genannt und diejenige, aus welcher alle Seelen bestehen, als Verstand oder Geist bezeichnet wird, so ist es klar, daß Gott den Verstand aller Seelen und die Materie aller Körper bildet" [3]).

Albert sucht das letzte Argument seines Gegners dadurch zu entkräften, daß er darauf hinweist, es werde die Reduktion auf ein schlechthin Letztes in den einzelnen Fällen in ganz ver-

[1]) S. de hom. a. a. O. ad 5. p. 40b.

[2]) S. de hom. a. a. O. n. 6. p. 38a—b. S. th. II. a. a. O. n. 9. p. 363b.

[3]) S.th. II. a. a. O. n. 4. p. 362a.

schiedener Weise vorgenommen. Denn die Analyse gehe anders von statten, je nachdem das Zusammengesetzte auf das Einfache oder das Spätere auf das Frühere oder das Partikuläre auf das Universelle zurückgeführt oder das Vollständige in seine Teile zerlegt oder das dynamische Ganze in seine Partialkräfte aufgelöst wird. Aus dieser Betrachtung folgt nach der Ansicht unseres mittelalterlichen Lehrers nicht nur nicht, daß das Letzte, bei dem die einzelnen Analysen ihr Ende finden, seiner Substanz und seinem Sein nach gleich ist, sondern daß das Gegenteil der Fall. Wohl sind alle Ursachen in letzter Linie auf ein und dieselbe Ursache, auf Gott, zurückzuführen; gleichwohl aber ist es nicht notwendig, daß deshalb die Körper ihren letzten Bestandteilen nach aus einer derartigen Materie bestehen, die mit dem ersten Bewirkenden substantiell und essentiell identisch ist [1]).

Albert erwähnt noch einen Schüler Davids mit Namen Balduin, der gegen ihn (Albert) disputiert habe [2]). Auch dieser sei dem Standpunkt des Lehrers getreu geblieben, insofern auch er das logisch Einfache mit dem real Einfachen verwechselte und so Gott, Materie und Intellekt als identisch faßte, da sie seiner Annahme nach sich als letzte, nicht weiter zusammengesetzte Prinzipien nicht von einander unterschieden [3]).

Albert glaubt auf diese Weise die pantheistische Auffassung des Seelenwesens und damit zugleich implicite speziell die absolute Präexistenzlehre als unannehmbar erwiesen zu haben. Er wendet sich in seinen Ausführungen sodann der Darstellung und Kritik der auf wesentlich anderen Voraussetzungen beruhenden relativen Präexistenzlehre der Platoniker zu. Er wendet sich hier sowohl gegen den Urheber derselben, gegen Plato selbst, als auch gegen die entschiedenen Anhänger seiner Anschauung, gegen Macrobius und gegen Nemesius. Nur mehr gelegentlich wird Origines als Vertreter derselben erwähnt [4]).

---

[1]) S. de hom. a. a. O. ad 6. p. 40b. S. th. II. a. a. O. ad 9. p. 363b.

[2]) S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 63a. Discipulus autem eius quidam, Balduinus nomine, contra me ipsum disputans. [3]) A. a. O.

[4]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 1. p. 361a. Vgl. Gangauf, a. a. O. 2. Abt. S. 241. Anm. 13. Überweg-Heinze, a. a. O. II[8], 98.

Ihre Ansicht, daß die Seelen einst sämtlich von der Gottheit zugleich geschaffen worden sind, daß sie auf den Gestirnen weilen und erst dann in diese irdische Welt herabsteigen, wenn sie sich mit dem Leibe verbinden, nach dem Tode aber wieder zu ihren Sitzen wieder zurückkehren, bezeichnet unser Scholastiker als schlechthin irrig und als der Philosophie sowohl. wie der Theologie widersprechend [1]).

Charakteristisch für das nicht selten unkritische Verfahren Alberts einerseits, wie für die hohe Achtung, die er Plato entgegenbringt, andererseits ist der Umstand, daß er unmittelbar, nachdem er in der *Summa theologiae* die platonische Präexistenzlehre in der angegebenen Weise verurteilt und zurückgewiesen hat, den allerdings sehr mißlungenen Versuch macht, diesen doch wiederum zu entschuldigen, insofern er einer *Timaeusstelle*, welche thatsächlich ein Beleg dafür ist, daß Plato die Seelen vor dem Körper geschaffen werden läßt, einen anderen Sinn unterschiebt, als sie ihn wirklich hat. Er bezieht sich hier auf den in seinen Ausführungen oft erwähnten [2]), ebenso oft mißverstandenen und jedesmal anders interpretierten Befehl des Demiurgen an die niederen Götter, Unsterblichem Sterbliches anzuweben, d. h. dem von ihm selbst bereiteten unsterblichem Teile der Seele noch den sterblichen Teil hinzuzufügen. Albert bemerkt, daß, falls Plato entschuldigt werden soll, man zu sagen hätte, daß der vom Demiurgen den niederen Göttern übergebene „Same“ [3]) hier nicht die Seele selbst, sondern die in der Materie des Entstehenden befindlichen himmlischen Kräfte bedeutet, welche den Körper erzeugen bzw. den Fötus so weit

[1]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 3. n. 7. u. 8. p. 364b. S. de hom. q. 5. a. 3. p. 41bf.

[2]) S. S. 60ff., 318ff.

[3]) Albert zitiert hier (S. th. II. a. a. O. n. 7. p. 364b) den Timaeus 41 C—D in der, wie ihm wohl bekannt ist (vgl. a. a. O.), von Chalcidius herrührenden lateinischen Übersetzung: Huius ego universi generis sementem faciam vobisque tradam *(σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω)*. Vos cetera exequi par est, ita ut immortalem caelestemque naturam mortali textu extrinsecus ambiatis iubeatisque nasci cibumque provideatis et incrementa detis ac post dissolutionem id faenus quod credideratis, facta secessione animi et corporis, recipiatis (ed. Wrobel. Leipz. 1876. p. 44f.)

gestalten, daß er die Seele aufzunehmen vermag, und dieser, die wie Schutzengel, Liebe zur Frömmigkeit und Gerechtigkeit einflößen, auf daß sie später, wenn sie sich wieder vom Körper getrennt hat, zu den himmlischen Sitzen gelangen kann. Durch den Einfluß der Intelligenzen wird somit, fügt Albert noch hinzu, das Glück (eupraxia) der Seele geschaffen, wie dies Aristoteles in seiner Schrift „Über das Glück" lehre [1]).

In dem zweiten Teile seiner Erklärung, bei seinem Hinweis auf die himmlischen Kräfte (virtutes caelestes), bezieht sich unser Philosoph auf den weiteren Befehl des Demiurgen, die Menschen mit Nahrung zu versorgen und die Seelen der hinschwindenden Wesen wieder aufzunehmen. Zu seiner höchst wunderlichen Auffassung des betreffenden *Timaeustextes* gelangt Albert dadurch, daß er die niederen Götter, die Gestirngeister, infolge aristotelischer Reminiszenzen mit den dem Samen immanenten und seine weitere organische Entwicklung bewirkenden physiologischen Kräften idendifiziert, dann aber sofort wieder seine Anschauung ändert, sie als transzendente neuplatonische Intelligenzen faßt und dieselben christianisierend als Engel thätig sein läßt.

Plato gegenüber nimmt unser Scholastiker noch näher Stellung, indem er die Anschauungen des auf ihn zurückgehenden Macrobius und Nemesius kritisiert. Seine Kenntnis der Lehre des ersteren schöpft er aus dessen ihm wohlbekanntem *Kommentar zum Traume* des Scipio. Er zitiert aus diesem die über den Ursprung der Seele handelnden Partieen [2]), be-

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 367a. Was die oben erwähnte Schrift *„Über das Glück"* anlangt, so ist dies eine verloren gegangene, jedenfalls mit Unrecht dem Aristoteles zugeschriebene Abhandlung, die wohl neuplatonischen Ursprungs war. Bei Jammy a. a. O. wird als ihr Titel *De fortuna eupraxia* angegeben. Diese Verdoppelung ist dadurch entstanden, daß der lateinische Ausdruck, der am Rande der betreffenden Handschrift zu lesen oder über den griechischen Ausdruck geschrieben war, irrtümlich in den eigentlichen Text gekommen ist.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 365a. S. de hom. a. a. O. p. 42a. Zitiert wird Comm. in somn. Scip. I. I. c. 11—12 (animae beatae . . . . . vocitatur); c. 12. n. 1—2 (Zodiacum . . . . revertuntur); n. 3 (Hinc et Pythagoras . . . . labentibus); n. 13—14.

zeichnet die dort entwickelten Ansichten als „fabelhaft“ [1]) und weist sie als „Häresie im Glauben und in der Wissenschaft“ zurück [2]).

Bezüglich eines Punktes glaubt er jedoch ihn und den Plato in Schutz nehmen zu können. Es handelt sich hier um die im anderen Zusammenhang näher behandelte Annahme, daß die psychischen Habitualitäten durch planetarische Einflüsse hervorgerufen werden. In *De anima* [3]) und in *De intellectu et intelligibili* [4]) schreibt Albert diese neuplatonische Lehre dem Plato irrtümlicherweise zu. Bei dieser Gelegenheit läßt er sie in der *Summa theologiae* [5]) (mit Recht) auch den Macrobius vertreten. Während er in den beiden zuerst erwähnten Schriften kein Wort darüber verlauten läßt [6]), daß die Ansicht, die Seele erhalte von jeglichem Planeten eine bestimmte Potenz, anders als dem Wortlaut nach zu verstehen ist, und er sie selbst lediglich diesem entsprechend interpretiert, schiebt er Plato und Macrobius in der zuletzt genannten Abhandlung eine wesentlich gemilderte, ja man kann wohl sagen, seine eigene Auffassung über die siderischen Einflüsse unter. Er bestreitet zunächst, daß Plato und Macrobius geglaubt hätten, die vernünftige Seele erhalte ihre Kräfte von den Gestirnen; denn, führt Albert an, ihre Fähigkeiten fließen aus ihrer eigenen Substanz und ihrem Sein hervor. Des näheren betrachtet, stellt sich diese seine Rechtfertigung als eine höchst eigenartige dar. Er benimmt jener nicht nur dem Macrobius, sondern auch dem Plato zugeschriebenen Anschauung ihren spezifisch neuplatonisch-neupythagoreischen Charakter dadurch, daß er ihr, wie es scheint, die aristotelische Auffassung des Verhältnisses zwischen der Seele und ihren Vermögen unterschiebt. Wie uns bekannt ist, steht aber die peripatetische Ansicht, daß die

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 367a.
[2]) S. de hom. a. a. O. p. 45a.
[3]) L. I. t. 2. c. 7. p. 24a und b.
[4]) T. 1. c. 4. p. 242a.
[5]) A. a. O. p. 367a.
[6]) Hinsichtlich seiner Interpretation in De int. et in int. a. a. O. S. 318ff.

Seele sich zu ihren Potenzen, wie die Substanz zu ihren Qualitäten verhält, in direktem Gegensatz zu der der Platoniker, nach der die Seele ein Ganzes darstellt, dessen Teile die einzelnen Kräfte bilden [1]). Plato und Macrobius hätten nur sagen wollen, führt Albert fort, daß die körperlichen Dispositionen für die Bethätigung der einzelnen Potenzen durch die den einzelnen Planeten eigentümlichen qualitativen Besonderheiten gesteigert würden. Wenn jene Philosophen z. B. lehrten, daß der Mensch das Gedächtnis vom Saturn erhält, so meinten sie damit nur, daß das Kalte und Trockene, die Eigenschaften des Saturn, das gute Gedächtnis bewirkten [2]). Alberts Gedanke, der hier indessen nicht völlig klar zum Durchbruch gelangt, ist wohl der, daß man sagen kann, die Seele erhalte ihre Habitualitäten von diesem oder jenem Gestirn, insofern dieses dieselbe Komplexion besitzt, wie sie — modern gesprochen — das einzelne Gehirnzentrum haben muß, wenn die Anlage der betreffenden psychischen Fähigkeit eine gute sein soll. Dieser an und für sich unhistorische Rechtfertigungsversuch unseres Philosophen läßt indessen doch erkennen, das er den siderischen Einfluß auf das psychische bzw. physische Geschehen leugnet und sich somit im voraus als Gegner des vom neuplatonischen Arabismus vertretenen siderisch-fatalistischen Determinismus bekennt.

Es sei noch bemerkt, daß Albert in der *Summa de homine* bei der Besprechung der Theorie des Plato nicht den geringsten Versuch macht, diesen oder seinen Schüler Macrobius zu verteidigen.

Im Anschluß an die Ausführungen über die Lehre dieser beiden berichtet er noch über einige Anschauungen, welche die Entstehung der Seele in ähnlicher aber noch phantastischerer Weise zu erklären versuchten. So verurteilt er die Häresie gewisser Manichäer, nach deren Annahme die Seelen von

---

[1]) Vgl. S. 36 ff.

[2]) Vgl. die Ausführungen Werners (Die Kosmol. und Naturl. des scholast. M.-A. Sitz.-Ber. der Wiener Akad. d. Wissensch. 1873. Philos.-histor. Cl. Bd. 75. S. 334 ff.) über den Standpunkt, welchen Wilhelm von Auvergne in dieser Hinsicht einnimmt.

sieben Weltkreise herabsteigen, auf jedem derselben einen Körper ablegen, zugleich sterben und nachher (!) in das irdische Leben hinabgestoßen werden. Während desselben gehen sie wiederum in viele Leiber über, sie steigen endlich wieder empor und legen jene Körper wieder an, welche sie einst auf den sieben unteren Kreisen und dem achten und höheren, der Milchstraße (octavo superiori lacteo) zurückgelassen haben. Albert berichtet weiter, daß die Vertreter dieser Lehre sich für deren Richtigkeit auf die Worte des Psalms beriefen: „An den Flüssen Babylons saßen wir und weinten, da wir Deiner, o Sion, gedachten. An ihren Weiden hingen wir unsere Harfen auf[1])". „Die Flüsse Babylons" hätten sie nämlich rein allegorisch als die Verderbnis und Verwirrung dieses irdischen Lebens aufgefaßt, in das die Seelen herabgestoßen würden, in dem man „Sions gedenkend" Thränen vergießen müsse. Denn unter „Sion" hätten sie den Himmel verstanden, von dem die Seelen herabgestiegen. Wenn es des weiteren in jenem Psalm heiße: „An den Weiden hingen wir unsere Harfen (organa) auf", so werde damit angedeutet, daß die Seelen auch ihre „Instrumente" d. h. ihre Körper zurückließen[2]). — Daß die Seele bereits vor dem Körper existiert, schlossen sie ferner nach Alberts Bericht aus den Worten Salomos: „Ich habe eine gute Seele erhalten, und da ich besser war, so kam ich zu einem unbefleckten Körper[3])". — Diesen Ausführungen gegenüber weist Albert mit vollem Recht darauf hin, daß die zuerst erwähnte Psalmstelle rein historisch auf die Gefangenschaft der Juden zu beziehen und daß in dem Ausspruch Salomos von einem Herkommen der Seele in örtlicher Hinsicht gar nicht die Rede ist[4]).

---

[1]) Ps. 137f.

[2]) Es liegt hier ein Wortspiel vor, welches wir im Deutschen nicht gut wiedergeben können. „Organum" *(ὄργανον)* heißt nämlich zunächst „Werkzeug" ganz allgemein, sodann speziell das Werkzeug der Seele, den Körper (Organismus), und dessen Teile (Organe) und auch das musikalische Werkzeug, das Instrument *κατ' ἐξοχήν*.

[3]) Sap. 8, 19. 20: sortitus sum animam bonam et, cum essem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum. Vgl. Aug. De gen. ad litt. l. X c. 7. 17, 18.

[4]) S. de hom. q. 5. a. 3. p. 45a.

Außerdem berichtet uns unser mittelalterlicher Lehrer, daß götzendienerische Heiden geglaubt hätten, es kämen die Seelen, weil die Sonne vom Sternbild des Krebses zurückkehrt und von Norden nach Süden hin herabsteigt, ebendaher. Die Sonne hätten sie als das Entstehungsprinzip der Seelen und auch als den Führer der in die irdische Welt hinabsteigenden angesehen. Weil die Sonne vom Sternbild des Steinbocks nach Norden hin aufsteigt, so führt ihrer Ansicht nach der Steinbock die zu den himmlischen Sitzen wieder zurückkehrenden Seelen. Die Treppe, deren sich die Seelen beim Hinauf- und Hinabsteigen bedienten, sei die Milchstraße. Damit der himmlische Glanz, den die Seele bei ihrem dortigen Aufenthalt empfangen, nicht verloren gehe, werde den Neugeborenen als erste Nahrung Milch gereicht. Albert weist diese Vorstellung als eitel Fabel zurück und bemerkt noch, daß deren Vertreter sich auf Macrobius stützten [1]. In der That führt dieser in seinem *Kommentar zum Traum des Scipio* [2]) aus, daß die in die irdische Welt hinabsteigenden Seelen ihren bisherigen Wohnsitz durch das Thor des „Krebses" verlassen und später durch das des „Steinbocks" wieder zurückkehren, daß sie nach Pythagoras von der Milchstraße her hinabglitten und ebendeshalb den Neugeborenen Milch gereicht wird. Diese Erzählung von dem Aufenthalt der Seelen auf der Milchstraße, die Macrobius bei Cicero [3]) vorfindet, die auch Numenius (bei Proclus) [4]) Jamblich [5]) und Julian [6]) erwähnen, ist letzterem und wohl auch den übrigen aus Heraclides

[1]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 3. p. 367a.

[2]) I, 12, 2. p. 519 (ed. Eyssenhardt): Per has portas (sc. Capricorni et Cancri) animae de caelo in terras meare et de terris in caelum remeare creduntur. Ideo hominum una, altera deorum vocatur: hominum Cancer, quia per hunc in inferiora descensus est, Capricornus deorum, quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur . . . . . Et Pythagoras putat a lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium, quia animae inde lapsae videntur iam a superis recessisse. Ideo primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam, quia primus eis motus a lacteo incipit in corpora terrena labentibus.

[3]) Somn. Scip. (De re publ. l. VI.) c. 16.

[4]) In Plat. Rem publ. Vol. II. p. 129, 24ff. (ed. Kroll. Leipz. 1901).

[5]) Bei Stob. Ecl. Phys. I. p. 275 (ed. Meineke).

[6]) Bei Suidas s. Ἰουλιανός.

Ponticus bekannt[1]). Wenn von Macrobius und Julian als deren Vertreter Pythagoras bezeichnet wird, so geht dies eben auf Heraclides zurück, da eine ältere Quelle dieser Vorstellung nicht bekannt ist[2]).

Eingehend setzt sich Albert hinwiederum mit einem ernsteren Gegner, mit Nemesius, auseinander. Wenn dieser die Präexistenzlehre auch nicht in der mythisch-phantastischen Form annimmt[3]), wie sie in den beiden soeben besprochenen Fällen vertreten wurde, so hält er doch mit voller Entschiedenheit an ihr fest und verteidigt sie ausdrücklich dem Kreatianismus und Traduzianismus gegenüber. Wohl gehört der griechische Bischof zu denjenigen Autoritäten, auf die sich unser Scholastiker mit besonderer Vorliebe beruft und häufig stützt, in diesem Falle aber vermag er es doch nicht, sich seiner Ansicht anzuschließen. Er unterzieht vielmehr die einzelnen Argumente, welche Nemesius zu Gunsten seines Standpunktes anführt, einer gründlichen Kritik und sucht sie als falsch zu erweisen, indessen „salva pace", ohne deshalb Ruhe und Frieden des Toten stören zu wollen, wie er gelegentlich pietätvoll hinzufügt[4]).

Der Bischof von Emesa erhob dem Eunomius und damit dem Standpunkt des Kreatianismus überhaupt gegenüber den Einwurf, daß alles, was einen körperlichen und zeitlichen Ursprung besitzt, auch selbst körperlich und sterblich sein müsse. Da Eunomius aber lehre, daß die Seele eine unvergängliche Substanz ist, so folge, daß sie vor dem Körper geschaffen sein muß[5]). — Aus der Annahme, daß die Seele ihr Enstehen im

[1]) Rohde, Psyche. 2. Aufl. Freib. i. B. 1898. Bd. II. Anm. 1 zu S. 94.

[2]) Rohde, a. a. O.

[3]) Vgl. z. folg. Domański, a. a. O. S. 40ff. Stöckl, Gesch. der christl. Philos. z. Zt. der Kirchenväter. Mainz, 1891. S. 373. — Daß der sonst rechtgläubige christliche Bischof für die Präexistenzlehre eintritt, sucht der Herausgeber der Oxforder Nemesius-Ausgabe durch den Hinweis zu entschuldigen, daß die Präexistenzlehre erst auf dem zweiten Konzil zu Konstantinopel, also lange nach des Nemesius Tode verurteilt worden ist. S. Domański, a. a. O. S. 47. Anm. 1.

[4]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 3. p. 366a.

[5]) Dieses und die drei folgenden Argumente des Nemesius teilt Albert S. de hom. q. 5. a. 3. n, 5—8. p. 41a—b und S. th. II. a. a. O. n. 5. p. 364a—b mit. Was den Text des ersten Argumentes betrifft, so ist S. th.

Körper hat, erwidert ihm Albert, ergiebt sich noch keineswegs, daß sie deshalb körperlich und sterblich ist. Dies würde nur dann der Fall sein, wenn sie ihr Entstehen vom Körper hätte d. h. diesem ihr Sein verdankte [1]).

Nemesius berief sich für seine Ansicht ferner darauf, daß der mosaische Schöpfungsbericht weder erwähnt, daß die Erschaffung der Seele erst nach der des Leibes erfolgt ist, noch von der Erschaffung der übersinnlichen Natur, der Engel und der vernünftigen Seele überhaupt etwas verlauten läßt [2]). Während Albert in der *Summa theologiae* [3]) seinen Gegner in Berufung auf Augustin darauf verweist, daß vier Dinge zugleich geschaffen worden seien, nämlich die Materie der Elemente, der Himmel, die Zeit und die natura angelica (die sog. quattuor coaequaeva) [4]), bemerkt er indessen in der *Summa de homine* [5]), daß Moses über die Erschaffung der Engel schweigt, sich dagegen sehr wohl über die der vernünftigen Seele ausspricht. Dort, wo er von der Bildung des Körpers handelt, erkläre er, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde und Gleichnis erschuf; hierbei könne er sich natürlich nur auf die Seele bezogen haben.

Nemesius wendet ferner dem Kreatianismus gegenüber ein, daß auch für denjenigen, der die Seele deshalb nach dem Körper entstehen läßt, weil er annimmt, daß sie ihm erst nach seiner Bildung eingegossen wird, sich gleichfalls die Konsequenz

II. a. a. O. p. 364a zu lesen: . . . qui dicebat animam esse substantiam incorpoream (nicht „corpoream“, wie Jammy druckt) in corpore creatam. Vgl. zu diesem ersten Argument Nemes. De nat. hom. c. 2. col. 572 A. Domański, a. a. O. S. 33. 41. — Auch sei hier bemerkt, daß Albert die nemesianische Schrift „De natura hominis“ kurz unter dem Titel „Liber de homine“ (cf. S. th. II. a. a. O.) zitiert.

[1]) Die Entgegnungen Alberts auf die nemesianischen Einwendungen s. S. de hom. a. a. O. p. 44b. S. th. II. a. a. O. p. 366a—b.

[2]) Vgl. Nemes. De nat. hom. c. 2. col. 572 A—B. Domański, a. a. O. S. 42. [3]) A. a. O. p. 366b.

[4]) Augustin interpretierte das Wort der hl. Schrift: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde“ dahin, daß unter „Himmel“ die geistige, unter „Erde“ die körperliche Welt zu verstehen und daß die gesamte geistige und körperliche Natur zugleich geschaffen worden sei. Mit dem Sein der Kreatur ist nach ihm auch das Vorhandensein der Zeit verknüpft. S. Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. S. 320. Gangauf, a. a. O. I, 100 ff. [5]) A. a. O. p. 44 b.

ergiebt, daß alsdann die Seele als sterblich anzusehen sei; so hätten denn auch **Aristoteles** und die **Stoiker**, welche die Seele im Leibe entstehen ließen, sie thatsächlich für sterblich angesehen [1].

In seiner Erwiderung greift Albert auf das zurück, was er bereits dem zuerst erwähnten, mit diesem fast identischen Einwurf gegenüber geantwortet hat. Es sei keineswegs notwendig, daß die Seele sterblich ist, wenn angenommen werde, daß sie ihr Entstehen **im** Körper, nicht aber **vom** Körper hat. Mit Recht weist er den historischen Irrtum des **Nemesius** zurück, daß **Aristoteles** die Unsterblichkeit der Menschenseele leugnet, lehre dieser doch ausdrücklich: „Der Intellekt ist eine Substanz und geht nicht zu Grunde [2]", „der Intellekt ist etwas Göttliches und Leidensunfähiges [3]". Albert erinnert ihn ferner an die Ausführungen des **Aristoteles** über den Ursprung der Seele in *De animalium generatione* [4]).

Was die Stellungnahme unseres Scholastikers gegenüber dem Hinweis des **Nemesius** anlangt, daß auch die **Stoiker** die menschliche Seele im Körper entstehen ließen und sie für sterblich erklärten, so stoßen wir hier auf Mißverständnisse und Widersprüche seinerseits. Indem wir uns vergegenwärtigen, daß er durchweg die Stoiker mit den Platonikern verwechselt, so haben wir sofort die Erklärung dafür, daß er seinem Gegner vorwirft, er lege den Stoikern eine falsche Ansicht bei, da dieselben keineswegs alle lehrten, daß die Seele mit dem Körper untergeht [5]). Denn **Plato**, der doch ein „Stoiker" gewesen sei, habe die Seele für unsterblich gehalten.

---

[1]) Vgl. De nat. hom. a. a. O. col. 571 B.

[2]) De an. I, 4. p. 408 b 18. [3]) A. a. O. p. 408 b 29.

[4]) Vgl. über die Unsterblichkeitslehre des **Aristoteles** S. 49. Anm. 1 und hierzu die „Berichtigungen und Erweiterungen" am Schluß.

[5]) Über den Standpunkt der **Stoa** vgl. **Eusebius**. Praep. ev. XV. 20,5 aus **Arius Didymus** Epit.: „*Τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν* (sc. *οἱ Στωϊκοί*)." Vgl. ferner a. a. O. XV, 20, 1. **Zeno** lehrte, daß die Seele ein *πῦρ τεχνικόν* ist (**Diels**, Doxogr. Gr. p. 467, 6. Vgl. p. 470, 1; 471, 1; 18). **Chrysipp** nahm an: „*τὴν μὲν μῖξιν καὶ ἐπὶ ξηρῶν γίγνεσθαι σωμάτων, οἷον πυρὸς καὶ σιδήρου ψυχῆς τε*" (**Diels**, a. a. O. p. 463, 30. Desgl. **Zeller**, a. a. O. III, 1⁴. S. 196. 201 f. **Siebeck**, a. a. O. I, 2. S. 167). Freilich lassen die Stoiker zumeist die Seele nicht sogleich mit dem Tode des Leibes untergehen, sondern bis zum Ende der jemaligen Weltzeit fortbestehen. Besonders **Seneca** betont so (platonisierend) das jenseitige Leben (**Zeller** a. a. O. S. 203 f).

Desgleichen Cleombrotus, der nach der Lektüre des *Phaedon* sich von der Mauer herabgestürzt, um zu jenem besseren Leben zu gelangen [1]). In dieser Weise spricht sich Albert in der *Summa de homine* aus. -- Infolge irgend eines Versehens [2]) vertritt er dagegen in der *Summa theologiae* die Ansicht, daß Nemesius an der betreffenden Stelle die Stoiker im Gegensatz zu Aristoteles nennt und sie als Vertreter der (relativen) Präexistenzlehre und Verfechter der Unsterblichkeit der Seele ansieht. Er bemerkt daher, daß Nemesius über den Standpunkt der Stoiker — er denkt natürlich auch hier an die Platoniker — richtig orientiert gewesen sei. Denn nach deren

[1]) Der tragische Tod des Cleombrotus, dessen in der antiken Litteratur häufig Erwähnung geschieht, ist unserem Philosophen speziell aus Aug. De civ. Dei l. I. c. 22 bekannt. Vgl. Callim. Hymni et epigramm. Nr. 23 (ed. v. Wilamowitz-Moellendorf. Berlin 1897. p. 60).

[2]) Der Text lautet S. de hom. a. a. O. n. 7. p. 41b: Aut enim eam in corpore mortalem dicet ut Aristoteles, qui dixit eam in corpore generatam esse, aut dicet ut Stoici, qui dicunt eam substantiam esse incorpoream et ante corpus creatam (in gleichem Wortlaut und „Stoici" als Subjekt des folgenden Relativsatzes gefaßt findet sich diese Stelle S. th. II. a. a. O. n. 7, 3. p. 364b). Bei Nemesius selbst aber steht (a. a. O. col. 571 B): *Ἡ τοίνυν θνητὴν αὐτὴν λεγέτω, ὡς Ἀριστοτέλης φήσας αὐτὴν ἐν σώματι γεννᾶσθαι, καὶ ὡς οἱ Στωϊκοί· ἢ λέγων, οὐσίαν ἀσώματον.* Hätte Albert den nemesianischen Text wirklich so gelesen, wie ihn Jammy an beiden Stellen wiedergiebt, so wäre seine Erwiderung auf die Worte des Nemesius schlechthin unverständlich (vgl. S. de hom. a. a. O. p. 44b). Dem Jammyschen Text zufolge beginge Nemesius nicht nur einen, sondern zwei historische Fehler. Er würde dem Aristoteles und den Stoikern die entgegengesetzt falschen Anschauungen zugeschrieben haben. Aristoteles lehrt, wie Nemesius wirklich annimmt, daß die Seele sterblich ist; die Stoiker hätten seiner Ansicht nach, wenn der Jammysche Text richtig wäre, dagegen die Seele für unsterblich gehalten. Während Albert bei der Abfassung der betreffenden Ausführung in der S. de hom. den nemesianischen Text richtig gelesen, das Versehen in dessen Wiedergabe lediglich dem Herausgeber unserer Ausgabe zur Last fällt, ist das Umgekehrte höchst sonderbarer Weise bezüglich der betreffenden Stelle in der S. th. der Fall. Wie aus obiger Erwiderung (vgl. hierzu S. th. II. a. a. O. p. 366b) hervorgeht, hat unserem Philosophen in diesem Falle eine Abschrift vorgelegen, in der thatsächlich „Stoici, qui dicunt etc." zu lesen war, oder aber Albert hat die größere Interpunktion zwischen „Stoici" und „qui" übersehen oder endlich, was wahrscheinlicher ist, er, der die Stoiker mit den Platonikern verwechselt, hat die an sich richtige Lesart, nach welcher die Stoiker Leugner der Unsterblichkeit der Seele sind, als korrumpiert angesehen und zu „korrigieren" gesucht, indem er die Interpunktion vor allem änderte.

Annahme würden allerdings alle Seelen zugleich und in (?) dem Körper erschaffen, sie verschlechterten sich im Laufe der Jahrhunderte und erlangten in jenen Leibern die Vollendung der moralischen und intellektuellen Tüchtigkeit. Aber auch diese Anschauung, fügt unser Scholastiker hinzu, widerspreche der Philosophie, wie der Theologie, und sei unhaltbar.

Den Kreatianismus suchte der Bischof von Emesa auch dadurch zu treffen, daß er auf die Worte der hl. Schrift hinwies: „Und Gott ruhte aus von allen seinen Werken [1]". Hierauf erwidert ihm Albert als Schüler Augustins [2], es sei durch diese Stelle der hl. Schrift keineswegs jegliche schöpferische Thätigkeit in Abrede gestellt. Die Sabbatruhe Gottes bestehe nur darin, daß er nichts erschafft, was nicht seinen natürlichen Ursachen nach gemäß Form, Materie und Ähnlichkeit schon hervorgebracht worden ist. Er habe allerdings aufgehört, Gattungen und Arten zu schaffen, aber bis auf den heutigen Tag leite er die Welt, indem er aus jenen ursprünglichen Gattungen heraus die Fortpflanzung geschehen läßt. Hierbei wirke er indessen nicht allein, sondern mit der Natur gemeinsam, die er in den sechs Tagen ihren Prinzipien nach geschaffen hat.

Auch macht Albert als Historiker dem Nemesius den Vorwurf, daß er die platonische Seelenwanderungslehre nicht

---

[1] Gen. II, 3. — Vgl. zu obigem De nat. hom. a. a. O. col. 573 B.

[2] S th. II. a. a. O. p. 366b; t. 11. q. 67. p. 339a–b; t. 12. q. 72. m. 4. a. 1. p. 361 a—b. S. de hom. q. 16. a. 3. p. 85 b. Vgl. Aug. De Gen. ad litt. l. IV. c. 12, 23 ff: Claret igitur ne uno quidem die cessasse Deum ab opere regendi, quae creavit, ne motus suos naturales, quibus aguntur atque vegetantur, ut omnino naturae sint et in eo, quod sunt, pro suo quaeque genere maneant, illico amitterent et esse aliquid omnino desinerent, si eis subtraheretur motus ille sapientiae Dei, quo disponit omnia suaviter. Qua propter sic accipimus Deum requiesse ab omnibus operibus suis, quae fecit, ut iam novam naturam ulterius nullam conderet, non ut ea, quae condiderat, continere et gubernare cessaret. — Es sei hier noch bemerkt, daß Albert auf den Einwand des Nemesius, die Welt wäre nur halb vollendet, wenn täglich etwa fünfzigtausend Seelen neu geschaffen würden, und erst mit der Erschaffung der letzten Seele vor der allgemeinen Auferstehung ganz vollendet (vgl. De nat. hom. a. a. O. Domański, a. a. O. S. 43 f.), in der S. th. überhaupt nicht eingeht, in der S. de hom. (a. a O. p. 44 a—b) nur erklärt, daß auch dieses Bedenken nicht stichhaltig ist, und im übrigen auf seine Ausführungen „über die Welt" verweist.

wörtlich, sondern nur metaphorisch verstanden wissen wolle [1]). Nemesius sei so sehr Platoniker, daß er selbst diese Lehre des Meisters zu entschuldigen suche. Seine Auffassung, daß nach Plato die Männer dann sich in Weiber verwandelten, wenn sie einen weibischen Charakter hätten, daß sie zu Löwen, Wölfen oder Eseln würden, wenn sie wutentbrannt oder unmäßig sich zeigten [2]), wird von Albert als unrichtig zurückgewiesen. Sie widerspreche sowohl derjenigen Anschauung, die Plato selbst von seiner Lehre gehabt habe, als auch derjenigen, welche andere Platoniker hinsichtlich ihrer vertreten hätten, insofern diese eine Seelenwanderung im eigentlichen Sinne des

---

[1]) S. zum folg. S. de hom q. 5. a. 3. p. 44 a. Vgl. bez. der Seelenwanderungslehre Platos Tim. 42 B: *σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἴς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλεῖ θήρειον φύσιν.* Vgl. ferner Tim. 90 E. Phaedon 81 E. Phaedr. 249 E. Rep. X, 618 A. 620 ff.

[2]) Nemesius führt De nat. hom. a. a. O. col. 581 B aus, daß die platonischen Bestimmungen, gemäß denen die zornigen und unmäßigen Seelen in Löwen- und Wolfs- bzw. Eselsleiber übergehen sollen, teils wörtlich, teils bildlich gedeutet worden sind. Verfechter einer wörtlichen Auffassung und selbst Vertreter der Metempsychose im eigentlichen Sinne des Wortes scheinen dem Nemesius Cronios (in *Περὶ παλιγγενεσίας*; vgl. Zeller, a. a. O. III, 1³. S. 223), des Jamblich Schüler Theodor von Asine (in der verloren gegangenen Schrift: *Ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἴδη ἐστί,* und Porphyr zu sein; wenigstens bemerkt er (a. a. O. col. 581 B und 584 A), daß diese alle Seelen mit Vernunft ausgestattet wissen wollten. Daß Porphyr die Seelenwanderung nicht auf die Tierleiber ausgedehnt hat, bezeugen dagegen Aug. De civ. l. X. c. 30 und Aen. Gaz. Theophr. p. 16 (Barth). Vgl. Domański, a. a. O. S. 49. Anm. 3. Zeller, a. a. O. II, 1³. S. 710. Anm. 4. Jamblich hat nach Nemesius (a. a. O. col. 584 A) dagegen in seiner (nicht mehr erhaltenen) Schrift: *Ὅτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων εἰς ζῶα ἄλογα, οὐδὲ ἀπὸ ζώων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται, ἀλλ' ἀπὸ ζώων εἰς ζῶα καὶ ἀπὸ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους* die Ansicht vertreten, daß Plato nur die Charaktere durch die verschiedenen Tiernamen habe bezeichnen wollen, daß die Seelenformen je nach der Tierart verschieden sind. Ihm pflichtet (a. a. O.) Nemesius bei: „*Καί μοι δοκεῖ μᾶλλον οὗτος* (sc. *Ἰάμβλιχος*) *ἕνεκα τούτου καλῶς κατεστοχάσθαι, μὴ μόνον τῆς Πλάτωνος γνώμης, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀληθείας αὐτῆς.* — In der That stößt eine wörtliche Auffassung der platonischen Bestimmungen auf Schwierigkeiten. S. hierüber Näheres bei Rohde, a. a. O. Bd. II. S. 276. Anm. 4. und Zeller a. a. O. II, 1. S. 710. Anm. 6.

Wortes statuiert hätten [1]). Albert denkt hier an Cronios [2]), Theodor von Asine und Porphyr.

Im vorausgegangenen hörten wir bereits, daß er in der *Summa de homine* die platonische Präexistenzlehre kurz und mit scharfen Worten ablehnt, in der *Summa theologiae* ihr durch eine höchst eigenartige Interpretation ihren anstößigen antichristlichen Charakter zu benehmen sucht und sich mit den Worten Platos so gut wie einverstanden erklärt [3]). Ähnliches ist auch hier der Fall. Während er, wie wir gehört, die Erklärungen Platos über die Seelenwanderung in der *Summa de homine* wörtlich, nicht nur allegorisch, verstanden wissen will und die entgegengesetzte Ansicht des Nemesius tadelt, schließt er sich hingegen in der *Summa theologiae* dessen Anschauung an, daß Plato nur rein ethisch ein Hinabsinken des Menschen bis zum Tier gemeint hat [4]).

Dafür, daß auch die relative Präexistenzlehre von philosophischem Standpunkt aus unannehmbar ist, beruft sich Albert auf seinen arabischen Lehrer Avicenna [5]). Die einzelnen Argumente, auf Grund deren derselbe die Ansicht ablehnt, daß die Seele bereits vor dem Leibe geschaffen ist, werden sowohl in der *Summa de homine*, wie in der *Summa theologiae* genau wiedergegeben. Danach geht Avicenna in seiner Beweisführung indirekt und zwar im einzelnen folgendermaßen vor: Angenommen, die Präexistenztheorie wäre richtig, so ergiebt sich die doppelte Möglichkeit, daß entweder nur eine Seele oder aber eine Vielheit von Seelen vor dem Körper geschaffen worden ist. Daß in sämtlichen menschlichen Leibern aber nur eine einzige vernünftige Seele existiert, hat deshalb als ausgeschlossen zu gelten, weil dem Vollendeten entsprechend die Vollendungen sich der Gattung, der Art und der Zahl nach unterscheiden. Die vollendeten menschlichen Körper aber unterscheiden sich wenigstens der Zahl nach, folglich muß ein Gleiches hinsichtlich der sie vollendenden Seelen der Fall sein. Oder aber, es ergäbe

[1]) S. de hom. q. 5. a. 3. p. 44 a—b.

[2]) Jammy druckt a. a. O. p. 44 a statt „Cronios" „Ecomius"!

[3]) S. S. 413 ff. [4]) T. 12. q. 72. m. 4. a. 3. p. 367 a.

[5]) S. zum folg. S. th. II. a. a. O. p. 365 a—366 a. S. de hom. a. a. O. p. 42 b—43 b.

sich die Konsequenz, daß die einzelnen Seelen Teile der einen Universalseele bildeten, was jedoch gegenüber dem Umstand, daß die Seele eine einfache Substanz ist, als absurd erscheint [1]). — Man dürfte vielleicht auf den ersten Blick geneigt sein anzunehmen, daß Avicenna diesen ersten Punkt lediglich aus dialektischen Gründen aufstellt und behandelt, im übrigen aber nie vertretene Ansichten zurückweist. Eine nähere Betrachtung seiner Ausführungen zeigt jedoch alsbald, daß dieselben nicht im mindesten einen Kampf gegen Windmühlen bedeuten. Er richtet sich hier gegen Alexander von Aphrodisias, welcher, wie wir aus unseren Untersuchungen über die peripatetischen Elemente in der Psychologie Alberts wissen [2]), leugnet, daß der *νοῦς* als hyperorganische Potenz verstanden individuell der menschlichen Seele innewohnt, und dementsprechend die von dem gläubigen Muslim verteidigte individuelle Unsterblichkeit in Abrede stellt. Insofern die Entwicklung Avicennas von Albert in den Zusammenhang seiner eigenen Lehre aufgenommen wird, kommt ihr indessen noch eine weitere Bedeutung zu.

Unser Scholastiker wendet sich in ihr nicht nur gegen den „Exegeten“, sondern auch gegen die nach Avicenna lehrenden Araber, gegen Abubaker, Avempace, Averroës, welche jene Anschauung des Aphrodisiers bekanntlich übernahmen, sie im Sinne des plotinischen Emanatismus weiter bildeten und zu dem speziell arabischen Monopsychismus umprägten [3]). Kehren wir nunmehr wieder zu unserer eigentlichen Darstellung zurück.

Nimmt man auf die zweite der beiden Möglichkeiten eingehend die Präexistenz vieler Seelen an, fährt Avicenna und mit ihm Albert fort, so kann deren Vielheit von fünf Ursachen herrühren. Das Bestreben zu systematisieren, das sich in den Ausführungen unseres Scholastikers und zwar insbesondere in seinen Referaten über längere Auseinandersetzungen anderer allenthalben geltend macht, offenbart sich auch in der Weise, in welcher er die weiteren Erörterungen seines arabischen Leh-

---

[1]) Die angeführten Argumente sind entnommen aus Avicennas L. VI. naturalium. V, 3. fol. 42 r b – 33 r b.

[2]) S. S. 190 ff. [3]) S. S. 201 ff.

rers wiederholt. Die nähere Betrachtung der eigentümlichen Natur jener fünf Ursachen giebt ihm das Mittel, sie in einer gewissen systematischen Gliederung zur Darstellung zu bringen. Er macht darauf aufmerksam, daß die Ursachen für die Vielheit der präexistenten Seelen innere und äußere, substantielle und akzidentelle sein können. Nimmt man nun an, daß das Prinzip ihrer numerischen Verschiedenheit ein inneres substantielles ist, so ergebe sich wiederum die Frage, ob dieses formal oder material ist. Die erstere Möglichkeit ist deshalb ausgeschlossen, weil die menschlichen Seelen sämtlich in ihrem Wesen übereinstimmen. Aber auch die zweite ist als unzutreffend abzulehnen; denn, wollte man annehmen, daß der Körper Ursache der Vielheit ist, so wäre damit zugestanden, daß die Seelen außerhalb des Körpers keine Vielheit bilden, was aber gerade die Vertreter der Präexistenzlehre leugnen. Über Avicenna hinausgehend bemerkt Albert hier noch, an Avencebrol, Johannes Hispalensis und deren Anhänger denkend, daß ebensowenig, wie der Körper Prinzip der materiellen Einteilung ist, es auch die Seele selbst sein kann; denn dann müßte sie auch aus Materie zusammengesetzt sein, was jedoch unwahr ist. — Aber auch die Beziehung der Seele auf den Körper kann nicht als Ursache der Vielheit gelten. Denn denkt man sich den Körper als aktuell seiend, so müßten dann alle Leiber und alle Seelen zugleich geschaffen worden sein, was unsinnig ist. Soll der Körper aber nur als potentiell vorhanden angenommen werden, so steht diesem wieder der Umstand entgegen, daß dasjenige, was nur seiner materiellen Potenz nach ist, ein kontingent Mögliches darstellt, dessen Aktuellwerden zwar eintreten kann, aber nicht eintreten muß. Wird aber das potentielle Sein des Körpers kein aktuelles, dann ist diese Beziehung zur Seele überhaupt nicht vorhanden, womit zugleich der Grund für die Vielheit von selbst fortfällt. — Auch von einer äußeren Ursache kann dieselbe nicht hervorgerufen worden sein. Denn insofern eine solche Ursache von außen her thätig ist, bewirkt sie weder Einheit noch Vielheit. Wenn sie nämlich durch sich selbst eine Einheit schaffte, so würde sie niemals eine Vielheit schaffen, und umgekehrt. — Auch an eine akzidentelle Ursache wie

die räumliche oder zeitliche Beziehung kann nicht gedacht werden. Denn durch den Raum vermag dasjenige, was unräumlich ist, nicht getrennt zu werden. Da die Vielheit der präexistenten Seelen als zu gleicher Zeit vorhanden gedacht wird, so ist auch die Zeit unmöglich die Ursache eben dieser Vielheit. — Ebenso falsch ist es, wenn man geistige Akzidentien, intellektuelle oder moralische Eigenschaften, als Ursachen der numerischen Verschiedenheit der Seele ansehen wollte. Denn die Singularität eines jeden Singulären ergiebt sich aus der Gesamtheit der Akzidentien, die sich bei einem anderen nicht finden lassen. Diese Gesamtheit der Akzidentien läßt sich bei der Seele aber nur dann konstatieren, wenn sie im Körper wohnt oder, nachdem sie mit ihm verbunden gewesen, wieder von ihm getrennt ist, da sie nämlich, fügt Albert den Avicenna verteidigend seinerseits noch hinzu [1]), während ihres Seins im Körper Proprietäten erhält, durch welche sie sich auch nach ihrer Trennung vom Leibe von jeder anderen Seele unterscheidet.

Es ist unserem Philosophen wohl bekannt, daß diese von Avicenna in seinem *Liber sextus naturalium* gegen die Präexistenzlehre geltend gemachten Argumente auch von Johannes Hispalensis in der Schrift *De anima* [2]) angeführt werden [3]). Er teilt uns außerdem noch ein Argument mit, welches er für eine selbständige Leistung des letzteren hält. Johannes erinnere nämlich daran, daß in der Natur nichts zwecklos ist [4]), daß also auch die Seele, welche ihrer wesentlichen Aufgabe nach die Bewegerin und den Akt des Körpers bildet, nicht schon dann, wenn dieser noch gar nicht vorhanden ist, geschaffen sein kann [5]).

Das Resultat, das Albert aus allen diesen Betrachtungen erhält, ist die Gewißheit, daß die Entstehung der menschlichen

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 43 b. S. th. II. a. a. O. p. 366 b

[2]) Vgl. Dom. Gund. De an. (Löwenthal a. a. O. p 102–105).

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 42 b.

[4]) „In natura nihil est vanum" in Anlehnung an den bekannten aristotelischen Satz: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν* (De caelo I, 4. p. 271 a 33).

[5]) S. de hom. a. a. O. p. 43 b. Vgl. Löwenthal, a. a. O. p. 103.

Seele der des Körpers zeitlich nicht vorangehen kann. Bevor er aber die entgegengesetzte Anschauung verteidigt, daß die Seele in dem Körper entsteht, prüft er auch, ob diese Annahme nicht von vornherein der von Gott gegebenen natürlichen Ordnung widerspricht [1]). Dies ist seiner Ansicht nach keineswegs der Fall. Sie steht mit dem richtigen Begriff von der Sabbatruhe des Schöpfers völlig im Einklang. Albert entwickelt hier seine Auffassung von derselben in der uns bereits bekannten Weise und zwar in ausdrücklicher Berufung auf den seinerseits hier sich wieder an Augustin anschließenden Beda Venerabilis [1]). Dem Einwurf gegenüber, daß die Seele als in sich subsistierend ebenso gut vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe verhanden sein kann, wie sie nach der Loslösung von ihm für sich seiend vorhanden ist, antwortet Albert hier als Aristoteliker, daß, wenngleich auch die vernünftige Seele eine in sich subsistierende Wesenheit ist, es doch zu ihrer Bestimmung gehört, daß sie an sich die Vollendung und den Akt des Körpers bildet, und daß sie demnach nicht vor ihm existiert. So könne es in dem Begriffe des Schiffers sehr wohl liegen, daß er länger vorhanden ist als sein Schiff, und daß er von seinem Fahrzeug trennbar ist; es gehöre dagegen keinesfalls zu seiner Wesensbestimmung, daß er seiner Thätigkeit als Schiffer nach vor dem Schiffe existiert, sondern daß er sich alsdann in diesem befindet.

Somit steht nach der Meinung unseres Scholastikers der Annahme, daß die Seele erst in dem Körper ihr Sein erhält, nicht das geringste Bedenken entgegen. Hier aber ergiebt sich ihm sofort wieder das weitere große Problem: Wie haben wir uns das Entstehen der Seele im Körper zu denken, verdankt sie ihren Ursprung dem Zeugungsakt, wie der Generatianismus lehrt, zweigt sie sich von der Seele der Eltern wie ein Schößling ab, wie der Traduzianismus speziell annimmt, oder aber hat

---

[1]) Vgl. Expos. in Gen. c. 2. P. L. tom. 91. p. 202 D: Quod autem in evangelio dicitur: „Pater meus usque modo operatur et ego operor, non est contrarium huic loco, in quo Deus ab omnibus requievisse dicitur. Requievit enim Deus a condendis generibus creaturae, quia ultra iam non condidit alia genera nova. Deinceps autem nunc usque ad ultima operatur eorundem generum administrationem quae tunc instituta sunt." S. S 424.

man ihr Werden auf einen unmittelbaren Schöpfungsakt Gottes zurückzuführen, wie der Kreatianismus behauptet? Die Beantwortung dieser Frage hatte in der Patristik zu lebhafter Kontroverse Anlaß gegeben [1]). Die großen Lehrer der Scholastik vertreten dagegen einstimmig den Standpunkt des Kreatianismus [2]).

Daß Albert speziell denselben verficht, hörten wir bereits an anderer Stelle. Und zwar erfuhren wir daselbst, wie er die kreatianistische Doktrin nach der physiologischen Seite hin zu verteidigen sucht. Jene Darlegungen erfahren nunmehr insofern eine Ergänzung, als im folgenden mitgeteilt werden soll, in welcher Weise unser mittelalterlicher Denker seine Anschauung nach der philosophischen und theologischen Seite hin zu begründen sucht.

Seine Polemik richtet sich weniger gegen den Generatianismus als solchen, als vielmehr gegen seine speziellere Form, den Traduzianismus, insofern ja auch die Argumente des letzteren die des ersteren sind. „Es ist zu sagen," bemerkt Albert im *Sentenzenkommentar* [3]) „daß dem katholischen Glauben, wie den Philosophen gemäß keine Seele, weder die der Pflanze,

---

[1]) Während Origines Anhänger der Präexistenzlehre ist, vertraten den Traduzianismus Apollinarius von Laodicea, Tertullian, Athanasius, Gregor von Nyssa (Draeseke, Apollinarios von Laodicea. Leipzig, 1892. S. 195 ff. Domański, a. a. O. S. 46. Anm. 1). Den Kreatianismus verfochten insbesondere Lactanz, Clemens von Alexandrien (vgl. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 368), Hieronymus. Ebenso, wie Augustin (vgl. Gangauf, a. a. O. I. S. 248 ff. Stöckl, a. a. O. 332 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 368. Überweg-Heinze[9], a. a. O. II. S. 136), blieben dem Traduzianismus und Kreatianismus gegenüber unentschieden Fulgentius, Gregor d. Gr., Eucherius und Isidorus. Als der Kampf mit den Pelagianern beendet war, hörte das Schwanken auf. Leo d. Gr. spricht sich autoritativ zu Gunsten des Kreatianismus aus, desgleichen im Jahre 498 Papst Anastasius II.; Benedikt XII. bezeichnete den Traduzianismus direkt als Häresie. S. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon s. v. Creatianismus 2. Aufl. Bd. III. Sp. 1178. Vgl. die Sammlung der verschiedenen Ansichten in Abälards Sic et non (ed. Henke et Lindenkohl) p. 275–280.

[2]) Von bemerkenswerteren Vertretern des Traducianismus im Mittelalter ist nur zu nennen Alfredus Anglicus (vgl. Barachs Ausg. des *Liber de motu cordis* a. a. O. p. 60. 100 ff.) und Roger Bacon (vgl. Charles, Roger Bacon. Paris, 1861. p. 213). In späterer Zeit entstand dem Traduzianismus ein entschiedener Verteidiger in der lutherischen Theologie.

[3]) L. II. d. 18. a. 8. p. 179 a–b.

noch die des Tieres, noch die des Menschen aus einem Schößling hervorgeht." Die Lehre des Traduzianismus steht seiner Ansicht nach im Widerspruch zu den Worten des Psalmisten: „(Gott), der ihre Herzen einzeln gebildet hat"; denn „Herz" sei hier in übertragendem Sinne anstatt „Seele" gebraucht [1]). Eine tiefere und eingehendere Begründung des Kreatianismus finden wir bei Albert nicht. Wie in anderen Fällen, so beschränkt er sich auch hier im wesentlichen darauf, seine eigene Anschauung gegenüber Einwänden, welche gegen sie erhoben worden, zu verteidigen und sie auf diesem Wege als richtig zu erweisen.

So erwähnt unser Scholastiker, daß die Worte der *Genesis*: „Und Gott ruhte von allen seinen Werken" nicht nur von Nemesius zu Gunsten seiner Präexistenzlehre gedeutet wurden [2]), sondern daß bereits Apollinarius von Laodicea als Traduzianist sie den Vertretern des Kreatianismus entgegenhielt [3]). Albert antwortet ihm dasselbe, wie dem Bischof von Emesa [4]).

Von Apollinarius wurde ferner zu Gunsten des Traduzianismus geltend gemacht, daß, wenn jede Seele ihr Sein einem besonderen Schöpfungsakte Gottes verdankte, Gott sich dann selbst zum Mitschuldigen der Ehebrecher machen würde, falls diesen Kinder geboren werden [5]). Albert erwidert im Anschluß an

---

[1]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 3. p. 360 a. Die Worte des Ps. 32, 15: „Qui finxit singillatim corda eorum" sind im Kampfe zwischen Generatianismus bzw. Traduzianismus und Kreatianismus nicht selten zitiert worden. Augustin sucht de Gen. ad. litt. l. X. c. 6 zu zeigen, daß sie keinem der beiden entgegengesetzten Standpunkte widerstreiten. Dagegen beruft sich Hieronymus im L. c. Joannem Hierosol. c. 22. P. L. tom. 23. col. 389 A—B) auf sie für seinen Kreatianismus. Ihm folgt Petrus Lombardus (Sent. l. II. d. 18. c. 7).

[2]) S. S. 424.

[3]) S. d. hom. q. 16. a. 3. n. 2. p. 80 b f. — Dieses und das folgende oben erwähnte Argument, welches Apollinarius dem Kreatianismus entgegensetzt, sind in seinen auf uns gekommenen Schriften nicht zu finden. Albert entnimmt sie aus De nat. hom. des Nemesius. (In der Nemesius-Ausgabe von Joh. Fell, Oxford 1671, s. die beiden Argumente, sowie die Erwiderung des Nemesius p. 77—78. In allen verglichenen Exemplaren der Migneschen Ausgabe, nach der wir Nemesius sonst zu zitieren pflegen, liegt ein Versehen vor. Die betreffende Stelle wäre hier col. 576 zu suchen, wo irrtümlich eine Seite aus den Werken des Epiphanius abgedruckt ist.)

[4]) S. d. hom. a. a. O. p. 85 a. Vgl. S. 424.

[5]) S. de hom. a. a. O. p. 80 b.

Nemesius [1]), daß die Wege der Vorsehung uns unbekannt sind, daß Gott in den einzelnen Fällen die Beseelung deshalb zuläßt, weil er vielleicht voraussieht, daß das Kind seiner Zeit oder sich selbst noch von Nutzen ist, wie dies bei Salomo, dem Sohne Davids und der Frau des Urias, der Fall gewesen. Weniger ausweichend als diese Erklärung lautet eine andere, wie es scheint, selbständig gegebene. Albert will hier zwischen dem Werk der Natur und dem des (sündhaften menschlichen) Willens ganz mit Recht scharf unterschieden wissen. Der Ehebruch an sich ist Sünde, führt er aus, nicht aber das Werk der Natur; dieses besteht in der Bildung des Körpers und in der Eingießung der Seele, welche Gott bewirkt, insofern er als oberster Beweger die Natur in ihrer Thätigkeit unterstützt [2]).

Von den Traduzianisten wurde, wie Albert berichtet, vor allem auf die Schwierigkeit hingewiesen, welche die Lehre von der Erbsünde für die kreatianische Erklärung der Entstehung der Seele zu enthalten scheint. Sie wiesen nämlich darauf hin, daß der Träger der Erbsünde, mit der das Kind befleckt auf die Welt kommt, ja nichts anderes als die Seele ist. Infolgedessen sei nichts natürlicher, als daß das Kind ebenso, wie es die Erbsünde von den Eltern her überkommt, so auch von deren Seele her seine eigene erhält [3]).

Mit Recht bemerkt unser Philosoph, daß dieses Bedenken von Augustin insbesondere auf das eifrigste erwogen wurde [4]). Daß derselbe es aber nicht eindeutig zu lösen vermochte, daß diese Schwierigkeit vielmehr sogar ein Hauptgrund für seine schwankende Stellung zwischen Kreatianismus und Traduzianismus war, berührt Albert mit keinem Wort. Offenbar hält er seine Unentschiedenheit für einen nicht geringen Mangel seiner

[1]) S. a. Anm. 1. a. a. O. Daß die Antwort des Nemesius (und damit auch die Alberts) den Kernpunkt der Frage nicht trifft, bemerkt bereits Draeseke (a. a. O. S. 195), desgleichen Domański (a. a. O. S. 46 Anm. 2).

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 85 a.

[3]) A. a. O. n 3. p. 81 a.

[4]) A. a. O.: Ista enim disputatio multum tangitur ab Augustino. Albert will den unklaren Standpunkt, den Augustin in dieser Frage einnimmt, nicht erst andeuten, daher das indifferente „tangitur". Ebenso vorsichtig bemerkt er alsdann in der Entgegnung a. a. O. p. 85 a: Ad id quod obicitur de Augustino.

Lehre, auf den ausdrücklich hinzuweisen er jedoch aus Pietät gegen die von ihm so hoch geschätzte Autorität unterläßt. Ja, es hat den Anschein sogar, als ob Albert sich bestrebt, Augustin als Kreatianisten hinzustellen, insofern er in seiner Erwiderung auf jenes von den Traduzianisten geltend gemachte Bedenken sich ausdrücklich auf den Bischof von Hippo bezieht. Er antwortet ihnen nämlich, daß die Ursache der Erbsünde die Begierlichkeit des Fleisches bildet, welche nach Augustin [1]) gleichsam die Tochter der ersten Sünde ist, daß der Körper allein nur von Gott gestraft wurde und der Leib somit, nicht aber die Seele den Träger der Erbsünde bildet [2]). Des weiteren hält Albert den Anhängern der traduzianistischen Doktrin entgegen, daß die Seele allerdings von dem ersten Augenblick ihrer Existenz an mit der Erbsünde befleckt ist, daß diese Befleckung aber nicht gleichsam von einem Schößling der Elternseele herrührt, sondern daß sie vielmehr das Resultat der Vereinigung der Seele mit dem Körper ist. Nicht ohne Geschick weist er seine Gegner darauf hin, daß auch eine an sich helle Flüssigkeit in einem unreinen Gefäße trübe, daß ursprünglich klarer Wein in einem solchen verdirbt und schlecht wird [3]). Unser Philosoph nimmt somit hier den Standpunkt ein, daß lediglich auf dem Körper, nicht aber auch auf der Seele der Fluch der ersten Sünde lastet. Hierdurch aber setzt er sich in Widerspruch mit jenen Erklärungen, die er über das Wesen der Synteresis giebt, da diese die einzige seelische Fähigkeit sein soll, welche durch die Sünde nicht getrübt worden, während hingegen alle übrigen Potenzen verdunkelt und dem Irrtum ausgesetzt seien.

Von den Anhängern des Generatianismus wurde, wie Albert bemerkt, speziell geltend gemacht, daß alles, was aus

[1]) De nupt. et conc. l 1. c. 24. P. L. tom. 47 col. 429: Ex hac, inquam, concupiscentia carnis, tanquam filia peccati, et quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecunque nascitur proles, originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia Virgo concepit.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 85 a—b.

[3]) S. de hom. q. 16. a. 3. p. 85 b. S. th. II. t. 17. q. 107. m. 4. a. 3. part. 1. p. 499 a.

der Thätigkeit eines bewirkenden Prinzips resultiert, seinem Sein nach von diesem verursacht wird, daß somit auch die vernünftige Seele, welche die unmittelbare Folge der Zeugungsthätigkeit der Eltern bildet, ihr Sein von diesen erhält [1]. Albert sucht diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, daß er ein zweifaches Thätigsein unterscheidet, nämlich ein operari rem, wo die Bethätigung sich unmittelbar auf das Objekt richtet, dessen Erreichung in der Machtsphäre des Subjekts liegt, und ein operari ad rem, ein Thätigsein nur in Hinsicht auf ein Ding, bei dessen Verwirklichung noch andere Faktoren mitspielen müssen und die bloße Eigenthätigkeit keinesfalls genügt. So entsteht auch die Seele nicht durch die Macht der bewirkenden Natur, den physiologischen Zeugungsakt, allein, sondern dadurch, daß Gott sich mit der Natur verbindet, insofern er dann, wenn die Organe des menschlichen Körpers in genügender Weise gebildet sind, ihm die vernünftige Seele eingießt [2].

Im Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergehenden großen Scholastiker Alexander von Hales, der zwar einen kreatianistischen Standpunkt einnahm, immerhin aber über einen spiritualistischen Traduzianismus noch nicht völlig den Stab brechen wollte [3], spricht somit Albert nicht nur dem Generatianismus, wie dies seine Stellung dem letzten Argument gegenüber gezeigt hat, sondern, wie wir erfahren haben, auch dem Traduzianismus jegliche Berechtigung ab. Seinem kreatianistischen Standpunkt pflegt er durch die vom Lombarden geprägte [4] und seitdem bei den Scholastikern stereotyp gewordene Formel: „Gott gießt die Seele dadurch ein, daß er sie erschafft, und er erschafft sie, indem er sie eingießt“ (Deus creando infundit animam et infundendo creat) häufig Ausdruck zu geben [5]. Wie in anderem Zusammenhang bereits gezeigt wurde, erfolgt der göttliche Schöpfungsakt dann, wenn die Bildung des Leibes so weit vorangeschritten ist, daß eine Bethätigung der

---

[1] S. de hom. a. a. O. n. 5. p. 81 a.

[2] S. de hom. a. a. O. p. 85 b.

[3] Vgl. Endres, a. a. O. S. 55

[4] Sent. l. II. d. 17. c. 2.

[5] Sent. l. II. d. 17. a. 2. p. 165 b. S. th. II. t. 12. q. 72 m. 2. p. 359 a. S. de hom. q. 5. p. 43 b. q. 16. a. 3. p. 85 a.

Seele, wenn auch zuerst nur hinsichtlich ihrer niedrigsten Potenzen, erfolgen kann. Einen bestimmten Termin für ihre Empfängnis giebt Albert nicht an.

In anderer Hinsicht findet jedoch die einfache Bestimmung, daß Gott es ist, der die Seele schafft, noch eine Ergänzung. Unser Philosoph sieht sich nämlich genötigt, sie gegenüber einer anderen, gleichfalls kreatianistischen Auffassung noch genauer zu fixieren, der gemäß die Seele unmittelbar von den Engeln, von Gott selbst aber nur mittelbar geschaffen wird, insofern dieser ihnen nur den Befehl zur Erschaffung der Seele giebt. Als Vertréter dieser anderen Richtung des Kreatianismus wird von Albert Johannes Hispalensis genannt. Offenbar hat dieser die ihm durch Avencebrols *Fons vitae* vor allem geläufige neuplatonische Lehre, daß die Seelen auf dem Wege einer dynamischen Emanation aus den Intelligenzen hervorfließen, oder, wie vielleicht noch wahrscheinlicher ist, die speziell von Avicennna, seiner zweiten Hauptquelle, vertretene, uns bereits bekannte Annahme, daß die erste Intelligenz die Formen sämtlichen Dingen und so auch die vernünftigen Seelen den menschlichen Körpern spendet, in das Jüdisch-Christliche übertragen. Albert giebt die einzelnen Argumente, durch welche Johannnes seinen Standpunkt zu stützen suchte [1]), des Näheren an und sucht sie zu widerlegen.

1) Johannes machte geltend, daß ein Prinzip, das immer aufs neue thätig, dabei stets auf Grund einer jedesmal neuen Disposition hinwirkt. Da die Seele des Kindes stets bei seiner Geburt geschaffen wird, bei dem schaffenden Prinzip daher auch eine neue Disposition vorausgesetzt werden muß, so kann nicht Gott selbst, bei dem dies unmöglich, der Schöpfer der Seele sein; sondern es wird diese Aufgabe vielmehr den Engeln zufallen [2]).

Albert belehrt ihn jedoch dahin, daß es bei der schaffenden Thätigkeit Gottes keineswegs jedesmal einer neuen Disposition

[1]) Vgl Löwenthal, a. a. O. p. 105 ff. Von dem genannten Verfasser wird auch a. a. O. Anm. 2 erwähnt, daß auch Ibn Esra im Anschluß an Avencebrol die Seelen von den Engeln geschaffen werden ließ.

[2]) S. th. II. t. 12. q. 73. m. 1. p. 367 b f. S. de hom. q. 5. a. 4. n. 1. p. 45 b f.

bedarf, da Gottes Wollen und Wissen nicht in der Zeit entsteht, sondern ewigen Ursprungs ist [1]).

2) Der spanische Scholastiker wies ferner darauf hin, daß dasjenige, was unmittelbar von Gott geschaffen wird, auch von ihm unmittelbar seine Erleuchtungen erhält. Umgekehrt aber könne dasjenige, was nicht unmittelbar von Gott selbst erleuchtet wird, auch nicht unmittelbar in ihm seine Entstehungsursache haben. Da nun die menschliche Seele ihre Erleuchtungen von den Engeln her empfange, so verdanke sie auch ihnen ihr Sein [2]).

Irrig ist nach Albert in dieser Auseinandersetzung die Annahme, daß das Erleuchtete sich zum Erleuchtenden ebenso verhält, wie das Geschaffene zum Geschaffenen. Denn auch der Himmel, die Erde, die erste Materie sind ja unmittelbar von Gott selbst geschaffen, und doch erhalten sie keine Erleuchtungen von ihm. Wenn auch die Seele von den Engeln ihre Erleuchtungen erhält, so braucht sie deshalb keineswegs von ihnen geschaffen worden zu sein [3]).

3) Seine Ansicht, daß die Engel die unmittelbare Entstehungsursache der menschlichen Seele sind, suchte Johannes des weiteren durch folgendes Argument zu verteidigen: Es ist vornehmer, das Sein vom vollkommensten Prinzip unmittelbar zu erhalten als es nur mittelbar von ihm zu empfangen. Nimmt man an, daß die Seele ihr Sein unmittelbar von Gott selbst erhält, so empfängt sie es in der vornehmsten Weise. Ihr Sein müßte eben darum auch das vornehmste sein. Dem aber widerspricht die Thatsache, daß die Engel das vornehmste Sein besitzen. Da die Seele selbst aber nicht zu den Engeln gerechnet werden kann, so ist es unmöglich, daß sie Gott unmittelbar ihre Entstehung und ihr Sein verdankt [4]).

Albert wiederholt im wesentlichen nur das, was er im vorigen Falle bereits geantwortet hat. Er weist darauf hin, daß der Himmel, die Erde, die erste Materie ihr Sein zwar von Gott erhielten, gleichwohl aber keineswegs das vollkommenste

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 46 ad 1. S. de hom. a. a. O. p. 46 b ad 1.
[2]) S. th. II. a. a. O. n. 2. p. 368 a.
[3]) A. a. O. p. 368 b.
[4]) S. de hom. a. a. O. n. 2. p. 46 a.

Sein besäßen. Dies erkläre sich dadurch, führt er weiter aus, indem er den bekannten erkenntnistheoretischen Fundamentalsatz der Scholastik „Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis“ im metaphysischen Sinne verwendet, daß dasjenige, was empfangen wird, nicht nur gemäß dem Vermögen dessen, von dem es herrührt, beschaffen ist, sondern daß dieses auch der eigentümlichen Natur des Empfangenden entspricht[1]).

4) Schließlich machte Johannes, wie Albert berichtet, geltend, daß der Akt eines seiner Bethätigungsfähigkeit nach unendlichen Agens unbegrenzt ist. Folglich sei die Thätigkeit Gottes als eines solchen Agens unendlich. Daraus ergebe sich wieder, daß der Seele, falls sie von Gott geschaffen würde, ein unendliches Sein zukommen müßte. Da dies aber offenbar nicht der Fall sei, so könne sie auch nicht unmittelbar von Gott selbst geschaffen sein[2]).

Daß auch dieses Argument nicht stichhaltig ist, sucht Albert dadurch zu zeigen, daß er nachweist, Johannes habe den Begriff der dem ersten Prinzip eigentümlichen unendlichen Kraft mißverstanden. Unendlich sei dieselbe, weil sie weder durch die Zeit, noch durch den Raum, noch durch den Intellekt begrenzt ist. Wenn man die Potenz Gottes in dieser Weise auffasse, so folge keineswegs, daß auch ihr Effekt unendlich sei. Derselbe sei vielmehr ebenso groß als die Aufnahmefähigkeit des Substrates, dem es zukommt, das von einem unendlichen Vermögen Geschaffene zu empfangen. Wäre übrigens jene Voraussetzung, welche Johannes seiner Beweisführung zu Grunde legte, wirklich richtig, ginge von einer unendlichen Potenz stets eine unendliche Wirkung aus, dann müßte ja auch die von Gott unmittelbar geschaffene Intelligenz unendlich sein, was indessen nicht der Fall ist[3]).

Albert bemerkt noch, daß dieses die beweiskräftigeren Argumente des spanischen Gelehrten seien. Um indessen bei seinen Lesern nicht die Ansicht zu erwecken, als sei nach dessen Lehre die Entstehungsursache der Seele nur in den

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 46 b.
[2]) S. de hom. a. a. O. n. 3. p. 46 a.
[3]) S. de hom. a. a. O. p. 46 b

Engeln zu suchen, weist unser Scholastiker ausdrücklich darauf hin, daß Johannes die Engel lediglich auf den Willen und Befehl Gottes hin schöpferisch thätig sein läßt, daß derselbe den Theologen gegenüber erkläre, er sehe keinesfalls die Engel als die eigentlichen Schöpfer der Menschenseelen an; denn Schöpfer könne nur ein Wesen sein, das etwas aus dem Nichts hervorbringt, die Engel schafften dagegen nur als Diener Gottes und auf seinen ausdrücklichen Befehl hin [1]). Aber auch trotz dieser Einschränkung kann Albert der Anschauung des Johannes Hispalensis nicht beipflichten. Den Engeln komme kein Anteil am Schöpfungswerke, auch nicht als Dienern Gottes, zu, sondern das höchste Wesen schaffe die Seele selbst und unmittelbar. Die Ehre des Schöpfers sei derart, daß sie Gott für sich allein vorbehalten habe [2]). Auch besitze ein Geschöpf überhaupt nicht die Fähigkeit, jene Potenz in sich aufzunehmen, da sie mit seiner Natur unvereinbar sei [3]).

Interessant ist, in welcher Weise sich Albert im Anschluß an seine Auseinandersetzung mit dem Schüler des Avencebrol dem Satze des *Liber de causis:* „Die erste Ursache hat das Sein der Seele durch die Vermittlung der Intelligenz geschaffen" [3]) gegenüberstellt. Wir würden erwarten, daß er diese rein neuplatonische Anschauung kurzer Hand ablehnt. Mit Erstaunen erfahren wir, daß er sich allen Ernstes bemüht, sie zu rechtfertigen. Einigermaßen erklärlich wenigstens wird uns dieses eigenartige Verfahren, wenn wir uns die Stellung unseres Scholastikers zu der Autorschaft des *Liber de causis* vergegenwärtigen. Thomas erblickte bereits als die Quelle dieser Schrift

[1]) Vgl. Domin. Gundiss. De an. (ed. Löwenthal a. a. O. p. 107): angeli creant animas ministerio tantum, non auctoritate, unde nec creatores animarum dicuntur, quod in creando, non auctoritate, sed ministerio fungentur.

[2]) Es sei bemerkt, daß auch Wilhelm von Auvergne dem emanatistischen Kosmismus der Araber entgegentritt, daß er ihn jedoch weniger deshalb bekämpft, weil er Emanatismus ist — nicht die feinere, nur die gröbere Form desselben erregt bei ihm Bedenken —, sondern wegen des Umstandes, auf den auch Albert hinweist, daß durch ihn nicht Gott als die unmittelbare Ursache des Geschaffenen erscheint. S. Werner, Wilhelms von Auv. Verh. zu den Platonikern a. a. O. S. 143.

[3]) S. de hom. p. 46 b. S. th. II. a. a. O. p. 368 a—b.

die *Στοιχείωσις θεολογική* (elevatio theologica)[1]. So klar sah sein Lehrer freilich noch nicht. Er weiß zwar, wie wir bereits in anderem Zusammenhang erfahren haben[2], daß der *Liber de causis* in der vorliegenden Gestalt nicht direkt auf Aristoteles selbst zurückgeht, welche Ansicht gleichwohl noch nach ihm vielfach vertreten wurde; er glaubte jedoch, daß ihn aus den Werken des Aristoteles, des Avicenna, Algazel und Alfarabi ein Jude namens David kompiliert hat. Gemeint kann mit diesem nur Johannes Avendeath (Ibn David) sein. Wohl zu beachten ist nun aber, daß Albert von der Identität dieses Juden David mit Johannes Hispalensis offenbar keine Ahnung hat, insofern er letzteren irrtümlicherweise für den Erzbischof Johannes von Toledo ansieht[3]. Aus jener Bemerkung über die Quellen des *Liber de causis* ergiebt sich zur Genüge, wie gleichfalls bereits früher hingewiesen wurde, daß Albert in dieser Schrift den Niederschlag peripatetischer Lehren erblickt. Hätte unser scholastischer Theologe gewußt, daß dieselbe in Wahrheit zu Aristoteles in keiner Beziehung steht, daß in ihr lediglich spezifisch neuplatonisch-emanatistische Gedanken zum Ausdruck gebracht werden, so wäre er auch jenem aus ihr zitierten Satze gegenüber sicherlich mit ungleich größerer Vorsicht und Reserve entgegentreten. So aber bemerkt Albert denselben verteidigend, daß in der That die Intelligenz in zweierlei Hinsicht als die Ursache der Seele bezeichnet werden könne, nämlich einmal, indem sie ihr die Erleuchtungen aufprägte[4], und sodann, indem die Intelligenzen nach der Ansicht der Philosophen die Beweger der Gestirne bildeten[5], durch deren Bewegung sie in gewisser Weise zur Entstehung der Seele beitrügen[6]. Es bedarf wohl keiner weiteren Erör-

[1] Überweg-Heinze, II⁹, 266. Vgl. Haneberg, Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. der Wissensch. Philos.-hist. Cl. 1863. I. S. 363. Bardenhewer, Liber de causis. S. 12.

[2] S. S. 313. [3] S. S. 13. Anm. 2.

[4] S. S. 348. Anm. 1. [5] S. S. 83 f. (hierzu vorher S. 68).

[6] S. de hom. a. a. O. p. 46 b. Ähnliches bemerkt Albert bei seinem Versuch, die Lehre Avicennas zu rechtfertigen, daß die vernünftige Form wie alle übrigen von der Intelligenz gespendet wird. Indessen ist er sich jedoch des eigentlichen Sinnes derselben bewußt und erklärt sie, wenn sie in diesem aufgefaßt werde, für falsch. Vgl. S. 73. 318 ff.

terung, daß diese Interpretation Alberts nicht im mindesten dem wirklichen Sinne jener Stelle entspricht, in welcher der Ursprung der Seele ganz im Sinne des neuplatonischen Emanatismus erklärt wird. Außerdem aber begeht unser Scholastiker den Fehler, daß er, wie so häufig, aus der christlichen Angelologie unmittelbar in die arabische Kosmologie hineingerät.

In ähnlicher Weise verteidigt Albert die von ihm nicht selten zitierte, stets gebilligte [1]) Seelendefinition des jüdischen Peripatetikers Isaak Israëli, welche besagt, daß die vernünftige Seele in der Dämmerung der Intelligenz geschaffen worden ist, gegenüber dem Vorwurf, daß die Seele ihr gemäß nicht von Gott selbst verursacht wird. Denn als „Dämmerung" bezeichnet Isaak, führt unser Scholastiker aus, das Schwinden des höheren Lichtes, das durch den Defekt der niederen Natur, welche unfähig ist, es aufzunehmen, hervorgerufen wird. Da nun die Intelligenz selbst den Intellekt und zwar den thätigen stets aktuell besitzt, so ist sie im vollen Licht der Intelligenz. Der Intellekt der vernünftigen Seele dagegen befindet sich in einem dreifachen Potenzzustande [2]) und gelangt erst auf dem Wege des Forschens und des Studiums zur Aktualität; demnach ist die menschliche Seele nur im Schatten der Intelligenz, indem sie deren volles Licht nicht der Aktualität nach besitzt [3]). Was diese Interpretation anlangt, so ist das Nämliche wie im vorhergehenden Falle zu sagen. Auch sie trifft nicht den eigentlichen Sinn der Definition Isaaks. Deren ausgesprochen neuplatonisch-emanatistischem Charakter wird er (freilich ohne selbst den Emanatismus Isaaks zu vertreten) in *De intellectu et intelligibili* weit mehr gerecht, wo er diese Seelenbestimmung, wie wir bereits gehört haben [4]), gleichfalls bespricht.

Mag Albert in der That im Bann der Autorität seiner arabischen Lehrer stehend in seinem Bestreben, deren Sätze zu rechtfertigen, zu weit gehen und zu unhistorischen Auffassungen gelangen, so thut er dies aus dem Grunde nur, weil er auch

---

[1]) S. S. 17. 221. 325 f.

[2]) S. S. 15. Anm. 5.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 46 b f ad 7.

[4]) S. S. 322—326.

sie zu Vertretern des von ihm überall mit gleicher Entschiedenheit verteidigten Gedankens machen will, daß die Ursache der vernünftigen Seele das höchste Wesen allein ist.

Es sei zum Schluß noch bemerkt, daß unser mittelalterlicher Denker, wie er dies als Neuplatoniker in *De intellectu et intelligibili* [1]) thut, so auch in diesem Zusammenhange Gott nicht nur als die causa efficiens der Seele, sondern auch als die causa formalis derselben bestimmt. Allerdings ist die Seele selbst Form, führt er aus, gleichwohl aber kann Gott in diesem Falle Form für die Form sein, weil Gott und die Seele ja nicht ein und derselben Gattung angehören, sondern ersterer eine ungleich höhere Stufe des Seins einnimmt. Weil Gott die Formalursache der Seele ist, weil er sie nach seinem Ebenbilde schafft, ist die Form der Seele die schönste und lieblichste, die es überhaupt geben kann. Gott ist endlich auch, belehrt uns Albert weiter, die causa finalis der Seele. Denn der Hauptzweck ihres Seins besteht ja darin, das höchste Gut zu erkennen, zu lieben und zu besitzen [2]).

Die Vermögen der menschlichen Seele.

Nicht nur über das Wesen der Seele selbst spricht Albert speziell als Verfechter der augustinischen Tradition, sondern auch über ihre Vermögen. Nachdem er in der *Summa de homine* über die erkennenden und dann über die bewegenden Potenzen der Seele von aristotelisch-peripatetischem Standpunkt aus gehandelt hat — es wurde über seine diesbezüglichen Ausführungen in dem ersten Abschnitt unserer Schrift referiert —, beginnt er die folgenden Erörterungen mit der Bemerkung, er werde jetzt über eine Reihe von bewegenden Kräften sprechen, die von den Philosophen nur selten, wohl aber von den theologischen Autoritäten erwähnt würden. Als solche Vermögen zählt er auf die Sensualität, den Verstand mit seinem oberen und unteren Teile, das freie Wahlvermögen, die Synteresis, das Gewissen

[1]) S. S. 315 f.
[2]) S. th. II. q. 74. p. 370 a—b.

und „das Bild Gottes in der Seele", womit die Vermögen memoria, intellectus, voluntas und mens, notitia, amor gemeint sind, in welchen nach Augustin sich das Bild Gottes in der menschlichen Seele widerspiegelt. [1])

Dieses eigenartige, in methodischer Hinsicht nichts weniger als geschickte Verfahren illustriert so recht, wie sehr Albert sich bemüht, die geplante Synthese zwischen den aristotelischen und augustinischen Elementen um jeden Preis durchzuführen. Es ist nämlich keineswegs anzunehmen, daß er von vornherein darauf ausgegangen wäre, an die philosophisch-peripatetische Vermögenslehre noch die theologisch-augustinische als solche gesondert anzureihen. Zweifellos hat er auch hier ursprünglich die aus beiden Schulen herstammenden Gedankenmassen zu einem in sich einheitlichen Ganzen vereinigen wollen. Aber er fühlt sich außer stande, die Vermögen, welche im Anschluß an Augustin von den christlichen Frühscholastikern der Seele zugeschrieben wurden, unter den von den Peripatetikern gelehrten in irgendwie harmonischer Weise unterzubringen.

Dabei wird die Rubrik der vires motivae zum reinsten Procrustesbett. Was unser Scholastiker aus irgend einem Grunde unter den vires apprehensivae nicht unterbringt, kommt schlechterdings unter die Reihe jener Vermögen. So ist die motorische Natur der Potenzen memoria, intellectus bezw. von mens und notitia schwer einzusehn. Mit Rücksicht aber auf die Natur der voluntas bezw. von amor werden auch jene einfach als motorische Kräfte angesehen.

Was die Quellen im allgemeinen anlangt, die unser Scholastiker in diesem Zusammenhange benützt, so macht sich, wie hier wenigstens kurz hingewiesen sei, in seinen Ausführungen über die Sensualität, das liberum arbitrium, die Synteresis und das Gewissen der Einfluß des Alexander von Hales bemerkbar.

[1]) Q. 67. p. 306 a: Consequenter quaeritur de motivis his, quae antecedunt istas, licet non possint cognosci nisi per praehabitas, eo quod non ponuntur a philosophis nisi raro, sed a sanctis tractantur, et sunt sex, scilicet sensualitas et ratio cum portione superiori et inferiori et liberum arbitrium et synderesis et conscientia et imago Dei, quae est in anima.

Bei der näheren Entwicklung dessen, was Albert über die betreffenden Vermögen im einzelnen ausführt, sei in derselben Reihenfolge vorgegangen, in welcher er selbst über sie handelt.

Die Sensualität.

Wie wir bereits gehört haben, führte Albert gelegentlich aus, daß Seele und Leib durch zwei Medien miteinander verbunden seien. Eines dieser Zwischenglieder bildet ihm die Sensualität. Darunter will er aber nicht einen „Teil" der sinnlichen Seele verstanden wissen, wie er ausdrücklich hinweist, sondern es soll das summum carnis, das Höchste und Feinste von seiten des Leibes, nämlich das gemeint sein, was die Seele dem organischen Körper einflößt, so daß er gleichwie durch ein Instrument die sinnlichen Erkenntnisbilder ohne irgend welche Materie aufzunehmen vermag [1]). Gemeint ist damit die ganze sinnliche Natur. Dem nämlichen Standpunkt begegnen wir auch in diesem Zusammenhange. Albert will keineswegs, wie man vielleicht vermuten könnte, unter der Sensualität die vis concupiscibilis oder überhaupt den appetitus sensitivus verstanden wissen. Die Sensualität stellt seiner Ausführung nach überhaupt gar kein einzelnes Vermögen, sondern eine Vielheit von Kräften der sensitiven Seele dar; und zwar soll sie alle diejenigen umfassen, welche in Funktion treten, wenn auf Grund einer Sinnesempfindung eine Bewegung zustande kommt. In einem solchen Falle erfolgen zunächst Akte von Potenzen der sinnlich wahrnehmenden Seele und darauf die Bethätigung einer der beiden Fähigkeiten des sinnlichen Strebevermögens. Der Anlaß für all die betreffenden Akte, die in ihrer Gesamtheit die Äußerung der Sensualität darstellen, kann dabei ein zweifacher sein, nämlich erstens eine gegenwärtige Wahrnehmung durch einen der äußeren Sinne, an welche sich alsdann die Thätigkeit des Gemeinsinns unmittelbar anschließt, der die erhaltenen Eindrücke vergleicht und kombiniert, oder aber ein Akt des Gedächtnisses, durch den früher Wahrgenommenes wieder zum Bewußtsein gebracht und vorgestellt wird. Der weitere Verlauf des Prozesses

[1]) S. S. 288.

ist in beiden Fällen der nämliche. Es folgt ein Akt der phantasia, d. h. die Erfassung des augenblicklich oder früher wahrgenommenen Gegenstandes unter der allgemeinen Vorstellung des Nützlichen oder Schädlichen, des Vorteilhaften oder Nachteiligen [1]). Je nach dem Charakter der Intention, unter welcher das betreffende Objekt dabei erfaßt wird, spornt sodann die vis aestimativa entweder zu einer Bewegung, die sich auf die Erreichung und Besitznahme des Dinges bezieht, oder zu einer Flucht vor ihm an. Im ersteren Falle strebt es die vis concupiscibilis an, im letzteren lehnt sich die vis irascibilis dagegen auf [2]). In dieser Weise vollzieht sich die Bethätigung der Sensualität bei normalem Verlauf. Sie spielt sich jedoch nicht selten bedeutend rascher ab, insofern sich häufig der Akt der einen der beiden sinnlichen Strebekräfte unmittelbar an den der Erfassung des sinnlichen Gegenstandes anreiht. Geschieht dies, so sind die übrigen Akte dem des Gemeinsinns „habituell supponiert“. Eine solche „Supponierung“ muß nach der Ansicht Alberts der Fall sein, weil nicht die bloße Sinneswahrnehmung als solche, sondern der Akt einer motorischen Potenz Ursache einer Bewegung sein kann [3]).

Diese Auffassung der Sensualität als eines Komplexes wahrnehmender und bewegender Kräfte der sinnlichen Seele, welche er mit anderen mittelalterlichen Denkern, so Alexander Halensis [4]) und Bonaventura [5]) teilt, stellt lediglich die nähere Entwicklung der Bestimmung dar, welche Petrus Lombardus über die Sensualität gegeben hatte. Er nannte sie eine niedere Kraft der Seele, aus der eine Bewegung, welche sich auf die Sinne des Körpers bezieht (d. h. eine Thätigkeit

[1]) Über die wechselnden Auffassungen Alberts hinsichtlich des Aktes von phantasia und vis aestimativa vgl. S. 161 ff.

[2]) Sent. l. II. d. 24. a. 8. p. 225 b S. th. II. t. 15. q. 92. m. 1. u. 2. p. 443 b f. S. de hom. q. 67. p. 306 b.

[3]) S. de hom. a. a. O.

[4]) S. th. II. q. 68. m. 1. Vgl. Endres, Die Seelenl. des Al. v. H. Philos. Jb. der Görres-Gesellsch. I, 264.

[5]) Sent. l. II. d. 24, 2. dub. 3. p. 587 b: et hoc nomine sensualitas censetur in Scriptura, quae simul comprehendit sensibiles cognitivas et motivas.

der Sinne) und ein Streben nach Dingen von sinnlich-materieller Natur hervorgeht [1]).

Was die rein theologischen Ausführungen Alberts betrifft, so sei hier wenigstens hervorgehoben, daß ihn besonders die Frage interessiert, in welchem Verhältnis die Sensualität zur Sünde steht. Es ergiebt sich ihm, daß die Sensualität nicht deren eigentliche Trägerin ist; denn wir hätten jene Kräfte, welche sie umfaßt, mit dem Tiere gemeinsam, welches doch keine Sünde begeht. Beim Menschen habe sie eine Hinordnung auf die Vernunft, welche ihr beim Tiere fehle. Infolgedessen könne sie allerdings der Ursprung der Sünde werden; deren Träger aber sei die Vernunft [2]).

In der *theologischen Summe* [3]) fragt Albert am Schluß seiner Erörterung über die Sensualtät, wieso es komme, daß die Philosophen — gemeint sind die Peripatetiker — zwar zur Erkenntnis der vis concupiscibilis und vis irascibilis und anderer motorischer Potenzen, die wir mit dem Tier gemeinsam hätten, nicht aber zu der der Sensualität gelangt wären. Sie wußten nicht, erklärt er uns, daß wir unter dem Namen der Sensualität eine Potenz erhalten haben, für deren Verhalten der Vernunft gegenüber der Sündenfall die Ursache ist.

Der höhere und niedere Verstand
(ratio superior et inferior).

Der Anschauung Plotins zufolge befindet sich die Seele, wie bereits früher entwickelt wurde [4]), an der Grenzscheide zweier entgegengesetzter Welten; infolge dieser ihrer Doppelstellung blickt sie teils nach oben zu einer höheren Welt empor, teils zu einer niederen nach unten herab. Abgesehen davon, daß dieser Gedanke selbst im Mittelalter vielfachen Anklang fand [5]), wurde von arabischen Philosophen sowohl wie von

[1]) Sent. l. II. d. 24. c. 4: Est enim sensualitas quaedam vis animae inferior, ex qua est motus, qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium.

[2]) Sent. l. II. d. 24. a. 9. p. 226 b. S. th. II. t. 15. q. 92. m. 4. p. 446 a.

[3]) A. a. O. p. 446 b. [4]) S. S. 220. Anm. 3.

[5]) S. S. 219 ff.

christlichen Denkern der Patristik und Scholastik in noch anderer Form an ihn angeknüpft. Wir finden ihn nämlich einmal in der arabischen Lehre vom zweifachen Antlitz der Seele wieder; das eine schaut nach oben, nach dem Ewigen und Immateriellen, das andere nach unten nach dem Irdischen und Körperlichen [1]).

[1]) Wir finden die Lehre von den zwei Gesichtern der Seele erwähnt in den Schriften des Dominicus Gundissalinus, die meistenteils Exzerpte aus arabischen Quellen darstellen. Es heißt in *De immortalitate animae* (Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unterblichkeit der Seele. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 3. S. 19): Manifestum est virtutem istam aut esse duarum facierum, quarum altera illuminabilis est desuper, a rebus scilicet nobilibus, incorporabilibus, scilicet spoliatis a materia et ab appendiciis ipsius, altera illuminabilis a parte inferiori, videlicet corporalium et sensibilium . . . Ähnlich heißt es in seiner Schrift *De anima* (Alb. Löwenthal, a. a. O. S. 128): Si mens humana, cum per superiorem faciem virtutis solem intelligentiae ad contemplandum Deum convertitur, ex illa parte illuminatur et sibi clara videtur, quia se aut Deum nulla phantasia intervelante, sed revelata facie contuetur. Cum vero per inferiorem virtutem, scilicet scientiam, ad haec sensibilia intelligenda et disponenda se deprimit, ex ea tenebrescit et se non videt, quia sibi et aliis terrenis et aeternis simul intendere non valet. Gundissalinus dürfte als Quelle dieser seiner Ausführungen Algazel benützen. Vgl. dessen *Liber philosophiae* (ed. Petrus Lichtensteyn Venedig 1506. Tract. IV. cap. 5): Anima vero humana habet duas facies, unam ad partem superiorem, quae est vastitas superior, eo quod ab illa acquirit scientias, nec habet anima virtutem speculativam, nisi respectu illius partis, cuius debitum erat, ut semper reciperet, et aliam faciem ad partem inferiorem, scilicet ad regendum corpus. Vgl. Bülow, a. a. O. S. 126. Anm. 1. Auch Avicenna spricht von dem Doppelgesicht der Seele, aber in ganz anderem Sinne. Er versteht darunter die beiden verschiedenen Vermögen der theoretischen und praktischen Vernunft (L. VI. natur. I, 4. fol. 8 r b f.). Vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. S. 22. Haneberg, a. a. O. S. 199 f. Bülow, a. a. O. S. 127. Anm. 1. M. Winter, a. a. O. S. 33. Anm. 3. 5. S. 34. Anm. 4. Von den christlichen Scholastikern hat die Lehre vom zweifachen Antlitz Wilhelm von Auvergne vertreten, cf. dessen Schrift *De immort. an.* tom. I. p. 334: Manifestum est, virtutem istam nobilem esse duarum facierum, quarum altera illuminatur a rebus sublimibus et altera illuminabilis est ab inferioribus corporalibus et sensibilibus, et eadem virtus est et eadem facies. Und zwar dürfte seine Quelle Avencebrols *Fons vitae*, III. c. 37. p. 165, 6—16 (ed. Baeumker. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. I. Bd. Heft 2–4) sein, wo sich allerdings der Ausdruck facies nicht, wohl aber der ganze Gedanke Wilhelms findet. S. Baumgartner, a. a. O. S. 22. Bülow, a. a. O. Vgl. oben S. 220. Auch in der deutschen Mystik finden wir sowohl den Gedanken, daß die Seele ein Mittleres zwischen Gott und Kreatur ist, als auch die Lehre vom doppelten Antlitz wieder, so beim Meister Eckhart. Belege s. bei Lasson, Meister Eckhart. Berlin 1868. S. 85.

Ferner begegnen wir ihm in der augustinischen Unterscheidung eines oberen und unteren Teiles des Verstandes[1]).

Wie wir wissen, erwähnt Albert gern den Gedanken, daß die Seele das Bindeglied zweier Welten, daß sie im Horizont zwischen Zeit und Ewigkeit geschaffen ist[2]).

Auch macht er sich die augustinische Lehre von den zwei Seiten des Verstandes zu eigen, wie dies im speziellen Anschluß an Petrus Lombardus[3]) von seiten vieler Scholastiker, Franziskanern sowohl wie Dominikanern, geschieht, so bei Alexander Halensis[4]), Bonaventura[5]), Richard von Media Villa[6]), Duns Scotus[7]), Thomas[8]), Aegidius Romanus[9]), Petrus von Tarantasia[10]), Gabriel Biel[11]).

Was die Ausführungen Alberts über das Wesen der ratio superior und ratio inferior anlangt, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß er in diesem Zusammenhange unter ratio nicht ganz dasselbe wie dort versteht, wo er als Aristoteliker redet[12]). Er unterscheidet zwischen dem peripatetischen Begriff der ratio, demzufolge sie lediglich ein (diskursiv) erkennendes Vermögen ist, und dem augustinischen. Und diesem letzteren nach bedeutet sie, wie er selbst sagt, ein Ganzes, durch welches sich dem praktischen Verstande und dem Streben des Willens, aber vor allem dem praktischen Verstande entsprechend eine Bewegung von seiten der vernünftigen Seele vollzieht[13]). Sie

[1]) De Trin. l. XII. c. 1: Rationis pars superior aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhaerescit; portio inferior ad temporalia gubernanda deflectitur. [2]) S. 219.

[3]) Sent. l. II. d. 24. c. 4–5.

[4]) S. th. II. q. 69. m. 1.

[5]) Sent. l. II. d. 24. 1. a. 2. q. 1 u. 2. p. 573 ff.

[6]) Sent. l. II. d. 24. a. 2. q. 4.

[7]) Sent. l. II. d. 24. q. unica. n. 3.

[8]) Sent. l. II. d. 24. q. 2. a. 1 u. 2. S. th. I. q. 79. a. 9. De verit. q. 15. a. 2.

[9]) Sent. 24. 1. q. 2. a. 1 u. dub. lat. 1.

[10]) Sent. l. II. d. 24. q. 3. a. 2.

[11]) Sent. l. II. d. 24. q. unica.

[12]) Vgl. S. 253 f.

[13]) Sent. l. II. d. 24. a. 10. p. 227 a: Sine praeiudicio videtur mihi esse concedendum, quod ratio, quae hic dividitur ab Augustino, dicit totum, quo perficitur motus ex parte animae rationalis secundum rationem practicam et appetitum voluntatis, sed tamen principaliter quoad rationem practicam.

wurzelt also nicht nur in der erkennenden, sondern auch in der Strebekraft der Seele; freilich dürfte hierbei nicht die voluntas deliberativa, sondern nur die voluntas naturalis[1]) in Betracht kommen. Dadurch, daß er auch den Willen als (sekundäre) Konstituente des Verstandes im augustinischen Sinne bezeichnet, will er dessen motorische Natur kennzeichnen. Was die Sensualität im Bereiche des sinnlichen Seelenlebens darstellt, das soll für das vernünftige der Verstand sein; das ist offenbar der Gedanke, von dem unser Scholastiker sich bei dieser Begriffsentwicklung der ratio leiten läßt.

Der an ihr unterschiedene höhere und niedere „Teil" selbst ist, wie von ihm in Berufung auf Augustin[2]) betont wird, nicht ihrer Substanz, sondern nur ihrem Habitus und ihrer Aufgabe nach verschieden. Den Habitus des höheren Verstandes bilden nämlich die Normen der göttlichen Gerechtigkeit. Auf sie beziehen wir uns, wenn wir zu entscheiden suchen, ob eine Handlung durch die göttlichen Gebote erlaubt ist, ob sie für die Erbauung im Glauben und der Sitte Wert besitzt, ob sie ein gutes Gewissen verschafft, oder aber ob das Gegenteil in diesen Hinsichten der Fall ist. Dagegen bilden den Habitus des niederen Verstandes die für die Regelung des Irdischen bestehenden besonderen Anschauungen und Grundsätze. Diese legen wir zu Grunde, wenn wir nachdenken, ob etwas schön oder häßlich, schicklich oder unschicklich ist, ob es sich jener Mitte, welche die Tugend einhält[3]), nähert oder von ihr abweicht[4]). Daraus erhellt aber auch sofort, daß und inwiefern die Thätig-

[1]) Vgl. S. 264.

[2]) De Trin. l. XII. c. 4. n. 4: Cum vero disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus nec eam in haec duo, quae commemoravi (sc. portionem superiorem et inferiorem), nisi per officia geminamus.

[3]) Hier macht sich wieder mitten in der ganz augustinisch gearteten Entwicklung der Einfluß des Aristoteles geltend.

[4]) Ganz die nämliche Anschauung begegnen wir u. a. auch bei Thomas: ratio inferior consiliatus ad electionem tendens ex rationibus rerum temporalium, ut quod aliquid est superfluum vel diminutum, utile vel honestum et sic de aliis conditionibus, quas moralis philosophus pertractat; superior vero consilium sumit ex rationibus aeternis et divinis, ut quia est contra praeceptum Dei vel eius offensionem parit vel aliquid huiusmodi (Sent. l. II. d. 24. q. 2. a. 2).

keit der beiden Verstandesseiten eine verschiedene ist; denn die eine beurteilt die Gegenstände und Handlungen nach den Satzungen des göttlichen, die andere nach denen des menschlichen und positiven Rechtes. Das nämliche Objekt kann natürlicherweise von beiden Gesichtspunkten aus betrachtet werden. Dabei aber hat die Thätigkeit des niederen Verstandes in Hinordnung auf die des höheren zu geschehen. Obwohl zwar die Bestimmungen, nach denen wir das Zeitliche regeln, von Fall zu Fall verschieden sind und wir sie daher besonders untersuchen und kennen lernen müssen, so haben sie doch dem Ewigen und den unveränderlichen Grundsätzen der göttlichen Gerechtigkeit als ihrem Ziele und ihrer Form zu entsprechen [1]). Aus diesem Grunde verschmäht man es auch nicht in der weltlichen Gesetzgebung (leges Imperatorum), die göttlichen Gebote (canones sacri) nachzuahmen [2]). Diese Beziehungen zwischen der Thätigkeit der beiden Verstandesteile werden bildlich im Anschluß an Ausführungen des Lombarden [3]) noch weiter dadurch beleuchtet, daß, wie das Weib zum Manne, so auch der untere zum oberen in untergeordnetem Verhältnis zu stehen hat [4]).

Die christlichen Scholastiker nahmen in ihren Ausführungen über die beiden Stufen des Verstandes vielfach zu der Frage Stellung, ob jene etwa mit dem spekulativen und praktischen Intellekte zu identifizieren seien. Avicennas Auffassung mochte ursprünglich dazu den Anlaß geboten haben; ihm war das nach oben, nach den „erhabenen" Prinzipien hin gerichtete Antlitz der Seele mit der spekulativen Vernunft und ihr nach unten, nach dem Körper hin gerichtetes Gesicht mit der praktischen Vernunft identisch gewesen [5]). Wie wir noch erfahren

[1]) Sent. l. II. d. 24. a. 9. p. 227 b. S. th. II. t. 15. q. 93. m. 3. u. 4. p. 449 a f.

[2]) Sent. a. a. O.

[3]) Sent. l. II. d. 24, 2. c. 6—13.

[4]) Die Sensualität wird dabei noch mit der Schlange im Paradiese verglichen, welche das Weib und durch dieses den Mann zur Sünde verführte. S. th. II. a. a. O. m. 5. u. 6. p. 450 b f. Sent. a. a. O. a. 14. p 229 b.

[5]) L. VI. natur I, 4 fol. 8 r b f.: anima humana . . . est una substantia habens comparationem ad duo, quorum unum est supra eam et altera infra eam. Sed secundum unum quodque istorum habet vim, per quam ordinatur habitus, qui est inter ipsam et illud. Haec autem virtus activa est

werden [1]), identifiziert Albert die Unterscheidung eines höheren und eines niederen Verstandesteils mit der des thätigen und möglichen Intellektes. Aber dies geschieht, was gleich hinzugefügt werden muß, nicht in dem *Sentenzenkommentar* oder der *Summa theologiae,* wo er sich ausführlich über das Wesen der ratio superior und inferior verbreitet, sondern nur in ganz vereinzelter Weise in der *Isagoge in libros De anima.* Daß ihm die beiden Teile des Verstandes nicht mit dem spekulativen und praktischen Intellekt zusammenfallen, entwickelt er zwar nicht näher. Es ergiebt sich aber aus seinen sonstigen Bestimmungen ohne weiteres, daß er jener Ansicht des von ihm so verehrten arabischen Lehrers nicht beistimmt. Der Auffassung nach, welche er als augustinischer Theologe über den Begriff der ratio vertritt, fällt diese ihm ja keineswegs mit der ratio bezw. dem Intellekt im peripatetischen Sinne zusammen. Ferner ist zu sagen, daß nach Alberts Meinung nicht nur die eine der beiden Seiten des Verstandes praktischer Natur ist. Sowohl der niedere, wie auch der obere Verstandesteil bezieht sich vielmehr, wie wir wissen, auf ein Handeln [2]). Sie sollen das menschliche Thun nach Maßgabe des ihnen eigentümlichen Habitus regeln und leiten; sie sind also beide praktischer Natur. Schließlich ist noch zu bemerken, daß unser Scholastiker nicht nur die ratio inferior, sondern auch die ratio superior unter der Rubrik der motorischen Vermögen nennt [3]). Die ihr speziell zukom-

---

illa virtus, quam habet anima propter debitum quod debet ei quod est infra eam scilicet corpus ad regendum aliquid. Sed virtus contemplativa est illa virtus, quam habet anima propter debitum, quod debet ei, quod est supra ipsam, ut patiatur ab eo et perficiat per illud et recipiat ex illo, tanquam anima nostra habeat duas facies, faciem scilicet deorsum ad corpus, quam oportet nullatenus recipere aliquam affectione [affectionem] generis debiti naturae corporis, et aliam faciem sursum versus principia altissima quam oportet semper recipere aliquid ab eo quod est illic et affici ab illo. Ex eo autem quod est infra eam generantur mores; sed ex eo quod est supra eam generantur sapientiae, et haec est virtus activa.

[1]) S. weiter oben.

[2]) Auch in ganz anderem Zusammenhange betont Albert gelegentlich (S. th. I. a. 3. q. 15. a. 2. suba. 1. p. 50 b), daß sowohl der obere, wie der untere Teil sich auf ein opus bezieht.

[3]) Sent. l. II. d. 24. a. 14. p. 230 a—b. S. de hom. q. 67. p. 306 a; q. 73. a. 4. p. 335 b.

mende motorische Beschaffenheit kennzeichnend, sagt er, daß sie sich gemäß denjenigen allgemeinen Grundsätzen bewege, welche auf einen einzelnen Fall anwendbar sind (secundum rationes applicabiles particularibus in opere) [1]).

Geht hieraus mit voller Evidenz hervor, daß Albert sowohl den unteren, wie auch den oberen Teil praktischer Art sein läßt, so ist indessen noch zu erwägen, ob er sie beide nicht nur praktisch, sondern zugleich auch spekulativ sein läßt. In der That, er scheint offenbar dieser Ansicht zu sein, sagt er doch vom höheren Teile, daß er sich ausdehnt, um auf Gott und die Normen der ewigen Gerechtigkeit sein Augenmerk zu richten *(contemplare)*, nach denen sich das ganze menschliche Leben zu leiten hat [2]), und vom niederen, daß es seine Aufgabe ist, die Grundsätze für die Regelung des Zeitlichen, die je nach den Verhältnissen und Umständen verschieden sind, zu betrachten *(considerare)* [3]).

Andererseits sind freilich die beiden Stufen der ratio bei Albert dem intellectus practicus gegenüber nicht scharf genug auseinander gehalten. Wie bereits dort entwickelt wurde, wo wir über die peripatetischen Elemente seiner Psychologie handelten [4]), lehrt er im Anschluß an Avicenna, daß der praktische Intellekt unser Thun und Lassen nicht nur nach menschlich-zeitlichen und technisch-praktischen Gesichtspunkten leitet, die durch das betreffende Werk ihm selbst geliefert werden, sondern daß er auch den Habitus der obersten moralischen Grundsätze besitzt und deshalb auch befähigt ist, Prinzip des sittlichen Handelns zu sein. Die beiden nämlichen Fähigkeiten verteilt er hier aber als augustinischer Theologe auf den niederen und den höheren Verstand. Auch dieser Umstand zeigt wieder in krasser Weise, wie sehr Albert bei seinem Bestreben, der peripatetischen wie zugleich auch der augustinischen Richtung entgegen zu kommen, in Widersprüche gerät und wie es um die Harmonie seiner Synthese bestellt ist. In welcher Weise

[1]) Sent. a. a. O. S. de hom. a. a. O. p. 335 b.
[2]) S. th. II. a. 15. q. 93. m. 3. p. 449 a.
[3]) A. a. O. m. 4. p. 450 a.
[4]) S. S. 240 ff.

er des weiteren die Thätigkeit des letzteren von der der Synteresis abzugrenzen sucht, kann erst im nächsten Kapitel, wo deren Begriff zu behandeln ist, dargethan werden.

Was die ratio superior ferner noch speziell anlangt, so wird sie in seinen Ausführungen über die Vermögenstrias memoria, intellectus, voluntas, in der er mit Augustin das Ebenbild Gottes im Menschen erblickt, des öfteren als Träger jener drei Potenzen erwähnt. In dem Zusammenhange, in welchem er über die Unterscheidung von ratio superior und inferior als solche handelt, unterscheidet er scharf zwischen der ersteren und den erwähnten drei Vermögen. Dies geschieht sowohl in dem *Sentenzenkommentar* [1]) wie in der *Summa de homine* [2]). Es wird hier ein Unterschied zwischen solchen bewegenden Kräften gemacht, welche sich nur auf das ungeschaffene Gut, auf Gott, richten, und solchen, welche sich auf ein Werk richten. Kräfte der ersteren Art sind memoria, intellectus, voluntas. Zu denen der letzteren gehören die ratio superior und inferior [3]). Diesen Widerspruch in der Auffassung des Begriffs des oberen Verstandesteiles sucht er in seinen Abhandlungen über die das Ebenbild Gottes darstellenden Vermögen gelegentlich wieder dadurch zu beseitigen, daß er zwischen einem engeren und einem weiteren Begriff der ratio unterschieden wissen will. In ihrem engeren Sinne stellt sie ihm diejenige seelische Kraft dar, deren Wesen im Vorausgegangenen auseinandergesetzt wurde; in ihrem weitern Sinne bildet sie ihm einen Vermögenskomplex, der nicht nur den Ternar memoria, intellectus, voluntas, sondern auch die Synteresis und die ratio superior im engeren Sinne umfaßt [4]). Da

[1]) Sent. l. II. d. 24. a. 14. p. 230 a.

[2]) S. de hom. q. 73. a. 4. p. 335 b.

[3]) Vgl. auch die Tabelle für die Seelenvermögen am Schlusse unserer Schrift.

[4]) Sent. l. I. d. 3. a. 20. p. 73 a: ratio superior respicit operabilia, licet per rationes iuris divini; sed potentiae imaginis simpliciores sunt, eo quod ordinatae sunt tantum ad notitiam veri et boni quod Deus est et eius, in quo ut imagine sua accipitur Deus; et quia quandoque invenitur Augustinus dicere, quod imago est anima secundum superiorem partem rationis, dicendum quod large sumit tunc superiorem partem, prout comprehendit potentias imaginis et synderesim et etiam illam partem, quae specialiter superior vocatur pars.

er die ratio superior ihrem weiteren Begriffe nach somit speziell auch als Träger der drei Potenzen memoria, intellectus, voluntas ansieht, so ist auf sie in diesem Sinne noch dort näher einzugehen, wo über die augustinische Vermögenstrias selbst gehandelt wird.

In all jenen Ausführungen, in denen sich Albert eingehend mit der Darlegung des Wesens und der Eigenart der beiden Verstandesteile beschäftigt — und dies ist in dem *Sentenzenkommentar* und der *theologischen Summe* der Fall — spricht er, wie wir gesehen haben, lediglich im Sinne Augustins und des Lombarden über den Gegenstand. Anders verhält er sich dagegen in der *Isagoge in libros De anima*[1]), wie bereits kurz angedeutet wurde. Hier versucht er Augustinisches mit Aristotelischem zu verbinden. Die „Synthese" ist freilich eine höchst seltsame. Er bemerkt hier, daß die intellektive Kraft in einen höheren und einen niederen Teil zerfällt. Der höhere werde von Augustin als superior intelligentia bezeichnet. Er stellt die höchste unter den erkennenden Potenzen dar, weil er sich auf die Erkenntnis der unerschaffenen Wahrheit gemäß dem ihm vom Schöpfer aufgeprägten Ebenbilde der hl. Dreifaltigkeit richtet, die sich in der Vermögenstrias memoria, intellectus, voluntas in uns widerspiegelt. Das, was Albert durch diese schwerfällige und leicht mißverständliche Entwicklung sagen will, ist, daß das Erkennen des oberen vernünftigen Teiles sich durch die Bethätigungsweise[2]) der die imago Dei im Menschen bildenden Fähigkeiten memoria, intellectus, voluntas vollzieht, daß mit ihnen der obere Teil identisch ist. Nachdem noch gesagt worden, daß wir dieser Kraft gemäß die obersten Prinzipien des Wissens besitzen, heißt es, daß sie ihrer Substanz nach mit der thätigen Vernunft (intellectus agens) identisch sei. So werde sie auch bezeichnet, insofern man sie als eine gewisse natürliche Anlage (ut natura quaedam) auffaßt; als erkennende Fähigkeit (secundum quod est apprehensiva) aber heiße sie Erkenntniskraft oder Geist (intelligentia sive mens). Über den niederen Teil

[1]) S. zum Folg. c. 31. p. 52 b.

[2]) Auf diese selbst kann erst dort, wo über memoria, intellectus und voluntas gehandelt wird, näher eingegangen werden.

bemerkt Albert nur, daß er, wenn er als bestimmte Naturanlage betrachtet wird, „möglicher Intellekt“, als erkennende Kraft aber „spekulative Vernunft oder Verstand“ (intellectus speculativus vel ratio) genannt werde.

Das freie Wahlvermögen
(liberum arbitrium).

Albert erblickt in der Lehre vom liberum arbitrium nicht ein Ergebnis der aristotelisch-peripatetischen Philosophie, sondern eine Leistung der Patristik und der christlichen Frühscholastik. In seinen Ausführungen über diesen Gegenstand bezieht er sich nämlich fast ausschließlich auf theologische Autoritäten, auf Augustinus, Bernhardus, Johannes Damascenus. Aufs deutlichste giebt er seinen Standpunkt in dieser Beziehung dadurch kund, daß er in der *Summa de homine*, wie wir wissen, unter denjenigen Vermögen, welche speziell von den „sancti“ vertreten würden, auch das liberum arbitrium anführt [1]) und es auch in diesem Zusammenhange behandelt [2]). Aus demselben Grunde geht er auf diesen Gegenstand auch noch in den beiden großen theologischen Schriften, im *Sentenzenkommentar* [3]) und speziell in der *Summa theologiae* [4]), nicht aber in jenen Schriften darauf ein, in denen wir ihn speziell als Schüler des Aristoteles zu hören gewohnt sind. So finden wir das liberum arbitrium in *De anima* nur einmal kurz erwähnt vor; nachdem er hier nämlich in ausführlichster Weise die peripatetischen Anschauungen über die bewegenden Kräfte dargelegt hat, kommt er in einer „digressio“ noch ganz kurz auf „deren Verschiedenheiten gemäß den Platonikern und Theologen“ und dabei außer auf die Synteresis, Conscientia, ratio superior und inferior auch auf das liberum arbitrium zu sprechen [5]). Ebenso berührt er dieses auch in der *Ethik* nur gelegentlich, nämlich um den Begriff der electio

[1]) S. S. 442.
[2]) Q. 68. p. 307 b – 320 a.
[3]) II. t. 14. q. 91. p. 437 b—443.
[4]) L. II. d. 23. a. 5—7. p. 222—224.
[5]) L. III. t. 4. c. 10. p. 182 a.

klarzustellen und seiner Verwechslung mit dem des liberum arbitrium vorzubeugen [1]).

Indem an anderer Stelle angeführt wurde, in welcher Weise Albert diese beiden Begriffe unterscheidet, erfuhren wir bereits, wie er über das Wesen des liberum arbitrium im allgemeinen urteilt. Bei seiner Unterscheidung geht er, wie wir hörten, von der Betrachtung des der electio und dem liberum arbitrium eigentümlichen Aktes aus. Wohl handelt es sich seiner Ansicht nach in beiden Fällen um eine Wahl zwischen verschiedenen Objekten. Aber die Art dieser Wahl ist verschieden. Das liberum arbitrium entscheidet frei nach Willkür: es steht gänzlich in seinem Belieben, sich dem Guten zuzuwenden, welches der Verstand als das größere erkannt hat, oder sich dem anderen zuzuneigen, zu welchem die Begierde den Geist hindrängt. Anders steht es beim Akt der electio. Hier erfolgt die Wahl stets im Anschluß an das Urteil des Verstandes. In dem liberum arbitrium sieht Albert somit den Träger der psychologischen, in der electio den der sittlichen Freiheit. Jenes stellt sich ihm demnach auch, wie wir in jenem Zusammenhange erfuhren, als Potenz, diese als Habitus dar [2]). Mit Rücksicht darauf wurde bereits für *liberum arbitrium* der Ausdruck *„freies Wahlvermögen“* und für *„electio“* der Ausdruck *„Wahlfreiheit“* gebraucht. Mit *„Willensfreiheit“* wurde der Terminus *„libertas voluntatis“* übersetzt, da diese, wie wir alsbald noch näher hören werden, nach Albert keineswegs mit der des liberum arbitrium real zusammenfällt. In terminologischer Hinsicht sei darauf hingewiesen, daß er in jenen Erörterungen, wo er über die Beziehungen zwischen freiem Wahlvermögen und Wahlfreiheit spricht, für letztere, um Mißverständnisse zu verhüten, den Ausdruck *„eligentia“* statt *„electio“* verwendet, da seiner Ansicht nach auch der Akt des freien Wahlvermögens eine electio ist [3]).

[1]) L. III. t. 1. c. 16. p. 125.

[2]) S. S. 283. 290 ff.

[3]) Vgl. Eth. l. III. t. 1. c. 16. p. 125 a u. b. sowie die oben erwähnte Digressio in De an. l. III. t. 1. c. 16. p. 125 a. Dort, wo Albert als Theologe redet, bedient er sich für die Wahlfreiheit durchweg des Ausdruckes „eligentia“. Vgl. Sent. l. II. d. 24. a. 7. p. 224 b. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 313 b.

Insofern unser Scholastiker demnach beide Begriffe historisch, sachlich und terminologisch auseinandergehalten wissen will, hat er ungleich schärfer sowohl als jene mittelalterlichen Denker gesehen, von denen er, ohne sie näher zu nennen, berichtet, daß sie die *προαίρεσις* des Aristoteles mit dem liberum arbitrium identifiziert hätten[1]), als auch Forscher unserer Zeit, welche dasselbe thun[2]).

Wenden wir uns nunmehr der Besprechung derjenigen Ausführungen Alberts zu, in denen er über das liberum arbitrium als solches speziell handelt. Es sei schon im voraus bemerkt, daß wir in ihnen die Klarheit und Bestimmtheit, die wir in seiner prinzipiellen Unterscheidung des liberum arbitrium und der aristotelischen *προαίρεσις* antreffen, leider völlig vermissen. Wie er überhaupt kein rechtes Verständnis der Eigenart des Strebevermögens entgegenbringt, so ist dies auch hinsichtlich der Beschaffenheit des liberum arbitrium der Fall.

Wir hörten im Vorangegangenen, daß Albert im liberum arbitrium keinen Habitus, sondern vielmehr eine Potenz erblickt. Dort, wo er sich des näheren mit dieser Frage beschäftigt, will er es doch wieder auch nicht als ein Vermögen schlechthin aufgefaßt wissen. Um zugleich das Verhältnis zu beleuchten, in welchem seine Anschauung zu der der anderen großen Scholastiker in dieser Hinsicht steht, sei zunächst hingewiesen, daß bei der Beantwortung der Frage nach dem allgemeinen Wesen des liberum arbitrium und seinem Verhältnis zu Wille und Verstand drei Richtungen zu unterscheiden sind. Die meisten lehrten,

[1]) Eth. l. III. t. 1. c. 16. p. 125 a f.: Si autem quaeritur, utrum haec electio sive eligentia, quam Graeci prohaeresim vocant, sive, ut quidam dicunt, procryresim, sit idem cum libero arbitrio, ad propositum quidem non pertinet; tamen quia de hoc quidam dubitant, quaedam de hoc oportet dicere propter doctrinae facilitatem . . . Eliquidam liberum arbitrium non est etc.

[2]) So erklärt Hemann: „Was Aristoteles mit *προαίρεσις* bezeichnet, dafür haben dann die Lateiner den Ausdruck liberum arbitrium als terminus technicus gewählt . . . Es ergiebt sich auch, daß liberum arbitrium eine durchaus zutreffende Übersetzung des aristotelischen Gedankenausdruckes ist“ (Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Leipzig 1887. S. 66 f.). Dieselbe Verwechslung begeht auch T. Pesch, Instit. psychol. III, 336.

daß es eine Potenz darstellt, und zwar mit dem Willen seiner Realität nach zusammenfällt. Diesen zweifellos einfachsten und gangbarsten Weg schlugen u. a. Thomas[1], Aegidius Romanus[2], Duns Scotus[3], Richard von Media Villa[4] ein. Die Vertreter der beiden anderen Richtungen aber knüpften unmittelbar an die Definition des liberum arbitrium an, welche sie in den *Sentenzen*[5] des Petrus Lombardus vorfanden. Dieselbe besagt, daß das liberum arbitrium eine Fähigkeit (facultas) des Verstandes und des Willens sei, durch die unter dem Beistand der Gnade das Gute, in Ermangelung derselben aber das Böse gewählt wird. Man glaubte nämlich, daß diese Bestimmung auf Augustin zurückginge[6]. Indessen mag der Lombarde sie wohl von Hugo von St. Viktor[7] entlehnt haben. Bei Augustin findet sie sich weder wörtlich noch

[1] Über die Potentialität des liberum arbitrium verbreitet sich der Aquinate Sent. l. II. d. 24. q. 1. a. 1. S. th. I. q. 83. a. 2. De verit. q. 24. a. 4. Daß das liberum arbitrium mit dem Willen identisch ist, sucht er zu zeigen Sent. l. II. d. 24. q. 1. a. 3. S. th. I. q. 83. a. 4; III q. 18. a. 3. 4. De verit. q. 24. a. 6. Vgl. Mausbach a. a. O. p. 29 ff. Schwane, Dogmengeschichte III, 364. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.-A. S. 625 f. Bonavent. Opp. ed. Quar. tom. II. Scholion. p. 602 n. 1.

[2] Sent. l. II. d. 24, 1. q. 1. a. 1 (das liberum arbitrium ist Potenz). A. a. O. a. 3 (es ist mit der voluntas identisch).

[3] Sent. l. I. Prolog. q. 4. n. 21. L. II. d. 24, 1. q. 1. a. 1.

[4] Sent. l. II. d. 24. a. 1. q. 3.

[5] L. II. d. 24. c. 3: Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente vel malum ea deserente.

[6] Albert erwähnt die oben erwähnte Definition, ohne den Lombarden mit zu nennen, einfach als solche Augustins Sent. l. II. d. 24. a. 7. p. 224 b. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 308 b: Primo de diffinitione beati Augustini, quae ponitur in II. *Sententiarum* dist. 24, quae haec est ... S. th. II. t. 4. q. 16. m. 2. p. 118 a: Dat enim Augustinus hanc rationem libro primo *de libero arbitrio*. Wie die Herausgeber der Opp. Bonaventuras hinweisen (tom. II. p. 592 Anm. 6), dürfte Albert hier c. 7. n. 16 ff. der zitierten Schrift im Auge haben. Was hier ausgeführt wird, berechtigt indessen noch keineswegs zu Alberts Anschauung. Auch Alexander Halensis (S. th. II. q. 73. m. 1. a. 2) und Bonaventura (Sent. l. II. d. 25, 1. a. unic. q. 1. p. 592 b) schreiben die Definition ohne jedes Bedenken Augustin zu.

[7] Sent. t. 3. c. 8. P. L. tom. 176. col. 101 C. Der Lombarde nahm nur eine unwesentliche Änderung vor, insofern er statt „habilitas", wie Hugo schreibt, den Terminus „facultas" wählt.

ihrem Inhalte nach vor. Seiner Anschauungsweise ist der Gedanke, daß das liberum arbitrium eine Thätigkeit nicht nur des Willens, sondern auch des Verstandes sein soll, völlig fremd. Die Frage, ob das liberum arbitrium eine von der voluntas als solcher der Sache nach verschiedene Potenz darstellt, hat dieser sich offenbar gar nicht vorgelegt. Ihm ist der Wille als das Vermögen der freien Selbstbestimmung [1]) zugleich auch das Prinzip der freien Wahl [2]). Seiner Lehre nach steht dieser zu keiner der übrigen seelischen Kräfte, auch nicht zum Verstande und zur Vernunft, in Abhängigkeit, wohl aber stehen die Funktionen aller anderen Potenzen in Abhängigkeit von der Thätigkeit des Willens [3]). Der Umstand, daß gleichwohl eine Reihe der bedeutendsten Lehrer des dreizehnten Jahrhunderts ihm jene Definition zuschrieben, zeigt uns in charakteristischer Weise, wie kritiklos und naiv man doch häufig bei den Autoritäten Anschluß suchte. Wohl waren diejenigen, welche an jene Definition anknüpften, sich darin einig, daß das liberum arbitrium sowohl dem Verstande als auch dem Willen angehört, nicht aber darin, wie sie die Struktur dieses psychologischen Gebildes näher bestimmen sollten. Der Grund ihrer Uneinigkeit lag in einer gewissen Unbestimmtheit des vermeintlich augustinischen Terminus „facultas". Dieser bedeutet in der philosophischen Sprache des Mittelalters nicht „Vermögen" schlechthin, sondern die Leichtigkeit eines Vermögens im Übergehen zu einer Thätigkeit [4]). Diesem Umstand wurde nun wieder in verschiedener Weise Rechnung getragen. Von den einen wurde das liberum arbitrium direkt für einen Habitus erklärt. Vertreter dieser Richtung ist Bona-

---

[1]) Vgl. S. 267 f.

[2]) Vgl. S. 267 Anm. 1 und die von Gangauf (a. a. O. S. 332 Anm. 5) zusammengestellten Stellen.

[3]) Vgl. Wilhelm Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes J. D. Straßburg i. E. 1886. S. 25–42.

[4]) Vgl. Albert De an. l. III. t. 4. c. 10. p. 182 a: facultas est potestas facilis. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 312: facultas facilem et perfectam potestatem supponit. Vgl. Thomas S. th. I. q. 83. a. 2 ad 2: facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum. Bonaventura a. a. O. q. 4: facultas est illud, quo potentia efficitur facilis.

ventura [1]). Andere konnten sich nicht dazu verstehen, in dem liberum arbitrium einen bloßen Habitus zu erblicken. Sie bestimmten es als ein Vermögen mit einem Habitus, als eine potentia habitualis. Der erste wohl, der diesen Standpunkt einnahm, war Bonaventuras Lehrer, Alexander von Hales. Seine Anschauung vom Wesen des liberum arbitrium [2]) wurde für Albert vorbildlich.

Ganz in Übereinstimmung mit ihm erklärt es unser Scholastiker für eine spezielle Potenz, die durch einen Habitus, nämlich die ihr eigentümliche Freiheit, vollendet ist [3]). Wie Alexander [4]), so betont auch er auf das nachdrücklichste, daß das freie Wahlvermögen weder mit dem Verstande noch mit dem Willen zusammenfällt. Vom Verstande ist es verschieden, weil die Art ihrer beiderseitigen Entscheidung eine verschiedene ist. Das liberum arbitrium nimmt, führt er wie der Lehrer der Franziskanerschule [5]) aus, die Stelle des Schiedsrichters ein, der an keine Vorschriften in seinem Urteil gebunden ist, da er nur einen Vergleich zwischen den streitenden Parteien zustande zu bringen hat. Bei diesem seinem Vermittlungsversuch kann es denn auch vorkommen, daß er zum Nachteil des einen und zum Vorteil des anderen entscheidet. In analoger Weise verhält sich das freie Wahlvermögen gegenüber dem, was der Verstand

[1]) Sent. a. a. O. p. 601 b f.: liberum arbitrium principaliter dicit habitum et complectitur rationem et voluntatem, non tanquam una potentia, sed tanquam unus habitus, qui quidem recte dicitur facultas et dominium. Vgl. über Bonaventuras Standpunkt Schwane a. a. O. S. 349 und die Bemerkungen des Herausgebers tom. II. p. 602 Scholion.

[2]) Vgl. a. a. O. a. 1 resp.: liberum arbitrium est potentia habitualis pro libito eligentis. A. a. O. a. 2 ad 2 und 3: liberum arbitrium dicitur facultas voluntatis et rationis, quia est in istis duabus potentiis est primo et principaliter libertas, puta est rationis ut consiliantis et voluntatis sicut moventis. . . . facultas vero dicitur respectu eius per quod illud redditur facile.

[3]) Sent. l. II. d. 23. a. 5. p. 223 a: liberum arbitrium est potentia specialis completa per habitum naturalem. S. th. II. t. 14. q. 91. m. l. p. 438 b: Revera liberum arbitrium est potentia perfecta per habitum naturalem et habitus ille libertas est. Vgl. a. a. O. m. 3. p. 440 b. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 311 b. De an. l. III. t. 4. c. 10. p. 182 a. Eth. l. III. t. 1. c. 16. p. 125 b.

[4]) Vgl. dessen S. th. II. q. 73. m. 1. a. 3.

[5]) Vgl. dessen S. th. II. a. a. O. m. 3. a. 4. Hierzu Endres a. a. O. S. 289.

bestimmt, und dem, was das Begehrungsvermögen anstrebt. In seiner Wahl nämlich kann es sich gänzlich frei für dieses oder jenes entscheiden. Während somit das freie Wahlvermögen als potestas arbitraria sich offenbart, stellt der Verstand vielmehr eine potestas iudiciaria dar. Wie der Richter lediglich dem Gesetz entsprechend sein Urteil zu fällen hat, so ist der Verstand in seinen Bestimmungen gänzlich an den betreffenden Sachverhalt gebunden und durch ihn in seinen Entscheidungen schlechthin determiniert [1]).

Vor allem muß es von Interesse für uns sein zu erfahren, in welcher Weise Albert sich die substantielle Verschiedenheit zwischen dem freien Wahlvermögen und dem Willen denkt und wie er diese zu begründen sucht, zumal die meisten seiner Zeitgenossen und Nachfolger, ja auch sein Schüler Thomas sich hier in völlig entgegengesetztem Sinne entschieden haben. In der *Summa de homine* [2]) sagt er in dem Zusammenhange, wo er dem Verstand und dem Willen gegenüber die Eigenart des freien Wahlvermögens nachweisen will, nur, daß dieses sein Sein von der Vollendung der schiedsrichterlichen Gewalt erhalte, während es der Wille von der Vollendung des sich zum Begehrenswerten hinneigenden Strebevermögens habe. Außerdem kommen des weiteren für unsere Zwecke noch seine in drei Schriften gegebenen Einteilungen der vires motivae in Betracht. Im *Sentenzenkommentar* [3]) und in der *Summa de homine* [4]) wird kurz bemerkt, daß der Wille sich auf ein Werk richtet, insofern er es anstrebt, das freie Wahlvermögen, insofern es dieses wählt. Am ausführlichsten noch entwickelt er uns seinen Standpunkt in *De anima* in jener Digressio, auf die bereits hingewiesen wurde. Der Wille wird zunächst als das Vermögen der freien Selbstbestimmung gekennzeichnet. Durch ihn seien wir Herr unserer Akte und frei. Freisein aber bedeute seiner selbst und nicht eines anderen wegen dasein [5]). Dies deuteten

[1]) S. de hom. q. 68. a. 2. p. 311 b ff.

[2]) A. a. O. p. 312 a.

[3]) L. II. d. 24. a. 14. p. 230 b.

[4]) Q. 73. a. 4. p. 335 b.

[5]) Vgl. S. 268.

wir an, wenn wir sagten, daß wir aus freien Stücken das thäten, was wir thun, indem wir dadurch zu erkennen gäben, daß die Ursache des Aktes nur wir selbst seien. Werde diese Potenz, nämlich der Wille, aber als geordnet von dem beratenden Verstande (ut ordinata a ratione deliberante) aufgefaßt und bezögen Beratung und Strebevermögen sich auf das nämliche, so erhalte diese aus beiden der Ordnung nach hervorgehende Thätigkeit den Namen „freies Wahlvermögen“ [1]. Was seiner Ansicht nach aus dem Willen somit das freie Wahlvermögen macht, was die Willensfreiheit zur Wahlfreiheit stempelt, ist das Hinzutreten der Verstandesthätigkeit. Erst dadurch kann es zu einer Wahl kommen; denn der Anstrebung durch den Willen muß in diesem Falle eine Beratung durch den Verstand vorausgehen. Da Verstand und Wille sich, wie von ihm ausdrücklich hervorgehoben wird, beide auf dasselbe Objekt beziehen sollen, so ergiebt sich als Konsequenz, daß, so oft auch immer eine Wahl zustande kommt, stets das gewählt wird, was auch der Verstand gebilligt hat. Nun aber kann sich doch das freie Wahlvermögen auch für etwas Schlechtes entscheiden, es muß, von Alberts Standpunkt aus geurteilt, sich dann auch der Verstand für das Schlechte entschieden haben, da, wenn eine Wahl zustande kommt, der Wille von ihm beraten und „geordnet“, mit ihm über das Objekt im Einvernehmen sein muß. Der Verstand würde dann die Ursache auch der schlechten Wahl sein. Dies ist aber offenbar Alberts Ansicht nicht. Gerade er entwickelt an der nämlichen Stelle, daß das arbitrium häufig falsch ist. Die einzige Ursache hiervon aber sei die Freiheit. Da diese vom Willen herstammt, so bilde die Ursache unserer schlechten Werke der Wille in höherem Grade als der Verstand, dessen Sache es sei, das arbitrium zu fällen [2]. Aber, ist hiergegen einzuwenden, die Wahl erfolgt doch eben auf Grund dieses Arbitriums, dieses Schiedsspruches!

Aus dieser Ausführung in *De anima* und aus dem vorher Erwähnten geht zur Genüge hervor, daß Albert den Akt der Wahl als wesentlich verschieden von dem des Wollens betrachtet und infolgedessen beide aus besonderen Potenzen hervor-

[1] De an. l. III. t. 4. c. 10. p. 182 a. [2] A. a. O.

gehen läßt. Diese Unterscheidung wird aber nur dadurch möglich, daß er gänzlich vergißt, was er über den Willen im eigentlichen Sinne als voluntas deliberans [1]) ausgeführt hat. Wir hören dort, wo immer Albert auf den Gegensatz von Wille und freiem Wahlvermögen zu sprechen kommt, kein Wort davon, daß das Wollen in seiner engeren Bedeutung stets mit einer Überlegung verbunden sein muß, wenn es nicht einfaches Streben sein soll. Hier wird ausgeführt, daß der Wille, insofern er vom Verstande geordnet ist, zum freien Wahlvermögen wird! Der Wille wird hier somit dem Begehrungsvermögen, das seine Leitung vom Verstande erhält, gleichgesetzt. Daß Albert selbst keineswegs aber den Willen in irgend einem anderen weiteren Sinne meint, geht ja schon zur Genüge aus dem hervor, was er über dessen Freiheit sagt. Wie wir sehen, treten uns bereits in den fundamentalsten Bestimmungen über das liberum arbitrium die schwerwiegendsten Widersprüche entgegen.

Sind nach der Meinung unseres mittelalterlichen Lehrers Verstand und Wille vom freien Wahlvermögen real verschieden, so soll dieses doch wieder zu ihnen in innigster Beziehung stehen. Denn es wurzelt nicht unmittelbar in der Substanz der Seele, sondern nur mittelbar in ihr, insofern diese nämlich primär bereits durch andere Potenzen, durch den Verstand und den Willen, bestimmt ist. Diese seine Beziehung zu den beiden erwähnten Potenzen darf seiner Anschauung nach nicht wieder so verstanden werden, als ob das freie Wahlvermögen seinem Sein und Begriffe nach beide Kräfte zugleich sei, als ob es aus ihnen als seinen Wesensbestandteilen im eigentlichen Sinne zusammengesetzt sei [2]). Wie man sich das Verhältnis des freien Wahlvermögens zu Verstand und Willen zu denken hat, darüber spricht Albert sich nun wieder bei den verschiedenen Gelegenheiten verschieden aus; er erklärt einmal, daß das liberum arbitrium dem Verstande folge, dem Willen aber vorausgehe und somit ein Mittleres zwischen beiden bilde, dann wieder, daß es nur seine Freiheit in erster Linie in jene beiden Potenzen

[1]) Vgl. S. 264 f. 275 ff. [2]) Sent. I. II. d. 23. a. 5. p. 223 b. S. th. II. t. 14. q. 91. m. 2. p. 439 b. t. 15. q. 97. m. 2. p. 458 b. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 312 a. a. 3. p. 315 a.

verlege, endlich, daß es sowohl dem Verstande, wie auch dem Willen nachfolge. Dies bemüht er sich im Anschluß an eine eingehende Analyse der dem freien Wahlvermögen zukommenden Thätigkeit zu zeigen, die selbst wieder in den einzelnen Schriften abweichend ausfällt. Wir müssen infolgedessen über die einzelnen Ausführungen gesondert referieren.

Im *Sentenzenkommentar* [1]) geht er dabei ausdrücklich von jener uns bereits bekannten angeblich augustinischen Definition aus, nach der das freie Wahlvermögen eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens ist, und sucht sie durch folgende dem Johannes von Damaskus zugeschriebene Darstellung der Thätigkeit des liberum arbitrium zu rechtfertigen. Er bemerkt auf ihn sich berufend, daß dieses zuerst untersucht (inquirit), dann verteilt (disponit), darauf ordnet (ordinat), ferner beurteilt und entscheidet (diiudicat et sententiat), alsdann wählt (eligit), hierauf will (vult) und endlich das Werk selbst in Angriff nimmt (impetum facit ad opus). Da das Wählen den Akt des freien Wahlvermögens bildet und die ihm vorausgehenden Thätigkeiten dem Verstande, die ihm nachfolgenden dem Willen angehören, so ergiebt sich, schließt Albert, daß das freie Wahlvermögen eine Potenz darstellt, in welcher Verstand und Wille sich berühren, daß es von beiden Potenzen etwas hat, insofern es auf beide hingeordnet ist, da die eine nachfolgt, die andere vorausgeht. Es ist daher eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens, freilich nicht in dem Sinne, daß es, wie er sich ausdrückt, aus ihnen beiden materiell bestünde, sondern nur der Hinordnung nach.

Unser mittelalterlicher Lehrer versucht hier somit eine Synthese jener Augustin zugeschriebenen Auffassung vom Wesen des freien Wahlvermögens und der Lehre des Johannes. Aber ebensowenig, wie jene Definition in Wahrheit den Standpunkt des Bischofs von Hippo wiedergiebt, kann die gegebene Schilderung der Thätigkeiten als solcher des freien Wahlvermögens auf den Damaszener mit Recht zurückgeführt werden [2]). Der

[1]) A. a. O. p. 223 b.

[2]) Albert bezieht sich auf De fide orthod. l. II. cap. 22. col. 945 C: *νσίως οὐν (ὁ ἄνθρωπος) ὀρέγεται καὶ αὐτεξουσίως βούλεται, καὶ*

griechische Kirchenlehrer zählt allerdings gelegentlich jene Reihe von Akten auf; als deren Subjekt und Prinzip aber ist nicht, wie durch Alberts Darstellung der Anschein erweckt wird, das freie Wahlvermögen, sondern der Mensch allgemein gedacht. Johannes spricht an jener Stelle, auf die Albert sich bezieht, von der Verschiedenheit des tierischen und des menschlichen Thuns. Jenes erfolge nämlich mit innerer Notwendigkeit; dieses indessen frei auf Grund der freien, weil vernünftigen Natur des Menschen. Es wird sodann näher angegeben, in welchen Seelenthätigkeiten überhaupt diese freie Anlage bei ihm zum Ausdruck kommt. Diese sind die von Albert erwähnten Akte. Nichts aber berechtigt ihn in der Darstellung des Johannes, sie als Akte des freien Wahlvermögens anzusehn. Der Umstand, daß Albert in diesem Zusammenhange wenigstens jene Entwicklung in einer solchen Weise wiedergiebt, als ob Johannes einen derartigen Standpunkt thatsächlich einnähme, zeigt uns wieder, daß das Zurückgreifen auf die Tradition nicht selten in wenig einwandsfreier Weise geschieht.

Was seine Entwicklung in sachlicher Hinsicht selbst betrifft, so fällt sofort auf, daß einmal die verschiedenen erwähnten Thätigkeiten insgesamt als Funktionen des freien Wahlvermögens bezeichnet werden, und dann wieder nur ein einziger dieser Akte, nämlich das Wählen, ihm selbst zugesprochen wird, die übrigen aber entweder dem Verstande oder dem Willen zugewiesen werden. Seine Meinung geht hier dahin, daß man bei der Thätigkeit des freien Wahlvermögens eine solche im weiteren und eine solche im engeren Sinne zu unterscheiden hat, welch letztere von der ersteren eingeschlossen ist. Die Thätigkeit im weiteren Sinne stellt jener ganze Komplex von Akten dar; die im engeren Sinne bildet der eigentliche Wahlakt selbst. Daß nur dies die Ansicht Alberts ist, erkennen wir sofort, so unklar dieselbe auch in seiner Darlegung zum Ausdruck kommen mag und so seltsam sie an sich ist, wenn wir uns daran erinnern, daß er von der vermeintlich augustinischen

αὐτεξουσίως ζητεῖ καὶ σκέπτεται, καὶ αὐτεξουσίως βουλεύεται, καὶ αὐτεξουσίως κρίνει, καὶ αὐτεξουσίως διατίθεται, καὶ αὐτεξουσίως προαιρεῖται, καὶ αὐτεξουσίως ὁρμᾷ καὶ αὐτεξουσίως πράττει ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ὄντων. Diese Stelle stellt sich als ein kurzes Exzerpt einer kurz vorhergehenden längeren Ausführung (a. a. O. col. 945 A—B) dar.

Definition ausgeht und sie zu rechtfertigen sucht. Hierbei sieht er sich ihrem Inhalt entsprechend genötigt, zwei Momente zu berücksichtigen und klarzustellen, nämlich erstens, daß das freie Wahlvermögen eine Fähigkeit sowohl des Verstandes als auch des Willens bildet und zweitens, daß sein spezifischer Akt das Wählen ist. Jenes sucht er dadurch nachzuweisen, daß er das freie Wahlvermögen zum Subjekt einer ganzen Reihe von Akten macht, von denen gewisse sich als Thätigkeiten des Verstandes, andere als solche des Willens erweisen, dieses wieder, insofern er auch die Wahl als eine der Thätigkeiten des freien Wahlvermögens bestimmt, sie aber dadurch von den übrigen auszeichnet, daß er sie weder als Verstandes- noch als Willensthätigkeit auffaßt, sondern sie aus dem freien Wahlvermögen selbst hervorgehen läßt. Daß diese Darlegung nicht einwandsfrei ist, liegt auf der Hand. Damit ist aber nichts anderes gesagt, als daß das Wählen der Wesensakt des liberum arbitrium ist; da der Haupt- und Wesensakt aber nicht dem Verstande oder dem Willen, wie die übrigen Thätigkeiten, sondern dem Wahlvermögen selbst entspringen soll, so ergiebt sich daraus nichts weniger, als daß das freie Wahlvermögen eine Thätigkeit des Verstandes und Willens ist. Es hätte in diesem Falle gezeigt werden müssen, daß die gesamte Thätigkeit des freien Wahlvermögens sich restlos in Verstandes- und Willensakte auflösen ließe. Albert selbst schließt aus seiner Darlegung allerdings zunächst nur, wie wir gehört, daß das freie Wahlvermögen eine Potenz ist, in der Verstand und Wille sich einander berühren. Er reduziert daher das aus Verstand und Wille Zusammengesetztsein, was er nachweisen sollte, selbst auf „ein Hingeordnetsein“ auf diese beiden Vermögen. Daraus aber ergiebt sich doch noch nicht, daß das liberum arbitrium eine Fähigkeit der beiden Vermögen selbst ist, wie laut Definition behauptet wird, sondern vielmehr, daß das freie Wahlvermögen selbst eine primäre Potenz ist, deren spezifischer Thätigkeit solche des Verstandes vorausgehen und solche des Willens nachfolgen.

Gehen wir nunmehr auf seine diesbezüglichen Ausführungen in der *Summa theologiae* ein. Bevor wir auf den eigentlichen Gegenstand selbst zu sprechen kommen, sei zunächst gegenüber

dem Vorangegangenen auf folgendes hingewiesen. Bei der Beantwortung der Frage, ob das freie Wahlvermögen eine Potenz oder mehrere ist, bemerkt hier Albert gelegentlich im Hinblick auf jene Stelle bei Johannes von Damaskus, daß dieser hier nicht sagen wollte, das liberum arbitrium sei alle Potenzen, die er dort aufzähle, sondern vielmehr, daß seine universelle Kraft infolge seiner Freiheit gleichsam bewegend sich auf alle Vermögen hin ausdehnt [1]). Albert interpretiert ihn somit hier in einwandsfreier korrekter Weise. Daß er ein und dieselbe Stelle bald so, bald so auslegt, ist uns nichts Neues mehr; es sei nur kurz daran erinnert, in wie verschiedener Weise er jenen Befehl des Demiurgen an die niederen Götter im platonischen Timäus deutet [2]). Das Problem, ob das freie Wahlvermögen eine von Verstand und Wille getrennte oder mit ihnen verbundene Potenz ist, wird nunmehr gleichfalls in der Weise gelöst, daß er jene Lehre des Johannes mit der Augustin zugeschriebenen Definition in Verbindung zu bringen sucht. Den Aussprüchen der Sancti gemäß ist, erklärt er uns, das liberum arbitrium eine spezielle Potenz; aber, weil dieses sich im Reiche der Seele verhält wie ein allgemeiner Beweger in einem Weltkreise oder in einer Gesamtheit, sei seine Freiheit in vielen anderen ihm untergeordneten Potenzen zerstreut, zuerst im Verstande und dann im Willen, weshalb es dann auch eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens genannt werde [3]). Dort, wo Albert auf die Akte des freien Wahlvermögens des näheren zu sprechen kommt [4]), will er ebenfalls im Sinne „Augustins" und des Johannes Damascenus seinen Standpunkt formulieren. Hierbei führt er aus, daß das freie Wahlvermögen, weil es seine Freiheit vorzüglich in Verstand und Willen verlegt, nach Johannes viele Akte habe, in denen seine Freiheit betrachtet werden könne. Da es aber gleichwohl eine einzige Potenz sei, so müsse einer von jenen Akten den Hauptakt (actus principalis) bilden; dieser sei, wie Augustin wolle, die Wahl. Was im *Sentenzenkommentar* nurmehr versteckt zum

[1]) S. th. II. t. 14. q. 91. m. 2. p. 439 b.
[2]) Vgl. S. 60 ff. 318 ff. [3]) S. th. II. a. a. O. m. 3. p. 440 b.
[4]) S. zum folg. S. th. II. t. 15. q. 97. m. 2. p. 458 b f.

Ausdruck kam, sehen wir hier offen ausgesprochen, nämlich, daß die Thätigkeit des freien Wahlvermögens sich ihm als einen ganzen Komplex von Thätigkeiten darstellt, von denen eine jedoch nur Wesensakt ist, so daß man zwischen der Thätigkeit des liberum arbitrium im weiteren Sinne, die den gesamten Wahlprozeß umfaßt, und der im engeren Sinne, dem Wahlakt allein, zu unterscheiden hat. Es ergiebt sich aber auch, daß er die korrekte Auffassung jener Stelle bei Johannes nicht überall festzuhalten vermag, sondern, sowie es zur Analyse der dem freien Wahlvermögen eigentümlichen Thätigkeit kommt, in die im *Sentenzenkommentar* geäußerte Lehre verfällt, welche sich keineswegs mit der des Damaszeners selbst deckt. Es wird über jene Reihe von Akten auch in der vorliegenden Schrift nicht in dem Sinne gehandelt, daß auf sie, bezw. auf Verstand und Wille, denen sie entspringen, wie Albert sich dort ausdrückt, wo er Johannes' Standpunkt zweifellos gerechter wird, die allgemeine Kraft des liberum arbitrium sich „hin ausdehnt", d. h. ihnen erst durch ihr Hinzutreten den Charakter der Freiheit verleiht, sondern daß die verschiedenen Thätigkeiten insgesamt die der Freiheit selbst darstellen.

Stimmen die betreffenden Ausführungen in den beiden erwähnten Schriften, was die prinzipielle Unterscheidung einer Thätigkeit im weiteren und engeren Sinne anlangt, überein, so besteht indessen in anderer Hinsicht eine wichtige Differenz. Im *Sentenzenkommentar* rechnet Albert das Wählen weder zu den Akten des Verstandes, noch zu den des Willens, sondern er bezeichnet es ausdrücklich als dem freien Wahlvermögen allein als solchem angehörig. In der *theologischen Summe* aber zählt er auch das Wählen zu denjenigen Funktionen, welche sich bei näherer Betrachtung als solche des Verstandes erweisen. Es ergiebt sich daher sofort die Frage, wieso gerade die Wahl dann noch als Hauptakt des freien Wahlvermögens bezeichnet werden kann. Er antwortet uns, daß das Wählen in der That nach Augustin und der Wahrheit seinen Hauptakt bilde. Es bestehe nämlich unter den einzelnen Thätigkeiten des Verstandes und des Willens eine bestimmte Reihenfolge, es mache sich ein Aufsteigen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen hin

geltend. Denn zuerst erfolge das Untersuchen, alsdann heiße es, das Untersuchte und dabei Gefundene ordnen, das Geordnete müsse wieder geprüft, das Geprüfte sodann beurteilt werden; dasjenige endlich, wofür man sich bei dieser Beurteilung entschieden, werde gewählt. Der Akt der Wahl sei deshalb in der Reihe dieser Thätigkeiten, die sämtlich solche des Verstandes bildeten, der vollendetste. Was ferner die übrigen, dem Willen zufallenden Akte anbelange, so sei gleichfalls ein solches Fortschreiten zu bemerken. Es trete zunächst eine einfache Strebung nach dem Gewählten hin ein, dann folge das eigentliche Wollen, darauf werde das Werk in Angriff genommen, es reihe sich die zur Erreichung notwendige Thätigkeit an, und schließlich komme der Gebrauch oder der Genuß des gewollten Gutes. Durch diese Darlegung aber ist, wie einer weiteren Erörterung nicht bedarf, noch lange nicht bewiesen, daß das Wählen unter all den übrigen Akten derart hervorragt, daß es den Haupt- und Wesensakt bildet. Bemerkt sei nur, daß, wenn man von dem Beweggrunde Alberts ausgeht, mit demselben Rechte auch das Gebrauchen und Genießen des erreichten Gutes, worin die Willensthätigkeit ihren Abschluß erreicht, als Hauptakt des freien Wahlvermögens aufgefaßt werden kann; denn mit keinem Wort ist dargethan, daß der vollkommenste Akt in der Reihe der Verstandesthätigkeiten in irgendwelcher Hinsicht einen Vorzug vor dem vollendetsten in der Reihe der Willensthätigkeiten besitzt und daß jener daher als Hauptakt des liberum arbitrium anzusehen ist.

Eine Zergliederung der Thätigkeit des freien Wahlvermögens finden wir, wie bereits hingewiesen wurde, auch in der *Summa de homine* [1]). Sie unterscheidet sich von jeder der in den beiden erwähnten Schriften gegebenen. Auch hier will er durch sie den Nachweis dafür erbringen, daß das liberum arbitrium eine dem Verstand und Willen gegenüber selbständige Spezialpotenz ist. Es ergiebt sich dies seiner Ausführung nach aus der Beschaffenheit der dem liberum arbitrium eigenen Thätigkeit. Letztere ist, wie in Berufung auf Augustin und Johannes Damascenus erklärt wird, „wählen“. Das Wählen aber hat etwas vom Verstande und

[1]) Q. 68. a. 2. p. 311 b.

etwas vom Willen an sich. Um dies wieder des näheren klarzustellen, knüpft Albert an jene uns aus dem Kapitel von der Wahlfreiheit [1]) bereits bekannte Definition an, welche besagt, daß das Wählen soviel bedeutet als von zwei Objekten, welche zur Wahl vorliegen, das eine lieber als das andere wünschen (duobus praepositis alterum praeoptare). Hierbei aber ist, entwickelt unser Scholastiker, sowohl der Verstand, wie auch der Wille beteiligt; denn dem Verstande kommt es zu, die betreffenden zwei Objekte zur Wahl vorzuhalten, dem Willen hingegen, das eine von ihnen lieber als das andere zu wollen. In genau der nämlichen Weise aber hat Albert auch von der Thätigkeit der Wahlfreiheit gesprochen [2]). Seine Ausführung hier selbst als unzulänglich empfindend bemerkt er, es müsse behufs besseren Verständnisses seiner bisherigen Darlegung darauf hingewiesen werden, daß bei der Thätigkeit der vernünftigen Seele vier verschiedene Stadien zu unterscheiden seien. Sie beginnt mit einem Verstandesakte; der Verstand nämlich betrachtet das Begehrenswerte, stellt die Objekte der Seele vor und entscheidet zugleich, was begehrenswert ist. Es folgt sodann zweitens ein Akt des Willens, welcher einem der begehrenswerten Objekte zustimmt. Drittens ist das, was das vom Willen Geliebte wählt, und dies nennen wir liberum arbitrium. Endlich tritt viertens der vollendete Wille in Thätigkeit, welcher zur Erreichung desjenigen Gutes bewegt, für welches der Verstand sich entschlossen hat, das vom Willen gewünscht und durch das freie Wahlvermögen selbst gewählt worden ist.

Diese Darstellung unterscheidet sich von den Ausführungen in den beiden theologischen Schriften vor allem dadurch, daß Albert hier nur einen Akt des liberum arbitrium schlechthin erwähnt, nämlich die Wahl. Daß er die drei anderen Akte nicht gleichfalls als Funktionen des freien Wahlvermögens faßt, giebt er noch dadurch zu erkennen, daß er alle vier ausdrücklich nur allgemein als Stadien „bei dem Werke der vernünftigen Seele" bezeichnet. Weiter ist darauf hinzuweisen, daß er auch hier ebenso wie im *Sentenzenkommentar* das Wählen nicht primär

---

[1]) Vgl. S. 289. Anm. 3.

[2]) Vgl. S. 290.

aus einer anderen Potenz, dem Verstande, wie in der *Summa theologiae,* sondern unmittelbar und allein aus der Eigenart des liberum arbitrium selbst hervorfließen läßt. Dann fragen wir aber, in welcher Weise er sich hier mit der vermeintlich augustinischen Definition abfindet. Im *Sentenzenkommentar* sucht er sich, wie wir uns erinnern, in der Weise zu helfen, daß er erklärte, das liberum arbitrium wäre die Fähigkeit des Verstandes und Willens, insofern es auf beide Potenzen hin geordnet sei, da Thätigkeiten des Verstandes seiner spezifischen Thätigkeit, dem Wählen, vorausgingen, und Thätigkeiten des Willens ihr nachfolgten. In der *Summa de homine* aber läßt er dem eligere, wie wir gehört haben, nicht eine Reihe von nur Verstandesakten, sondern außer einem solchen auch einen Akt des Willens vorhergehen. Infolgedessen sagt er hier, das liberum arbitrium folge jedem der beiden Vermögen, weil das Entscheiden (arbitrari) hinsichtlich der begehrenswerten Dinge Verstandessache bilde, die Freiheit zu wollen und nicht zu wollen vom Willen herstamme; aus diesem Grunde weise sein Name beide Momente auf. In Übereinstimmung damit bemerkt er auch, daß Verstand und Wille nicht zur Definition des freien Wahlvermögens in dem Sinne gehörten, daß sie seine Wesensbestandteile sind, sondern als dasjenige, was der Natur nach zu seiner Bethätigung notwendigerweise vorher vorhanden sein muß. Wie wir sehen, giebt Albert einerseits sich alle erdenkliche Mühe, nur das eligere als Akt des freien Wahlvermögens hinzustellen; für dessen Eintritt soll der Verstandes- und Willensakt — dadurch will er „Augustin" gerecht werden — zwar erforderlich sein, aber doch wieder nicht zur Bethätigung des liberum arbitrium selbst gehören. Die Durchführung dieses Gedankens ist ihm aber näher betrachtet nicht möglich. Der von seiten der ratio dem Akt des liberum arbitrium voraufgehende ist der erste von jenen vieren, nämlich das arbitrari. Nun aber wird dies in der *Summa de homine* unmittelbar im Anschluß an die Ausführung, über die wir des näheren berichtet haben, dem iudicare gegenübergestellt und in der uns bereits bekannten Weise unterschieden [1]). Dabei erklärt unser Scholastiker aus-

[1]) Vgl. S. 460 f.

[illegible] das [illegible] im eigentlichen Sinne (prop[illegible]
[illegible] das [illegible] dem freien Wahlvermögen eig[illegible]
[illegible] Es kann [illegible] das arbitrari nicht ledig[illegible]
[illegible] der Thätigkeit des freien Wahlvermögens vorau[illegible]
[illegible] werden. Der zweite von [illegible]
[illegible] ist der des Willens. Vom Willen aber soll [illegible]
[illegible] die Freiheit zu wollen und [illegible]
wollen [illegible]. Das freie Wahlvermögen stellt [illegible]
[illegible] mit einem Habitus dar; dieser [illegible]
ist [illegible] Freiheit. [illegible] den vier Akten, in dem [illegible]
die dem liberum arbitrium eigentümliche Freiheit zum Aus[illegible]
kommt, die Willensentscheidung, kann doch auch schwer[illegible]
als eine Thätigkeit bezeichnet werden, die zwar dem [illegible]
[illegible] vorausgehen muß, in keiner Weise aber — vom [illegible]
punkt Alberts aus betrachtet — als Funktion des freien [illegible]
vermögens [illegible].

In noch klarerem Lichte zeigt sich, wie wenig Verst[illegible]
Albert der Lehre vom freien Wahlvermögen entgegenb[illegible]
wenn wir das gegenseitige Verhältnis prüfen, in welchem [illegible]
angeführten vier Stadien des gesamten Wahlprozesses u[illegible]
einander stehen. Zuerst kommt das arbitrari, jener schi[illegible]
richterliche Spruch, welcher entweder zu Gunsten des[illegible]
was von der Vernunft für gut befunden wird, oder zu Gu[illegible]
sten dessen entscheidet, was die Begierde anstrebt. Dan[illegible]
ist doch aber bereits diejenige Thätigkeit, sagen wir uns, vol[illegible]
zogen, die nach Albert dem freien Wahlvermögen zukommt. [illegible]
es erübrigt sich demnach völlig, noch drei weitere Stadien
anzuführen. Ist die Entscheidung erfolgt, so muß die Thätigkeit
des liberum arbitrium, gemäß dem, was über deren Wesen
von vornherein von Albert bemerkt wird [1]), abgelaufen sein.
Es will zunächst unverständlich erscheinen, was dem Willen,
dessen Funktion das zweite Stadium darstellt, noch zu thun
übrig bleibt, nachdem die Entscheidung bereits gefällt ist. Er
kann höchstens nur dem Spruch des Verstandes beistimmen.
Und dies ist auch Alberts Ansicht; denn er läßt das vierte

[1]) Vgl. a. a. O.

…Anschauung nach
…hlvermögen wohl
…chtet und dem-
…rem Inhalte nach
…führt er uns aus,
… die spezifische
…stas) des liberum
… Sinn bezeichnet.
… (in der angeb-
…usspruch „facul-
…h, daß **Petrus**
…berum arbitrium
… Wenn **Petrus**
…er damit einen
…ung dessen ist,
…**nhard** nenne
…rstandes und
… Verstand auf
…t, diesem als
…ung Alberts
…len werden,
…uch ange-
… nicht im
…nkte eine
…merkbar
…er noch
…finition
Und all dies kommt … pricht.
nicht, wie es natürlich wäre, … Nicht
des freien Wahlvermögens … eiter,
jeden Preis mit dem liberum arbitrium noch eine Reihe … cher
Akte in Beziehung bringt. Was er damit bezweckt, ist, … icht
wir wissen, lediglich die Rechtfertigung … ht.
augustinischen Bestimmung, der gemäß es eine Fähigkeit des … le
Verstandes und Willens … r

… Albert
…

drücklich, daß das iudicare in eigentlichem Sinne (proprie) dem Verstande, das arbitrari dem freien Wahlvermögen eigentümlich ist. Es kann demnach doch das arbitrari nicht lediglich als eine der Thätigkeit des freien Wahlvermögens voraufgehende Verstandesfunktion gedacht werden! Der zweite von jenen vier Akten ist der des Willens. Vom Willen aber soll, wie wir noch eben gehört, gerade die Freiheit zu wollen und nicht zu wollen herstammen. Das freie Wahlvermögen stellt, wie wir wissen, ein Vermögen mit einem Habitus dar; dieser Habitus ist seine Freiheit. Derjenige von den vier Akten, in dem gerade die dem liberum arbitrium eigentümliche Freiheit zum Ausdruck kommt, die Willenshandlung, kann doch auch schwerlich nur als eine Thätigkeit betrachtet werden, die zwar dem eligere zeitlich vorausgehen muß, in keiner Weise aber — vom Standpunkt Alberts aus gesprochen — als Funktion des freien Wahlvermögens anzusehen ist.

In noch höherem Grade zeigt sich, wie wenig Verständnis Albert der Lehre vom freien Wahlvermögen entgegenbringt, wenn wir das gegenwärtige Verhältnis prüfen, in welchem die angeführten vier Stadien des gesamten Wahlprozesses untereinander stehen. Zuerst kommt das arbitrari, jener schiedsrichterliche Spruch, welcher entweder zu Gunsten dessen, was von der Vernunft für gut befunden wird, oder zu Gunsten dessen entscheidet, was die Begierde anstrebt. Damit ist doch aber bereits diejenige Thätigkeit, sagen wir uns, vollzogen, die nach Albert dem freien Wahlvermögen zukommt: es erübrigt sich demnach völlig, noch drei weitere Stadien anzuführen. Ist die Entscheidung erfolgt, so muß die Thätigkeit des liberum arbitrium, gemäß dem, was über deren Wesen von vornherein von Albert bemerkt wird [1]), abgelaufen sein. Es will zunächst unverständlich erscheinen, was dem Willen, dessen Funktion das zweite Stadium darstellt, noch zu thun übrig bleibt, nachdem die Entscheidung bereits gefällt ist. Er kann höchstens nur dem Spruch des Verstandes beistimmen. Und dies ist auch Alberts Ansicht; denn er läßt das vierte

---

[1]) Vgl. a. a. O.

Stadium darin bestehen, daß der „vollendete Wille“ zur Erreichung desjenigen Begehrenswerten bewegt, das, wie er sagt, durch den Verstand beschlossen, vom Willen gewünscht und durch das freie Wahlvermögen gewählt worden ist. Hierbei kann es sich aber doch nur um ein und dasselbe Objekt handeln; soll dies aber der Fall sein, so muß der Wille sich stets an die vorausgegangene Entscheidung des Verstandes halten. Damit aber ist dem Intellektualismus und Determinismus unbewußt wieder das Wort geredet! Was Alberts Bemerkung über das dritte Stadium anbelangt, so ergiebt sich daraus, daß er bis zu einem gewissen Grade doch selbst erkannt hat, daß er die dem Wahlvermögen spezifische Thätigkeit der Wahl als der freien Entscheidung zwischen mehreren Objekten bereits an den Verstand bezw. den Willen vergeben hat, insofern er das eligere ausdrücklich nur als ein Wählen des vom Willen Geliebten bestimmt! Klar und deutlich ist damit auch von ihm selbst wenigstens eingestanden, daß das dritte Stadium nichts anderes ist als eine Wiederholung des zweiten, da eine Wahl im eigentlichen Sinne von ihm ausgeschlossen wird; das liberum arbitrium ist durch den (vom Verstande zuvor seinerseits schon determinierten) Willen determiniert. Wir sehen, daß in jener kurzen Ausführung unseres Philosophen Mißverständnisse und Widersprüche in erschreckendem Maße vorhanden sind; freilich gilt von den in den beiden anderen Schriften gegebenen Darstellungen der Thätigkeit des freien Wahlvermögens das nämliche. Und all dies kommt hauptsächlich allein nur deshalb, weil er nicht, wie es natürlich wäre, das eligere als den einzigen Akt des freien Wahlvermögens thatsächlich ansieht, sondern um jeden Preis mit dem liberum arbitrium noch eine Reihe anderer Akte in Beziehung bringt. Was er damit bezweckt, ist, wie wir wissen, lediglich die Rechtfertigung jener vermeintlichen augustinischen Bestimmung, der gemäß es eine Fähigkeit des Verstandes und Willens sein soll.

Außer der Definition „Augustins“ wird von Albert, wie von Alexander[1]) und Bonaventura[2]), noch eine solche

---

[1]) S. th. II. q. 73. m. 2. a. 1—3. Vgl. Endres, a. a. O. S. 287.

[2]) Sent. l. II. d. 25, 1. a. unic. q. 4. p. 600.

Anselms und Bernhards angeführt; außer diesen beiden wird von ihm noch — der hl. Petrus zitiert. Dieser soll in seiner zweiten Unterredung mit dem Magier Simon nach dem Bericht des Clemens Romanus gesagt haben: „Die Fähigkeit des liberum arbitrium ist ein Sinn der Seele, welcher diejenige Kraft besitzt, durch die sie sich zu den Akten hinneigen kann, zu welchen sie sich hinwenden will.“ [1]) Nach Bernhard von Clairvaux bedeutet das liberum arbitrium „eine solche Zustimmung, welche erfolgt auf Grund der unverlierbaren Freiheit des Willens und des nicht abweichenden, immer und überall bei ihm vorhandenen Urteils des Verstandes“, „frei sich selbst gegenüber durch den Willen, Richter über sich selbst durch den Verstand“ [2]). Anselm definiert: „Das liberum arbitrium ist die Fähigkeit, die rechte Beschaffenheit des Willens um ihrer selbst willen zu erhalten“ [3]).

Zwar kommt diesen Bestimmungen nicht im entferntesten für die Albertschen Anschauungen über das Wesen des freien Wahlvermögens diejenige Bedeutung zu, welche der „augustinischen“ beigemessen wird. Immerhin sucht er doch kurz den Nachweis zu führen, daß auch die erwähnten drei Autoritäten das Wesen des freien Willens richtig darstellen. Selbstverständlich geschieht auch dies vorwiegend auf dem Wege rein dialektischer Erörterung. Die Verschiedenheit, welche zwischen

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 311 a. S. th. II. a. a. O. p. 441 a. Sent. l. II. d. 25. a. 3. p. 238 a. Clemens R. läßt den Petrus dem Simon gegenüber erklären: Arbitrii potestas est sensus animae habens virtutem, qua possit ad quos voluerit actus inclinari (Recognitiones, ed. Gersdorf. Lips. 1838. l. II. c. 23. p. 89).

[2]) Albert giebt diese Definition bald in obiger Fassung (S. de hom. a. a. O. p. 311 a), bald kürzer (Sent. l. II. d. 25. a. 1. p. 235 b. S. th. II. t. 14. q. 91. m. 4. p. 441 a). Er bezieht sich auf Bernhards Traktat De grat. et lib. arbitr. c. 2. n. 4. P. L. tom. 182. col. 1004 A: Is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis quod secum semper et ubique portat, indeclinabile iudicium, non incongrue dicetur, ut arbitror, liberum arbitrium, ipse liber sui propter voluntatem, ipse iudex sui propter rationem.

[3]) Albert erwähnt die Bestimmung Anselms S. de hom. a. a. O. p. 311 (nur hier giebt er sie ihrem Wortlaut nach getreu wieder), ferner Sent. l. II. a. a. O. Q. 3. p. 238 a. S. th. II. a. a. O. p. 441 a. Vgl. Anselm, De lib. arb. c. 3 P. L. tom. 158. col. 494 B: Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

den einzelnen Definitionen besteht, ist seiner Anschauung nach nur eine relative, da in ihnen das freie Wahlvermögen wohl von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet und demgemäß anders bestimmt wird, sie sich aber ihrem Inhalte nach keineswegs widersprechen. So giebt Petrus, führt er uns aus, in seiner Definition den Gattungsbegriff und die spezifische Differenz an, indem er von der Fähigkeit (potestas) des liberum arbitrium spricht und es dann selbst als einen Sinn bezeichnet. Der Terminus „potestas“ sei nämlich mit dem (in der angeblich augustinischen Bestimmung gebrauchten) Ausspruch „facultas“ gleichbedeutend [1]); infolgedessen ergebe sich, daß Petrus mit „Augustin“ die Ansicht teilt, daß das liberum arbitrium eine durch einen Habitus vollendete Potenz ist. Wenn Petrus es weiter als einen Sinn bestimme, so meine er damit einen geistigen Sinn (sensus spiritualis), der die Erfassung dessen ist, was gethan oder nicht gethan werden soll. Bernhard nenne das liberum arbitrium eine Zustimmung des Verstandes und des Willens, weil nach ihm dasselbe, was als Verstand auf Grund eines Urteilsspruches sich für etwas entscheidet, diesem als Wille beistimme und einverstanden sei. Diese Erklärung Alberts kann nur in intellektualistischem Sinne dahin verstanden werden, daß eben dasjenige, was der Verstand gewählt hat, auch angestrebt wird. Daß er sich aber dieser Konsequenz nicht im mindesten bewußt ist und daß überhaupt in diesem Punkte eine geradezu erschreckende Unklarheit seines Urteils sich bemerkbar macht, zeigt in schlagender Weise der Umstand, daß er noch in dem nämlichen Artikel bei der Besprechung der Definition Bernhards sich andererseits auch wieder dahin ausspricht, daß der Wille nicht immer dem Verstandesurteil folgt. „Nicht abweichend“ (indeclinabile) bezeichne, heißt es nämlich weiter, Bernhard das Urteil deshalb, weil der Verstand als solcher stets von dem Gesichtspunkte aus, ob etwas erlaubt oder nicht erlaubt ist, entscheidet, ob etwas gethan werden soll oder nicht. Hierbei aber irre er nicht, noch weiche er von diesem Urteile ab. Für den Willen erwachse daraus jedoch kein Zwang; er

---

[1]) Vgl. Metaph. l. V. t. 2. c. 12. p. 195 b: Potestas est potentia stans sub complemento actualis habitus. S. de hom. a. a. O. p. 313 b.

könne sehr wohl auch von dem abweichen, wofür der Verstand sich entschieden habe. Was die Definition Anselms betrifft, so wird hier nur hervorgehoben, daß das freie Wahlvermögen in diesem Falle im Hinblick auf den Zweck, um dessen willen es dem Menschen gegeben, bestimmt werde [1]). Während für Anselm somit die Finalursache maßgebend gewesen, hat „Augustin" es gewissermaßen gemäß seiner Materialursache definiert; seien doch Verstand und Wille gleichsam die Materie, in die es seine Freiheit zuerst verlege. Die Definition Bernhards bestimme es im Hinblick auf die bewegende Ursache; von diesem Gesichtspunkt aus sei das freie Wahlvermögen in der That Zustimmung; diese bestehe nämlich darin, daß es zu freier Entscheidung und Beurteilung, sowie zu freiem Wählen, Anstreben und Inangriffnehmen bewegt [2]).

Eine Reihe weiterer Ausführungen Alberts beziehen sich auf die Erörterung des Begriffs der Freiheit. Warum er hierauf des näheren eingeht, ist ohne weiteres klar ersichtlich. Wie wir ja wissen, ist das liberum arbitrium seiner Lehre zufolge eine Potenz, welche durch einen natürlichen Habitus vollendet ist. Und eben dieser Habitus soll jene Freiheit sein, durch die es vor den übrigen Kräften der Seele ausgezeichnet ist. Um nun näher festzustellen, von welcher Beschaffenheit diese dem Wahlvermögen eigentümliche Freiheit selbst ist, entwickelt unser Scholastiker zunächst, was es für verschiedene Arten von Freiheit überhaupt giebt. Dies geschieht dem mittelalterlichen wissenschaftlichen Verfahren entsprechend wieder ganz im Anschluß an Unterscheidungen der Autoritäten. Die Freiheit ist, stellt er zuvor noch fest, eine auf einen Akt und ein Ziel hingeordnete Potenz, welche allgemein oder teilweise von entgegengesetzten habituellen Beschaffenheiten entfernt ist. Unter dieser Voraussetzung ist nach ihm eine dreifache Einteilung der Freiheit möglich. Man kann erstens, nach dem Habitus, welcher der Freiheit entgegengesetzt und von dem sie getrennt ist, die libertas *a coactione, a culpa (peccato)* und *a miseria*, die Freiheit von Zwang, Schuld und Elend unterscheiden.

[1]) S. th. II. t. 14. q. 91. m. 4. a. 1. p. 441b f. Vgl. S. de hom. a. a. O. p. 312 ff.

[2]) S. th. II. a. a. O. a. 2. p. 443.

Die Freiheit von Zwang ist uns von Natur zu eigen. Die Freiheit von Schuld bedeutet die Freiheit von Sünde; sie wird durch die uns Gott angenehm machende Gnade (gratia gratum faciens) erworben. Die Freiheit von Elend werden wir durch die Glorie im Zustande der ewigen Seligkeit besitzen. Zweitens läßt sich die Freiheit nach dem, was zu dem eigentlichen Akte der Freiheit disponiert, gemäß dem Vermögen der freien Natur in die *libertas arbitrii*, die Freiheit des Urteils, und in Bezug auf Übernatürliches zweifach in die *libertas consilii*, die Freiheit des Rates sowie die *libertas complaciti*, die Freiheit des Beifalls, unterscheiden; jene besitzen die Besten im Diesseits, diese die Besten im Jenseits. Drittens endlich wird ihrem Ziele und der Ursache entsprechend, durch die sie bewirkt wird, zwischen der empfangenen und nicht empfangenen Freiheit unterschieden; erstere ist die der Engel und Menschen, letztere diejenige Gottes [1]). Die erste der drei Einteilungen finden wir bei Bernhard [2]) und dem Lombarden [3]) erwähnt; wie Albert selbst bemerkt, rührt die zweite von Bernhard [4]) her, die dritte führt er auf Anselm zurück [5]).

Von diesen verschiedenen Arten der Freiheit interessiert ihn in diesem Zusammenhange näher die *libertas a coactione*, weil diese dem liberum arbitrium zukommt. Und dies ist wieder nach der *Summa de homine* aus dreifachem Grunde der Fall. Erstens, es gehört wie Verstand und Wille zu den immateriellen Potenzen und ist infolgedessen unabhängig von organischem Zwange [6]). In dem zweiten und dritten Falle, den Albert anführt, erweist es sich als frei von psychologischem

---

[1]) Sent. l. II. d. 25. a. 7. p. 244 a f. S. th. II. t. 15. q. 96. p. 456 b. Vgl. S. de hom. q. 68. a. 4. part. 1. p. 316 a f.

[2]) De grat. et lib. arbitr. c. 3. n. 7. col. 1005 B.

[3]) Sent. l. II. d. 25. c. 8.

[4]) A. a. O.

[5]) Sent. a. a. O.

[6]) Albert bezeichnet die Freiheit in diesem Sinne auch als *libertas a necessitate*. Vgl. S. th. II. a. a. O.: Libertas a necessitate sive a coactione est per naturam etc. Er weicht somit von dem gewöhnlichen scholastischen Sprachgebrauch ab, der mit lib. a coactione die Freiheit von äußerem Zwang, mit lib. a necessitate die Freiheit von innerer Nötigung bezeichnet (vgl. z. B. Thomas, S. th. I. q. 83. a. 2 ad. 3. Sent. II. 25. 1. 4 ad 1 u. 2 c u. 5 c).

Zwange oder innerer Nötigung. Das Wahlvermögen ist, wie weiter ausgeführt wird, zweitens frei seinem Objekt gegenüber. Es kann nicht von diesem wie der Verstand auf Grund des Sachverhaltes zur Anerkennung oder Verwerfung gezwungen werden. Diesen Vorzug teilt es mit dem Willen. Drittens endlich ist es in seiner Thätigkeit nicht gezwungen, dem Verstande zu folgen oder dem Strebevermögen zu gehorchen, sondern es kann sich frei dem zuwenden, was ihm beliebt [1]). Diese Freiheit ist dem Wahlvermögen allein eigentümlich. Hingewiesen sei, daß Albert hier wieder doch die Selbständigkeit der Entscheidung des Wahlvermögens gegenüber der von Verstand und Willen scharf betont. Im *Sentenzenkommentar* [2]) wird, wo Albert auf den Charakter der dem Wahlvermögen zukommenden Freiheit zu sprechen kommt, nur die Freiheit in erster und zweiter Hinsicht, wie sie auch dem Willen zu eigen ist, erwähnt. Dies hängt nun wieder mit dem zusammen, was er in dieser Schrift über die Ursache der dem Wahlvermögen zukommenden Freiheit schreibt. Orientieren wir uns nunmehr, welchen Standpunkt unser Scholastiker in dieser Hinsicht überhaupt einnimmt.

Nicht minder lebhaft wie das Problem, ob das liberum arbitrium eine Potenz oder einen Habitus bildet, wurde in der mittelalterlichen Philosophie erörtert, wem das Wahlvermögen seine Freiheit verdankt, ob ihre Ursache der Wille oder der Verstand ist. Die Antwort, welche die einzelnen Denker hier gaben, entsprach zumeist der Stellung, welche sie in der Frage einnahmen, welchem Vermögen, dem Willen oder dem Verstande, der Primat zuzuerkennen sei. Bernhard von Clairvaux hatte erklärt, wo Wille, da sei auch Freiheit [3]). Er gab damit zweifellos die Auffassung Augustins wieder [4]). Einem extremen In-

---

[1]) S. de hom. q. 68. a. 4. part. 3. p. 317b. Vgl. a. a. O. a. 2. p. 313a.

[2]) L. II. d. 23. a. 5. p. 223a.

[3]) A. a. O. I, 2: Consensus voluntarius est habitus animi liber sui. Siquidem non cogitur, non extorquetur. Est quippe voluntatis, non necessitatis; nec negat se nec praebet cuiquam, nisi ex voluntate. Alioquin si compelli valet invitus, violentus est, non voluntarius. Ubi autem voluntas non est, nec consensus . . . Porro ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est, quod dici puto liberum arbitrium. [4]) S. S. 274. 459.

tellektualisten begegnen wir dagegen am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in dem Kanzler der Pariser Universität, dem Magister Präpositi*n*us [1]), welcher das liberum arbitrium in der ratio völlig aufgehen ließ [2]). Der angesehenste und einfluß-

---

[1]) Dieser Scholastiker (s. über ihn S. 266. Anm. 3) wird von späteren Autoren, so außer von Albert d. Gr. (I. Sent. d. 33. a. 2. p. 481 b. S. th. II. t. 16. q. 99. m. 1. p. 464 b) von Bonaventura (III. Sent. d. 33. a. unic. q. 1), von Thomas (S. th. I. q. 32. a. 2) als „Präpositivus" zitiert. Da auch die Bonaventura- und Thomashandschriften, nicht bloß die älteren Druckausgaben, „Präpositi*v*us" haben, so ist diese Namensform auch in der Bonaventuraausgabe von Quaracchi und in der römischen Thomasausgabe zu finden.

Und doch ist die richtige Benennung dieses Summisten Präpositi*n*us und nicht Präpositi*v*us.

1) Es enthalten nämlich die zahlreichen älteren Handschriften seiner Summa „Präpositinus". So heißt es im Cod. Vatic. Lat. 1174. fol. 9 [r]: Incipit Summa magistri Prepositini (Handschrift des XIII. Jahrh.). Cod. Ottob. 601. fol. 45 (s. XIII): „Incipit prologus super Summam Magistri Prepositini Cremonensis super Sententias Magistri Petri Lombardi. Cod. 1004 der Bibl. Mazarine: „Summa domini Prepositini de questionibus theologicis." Ähnlich Cod. 1200 der Genovevabibliothek zu Paris, Cod. lat. 14526 (s. XIII) der Bibl. nationale, Oxford, Cod. Coll. Univ. 61 (s. XIII), Cod. Coll. Balliol. 210 (s. XIII), Stadtbibliothek zu Brügge Cod. 236 (s. XIII). Desgleichen der Erlangener Miszellankodex 353. Cod. lat. 1501 der Wiener Hofbibliothek. Cod. lat. 4784 fol. 167 a und 6985 fol. 1 a, 135 b der Münchener Staatsbibliothek.

2) In einem von Denifle (Chartul. I, 65. n. 6) edierten Decretum Odonis episcopi et capituli Pariensis circa residentiam cancellarii aus dem Jahre 1207 — Präpos. war damals Kanzler — heißt es: „magister Prepositi*n*us." Das Original dieser Urkunde ist im Pariser Nationalarchiv erhalten (Ms. 257 n. 2. cf. Denifle l. c.). Denifle bemerkt zu dem Schriftstück in einer Anmerkung: „Magister Präpositivus seu Präpositinus." Im Archiv für Literatur- u. Kirchengesch. des M.-A. I, 623 Anm. 1 schreibt Denifle bereits bloß „Präpositi*n*us".

3) In der Chronik des Cisterciensers Alberich (Chronica Alberici monachi trium Fontium) heißt es zum Jahre 1209: „Post cancellarium Pariensem magistrum Prepositi*n*um etc." Mönch Alberich † etwas nach 1252 (cf. Monum. Germaniae. Scriptores XXIII, 893, Scheffer-Boichorst hat diese Chronik hier musterhaft ediert). Denifle verweist auf diesen Chronisten.

Diese Mitteilungen verdanke ich der Liebenswürdigkeit von Herrn Dr. Martin Grabmann in Eichstätt.

[2]) Auf die Frage, ob das liberum arbitrium gleichbedeutend mit ratio oder mit facultas rationis et voluntatis ist, antwortet er in seiner (noch nicht edierten) Summa theologica p. II: Ad hoc, ut nobis videtur, dicendum, quod liberum arbitrium sit ratio, licet magistris nostris aliter visum fuerit. Auf den Einwand, daß der ratio als Thätigkeit doch nicht das velle zukommen könne, entgegnet er: Concedendum esse, quod rationis est velle; sed aliter voluntatis est velle, et aliter rationis. Voluntatis enim est velle, quia

reichste Wortführer der intellektualistischen Richtung war Thomas. Er lehrte, daß der Verstand höher und vornehmer als der Wille ist [1]). Wenn auch das liberum arbitrium seinem Wesen nach mit dem Willen zusammenfällt, so verdankt es seiner Ansicht nach indessen die ihm selbst eigentümliche Freiheit, nämlich die Indifferenz des Urteils, doch keineswegs dem Willen und damit seiner eigenen Natur. Der Wille erscheint ihm nur als der Träger der Freiheit; ihre Ursache sieht er ausschließlich im Intellekte [2]).

Während man in der Dominikanerschule im allgemeinen der griechisch-intellektualistischen Denkweise zuneigte, vertrat die Franziskanerschule hingegen mehr den augustinisch-voluntaristischen Standpunkt. Einen gemäßigten Voluntarismus finden wir bei Bonaventura. Er widersprach der Ansicht nicht, daß der Wille die vornehmste Potenz ist [3]). Da er das liberum arbitrium als einen Habitus des Verstandes und des Willens betrachtete, so ließ er allerdings seine Freiheit von beiden Potenzen herrühren; im Verstand jedoch soll sie nur ihren Anfang nehmen, im Willen aber aufgehen [4]). Mit voller Schärfe betonte dem Aquinaten gegen-

motus ille surgit ex voluntate tanquam ex radice; rationis autem dicitur velle, quia ratio impellit voluntatem ad hoc.

[1]) S. th. I. q. 82. a. 3: secundum se et simpliciter intellectus est altior et nobilior voluntate. Ähnlich De verit. q. 22. a. 11. Über die thomistische Lehre von dem Verhältnis zwischen Verstand und Wille und der Ursache der Freiheit s. Näheres bei Stöckl, a. a. O. II, 646 ff. Werner, Der hl. Thomas. Regensburg 1858. II, 450 ff. Knauer, Grundl. zur arist.-thomist. Psychologie. Wien 1885. S. 207 ff. Kahl, a. a. O. S. 62 ff. Seeberg, a. a. O. 628 ff.

[2]) De verit. q. 24. a. 2 in corp.: Unde totius libertatis radix est in ratione constituta. S. th. I. II. q. 17. a. 1 ad 2: Radix libertatis est voluntas sicut subjectum, sed sicut causa est ratio. Cf. a. a. O. q. 1. a. 2; I. q. 83. a. 1; I. II. q. 9. a. 1.

[3]) Sent. l. II d. 16. a. 2. q. 3. p. 404 a f. wird im 3. Argument behauptet: voluntas est nobilissimum, quod est in anima; in der solutio ad 3 wird diese Ansicht nicht zurückgewiesen. Daß er den Willen höher als die Vernunft schätzt, deutet er auch a. a. O. in corp. p. 405 b durch die Bemerkung an: qualitas, in qua principaliter assimilatur anima Deo est voluntas. Cf. Scholion zu Sent. l. II. d. 25, 1. a. unic. q. 6 (p. 606 b. n. 2). S. Kahl, a. a. O. S. 69 f.

[4]) Sent. l. II. a. a. O. p. 605 a—b: Libertas arbitrii sive facultas, quae dicitur liberum arbitrium, in ratione inchoatur et in voluntate con-

über auch Duns Scotus, daß der Wille das Höchste im Menschen und allein die Totalursache seiner Freiheit ist [1]). Gleichfalls dem Willen den Vorrang zuerkennend lehrte Heinrich von Gent, daß die Freiheit zwar im Verstande beginne, weil ohne eine Erkenntnis desselben eine Wahl überhaupt nicht stattfinden könne, daß sie in erster Linie jedoch vom Willen herstamme; denn ihr Wesensakt sei die Wahl, diese aber erfolge von seiten des Willens [2]).

Was nunmehr den Standpunkt betrifft, den unser Scholastiker selbst dem Problem gegenüber einnimmt, so könnte man sagen, daß die Frage, ob die dem Wahlvermögen eigentümliche Freiheit vom Verstande oder vom Willen herrührt, hier überhaupt nicht zulässig sei. Denn diese Freiheit soll wenigstens der *Summa de homine* nach doch eine solche sein, wie sie weder dem Verstand noch auch dem Willen zukommt [3]); sie kann deshalb, weil ihm allein speziell zukommend, nur in der besonderen Natur des Wahlvermögens selbst ihre Ursache haben. Diese Auffassung wäre auch sicherlich diejenige, welche am meisten mit der Bestimmung in Einklang stände, daß das freie Wahlvermögen dem Verstand und dem Willen gegenüber eine selbständige real verschiedene Potenz darstellt.

In diesem Sinne spricht Albert sich wenigstens in der *Summa theologiae* aus [4]). Er lehrt hier nicht, daß die dem Wahlvermögen zukommende Freiheit vom Verstande oder vom Willen herrührt, sondern sagt vielmehr, daß die Freiheit dem Wahlvermögen an sich zukommt, daß Verstand und Wille, insofern ihnen Freiheit eigen ist, an der Freiheit des Wahlvermögens

summatur. Et quoniam penes illud principaliter residet penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit.

[1]) S. Stöckl, a. a. O. II, 849 ff. Kahl, a. a. O. 91 ff. Seeberg, a. a. O. S. 87 ff.

[2]) S. Stöckl, a. a. O. II, 754 ff. Kahl, a. a. O. S. 65 ff. Seeberg, a. a. O. 611 ff.

[3]) Vgl. S. 460 f.

[4]) II. t. 14. q. 91. m. 3. p. 440 b: Ad aliud dicendum, quod per idem determinatur quidem liberum arbitrium, sed non aeque; primo enim convenit libertas libero arbitrio per se, voluntati autem et rationi per participationem libertatis liberi arbitrii.

partizipieren und zwar wieder der Wille in höherem Grade als der Verstand. Zu dieser Stellung kommt Albert, wie hingewiesen sei, unter dem Einfluß jenes uns bereits bekannten Gedankens, daß das freie Wahlvermögen der allgemeine Beweger im Haushalt der Seele ist und seine Freiheit sich den anderen Potenzen mitteilt [1]).

In entgegengesetztem Sinne spricht unser Scholastiker im *Sentenzenkommentar* und in der *Summa de homine* sich aus. Hier macht sich der Eindruck einer anderen wichtigen Grundthese seiner Lehre vom liberum arbitrium geltend, nämlich die, daß es eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens ist. Infolgedessen vertritt er in diesen Schriften die Ansicht, daß die dem Wahlvermögen eigene Freiheit völlig vom Willen oder doch in erster Linie von ihm und in zweiter Linie vom Verstande herrührt. Und zwar betont er wiederholt im *Sentenzenkommentar*, wo er den Willen ausdrücklich für die höchste Kraft der Seele erklärt [2]), daß der Wille das Freieste in der Seele sei [3]). Von einer Analyse des Terminus liberum arbitrium ausgehend entwickelt er in dieser Schrift, daß das freie Wahlvermögen seine Freiheit vom Willen her besitzt. Das liberum arbitrium ist vom Willen und vom Verstande her benannt, weil es im Wesen der Seele in Hinordnung auf den vorausgehenden Verstand und den nachfolgenden Willen wurzelt. Was nun von seiten des Verstandes in ihm in Hinsicht auf seinen Akt, nämlich das eligere, sich befindet, stellt das materielle und potentielle Element dar und kommt daher durch das Substantiv zum Ausdruck. Was aber an Willen in ihm ist, bildet das formale und vollendende Element. Deshalb wird dies formell d. h. adjektivisch ausgedrückt. Das „liberum" bezeichnet nämlich, wie Albert in Berufung auf Augustin [4]) und Bernhard [5]) weiter bemerkt, die Ursache, insofern alle Freiheit vom Willen herstammt. Alles, was frei ist, verdankt dies dem Willen; denn keine Potenz außer

[1]) S. S. 667.

[2]) L. I. d. 1. a. 12. p. 16 b: Et voco affectum voluntatem, et haec est vis altissima.

[3]) S. S. 270. Anm. 3 u. 4.

[4]) Vgl. S. 267. Anm. 4.

[5]) Vgl. S. 478. Anm. 3.

dem Willen ist in ihrer Thätigkeit um ihrer selbst willen da. Was aber um seiner selbst willen da ist, das ist nach Aristoteles frei [1]). Da dies für den Willen zutrifft, so braucht für die ihm eigentümliche Freiheit keine weitere Ursache gesucht zu werden. Der Wille ist daher die erste Ursache der Freiheit und das freie Wahlvermögen partizipiert an ihr [2]).

Und in der *Summa de homine* sagt Albert im Hinblick auf die in dieser Schrift gegebene Schilderung des gesamten Wahlprozesses, nach welcher dem eligere nicht nur ein Akt des Verstandes, sondern auch ein solcher des Willens vorhergehen soll, daß das freie Wahlvermögen, da es eine Potenz sei, welche auf Verstand und Willen folge, von ihnen dasjenige empfange, was es in sich hat. Dies treffe bezüglich der Freiheit zu, die es jedoch in erster Linie vom Willen erhalte [3]). Wir sehen so, daß unser Scholastiker überall da, wo er die Freiheit nicht aus dem Wahlvermögen selbst herstammen läßt, als deren Ursprung den Willen ansieht und in diesem Punkte einen ausgesprochen voluntaristischen Standpunkt einnimmt.

Die Frage, was denn als Objekt der freien Wahl unterliegen könne, beantwortet er in unmittelbarem Anschluß an die Darstellung des Magister sententiarum [4]). Nur das Nichtnotwendige und Zukünftige bilde die Objektssphäre des liberum arbitrium. Denn dieses vermag sich ja nur auf das zu erstrecken, dessen Verwirklichung in unserer Macht liegt. Das ist aber nur hinsichtlich des Kontingenten und Zukünftigen der Fall. Denn da das Gegenwärtige zum Sein, das Vergangene zum Notwendigsein determiniert ist, beides also nicht mehr sein und zugleich

---

[1]) S. S. 268. Anm. 1.

[2]) L. II. d. 25. a. 1. p. 235 b. Albert schließt hier: Unde patet, quod voluntas est causa prima libertatis; et liberum arbitrium participat libertatem.

[3]) Q. 68. a. 4. part. 2. p. 317 a sol.: Dicendum, quod libertas primo est in voluntate, ut dicunt Sancti. Cum enim liberum arbitrium sit potentia consequens ad rationem et voluntatem, accipit ab eis ea, quae habuit in ipso. Ad 2: Ad aliud dicendum, quod in veritate libertas est penes liberum arbitrium sequendi rationem vel voluntatem; sed ista auctoritas incipit in voluntate, quae libertatem habet sequendi rationem et non sequendi, et completur in libero arbitrio.

[4]) Vgl. Sent. l. II. d. 25. c. 1.

auch nicht sein kann, so vermag es unmöglich das Objekt einer Wahl zu bilden [1]).

Das freie Wahlvermögen ist nur Gott und den vernünftigen Geschöpfen, nicht aber den Tieren zu eigen. Denn es ist keineswegs schon da vorhanden, belehrt uns Albert, wo, wie bei den Tieren, ein natürliches Bestimmtsein zu einer gewissen Thätigkeit fehlt. Wenn das Tier auch zu seinen Handlungen nicht in der Weise genötigt wird, wie auf Grund seiner Natur das Feuer zum Brennen, so wird es doch durch den Ansturm der Affekte zu seinem Thun veranlaßt, da sein Streben nicht selbst leitet, sondern geleitet wird (ducitur et agitur et non agit et ducit) [2]).

---

[1]) S. th. II. t. 15. q. 97. m. 1. p. 457 b f. Sent. l. II. d. 25. a. 2. p. 236 b.

[2]) Bereits S. 272, Anm. 1 wurde hingewiesen, daß Albert sich in dieser Bestimmung und auch in der Ausdrucksweise unmittelbar an Johannes von Damaskus anlehnt, ebenso, daß Thomas sich in ganz der nämlichen Weise über das Wesen des tierischen Thuns äußert. Hier sei einem naheliegenden Mißverständnis vorgebeugt. Es könnte durch die Art, wie die beiden großen Scholastiker sich in dieser Hinsicht ausdrücken, die Ansicht entstehen, als ob sie eine rein mechanische Auffassung bezüglich des Ursprungs der tierischen Handlungen verträten, wie sie später Descartes vor allem vertrat. Da dieser nämlich alle Thätigkeiten der Seele, auch das sentire und imaginari, als Arten des Denkens, der cogitatio, faßt und die Seele dem Geiste gleichsetzt, sah er sich, da er diesen doch nicht dem Tier zusprechen konnte, genötigt, das Vorhandensein einer Tierseele zu leugnen. Während dem Menschen zwei Bewegungsprinzipien zukommen, nämlich ein geistiges, die cogitatio, und ein körperliches, die gesunde Disposition der Organe, besitzen nach ihm die Tiere nur eines, das letztere. Die Leibesorgane (charakteristisch als instrumenta bezeichnet) sind die einzigen Mittel und Bedingungen der tierischen Bewegungen. So werden ihm die Tiere bloße Maschinen, bloße Automaten, zwar belebte, aber nicht beseelte Körper, die weder etwas wollen, noch fühlen, noch vorstellen; ihre Sinneswahrnehmung ist rein physiologischer Natur. S. Anton Koch, Die Psychologie Descartes'. München 1881. S. 242. Kuno Fischer, Gesch. d. neuern Philos. Bd. I. Descartes' Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1897. S. 367 ff. Rud. Jörges, Die Lehre von den Empfindungen bei Descartes. Bonner Dissert. 1901. S. inob. S. 19 f. 65. Herm. Schwarz, Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. Leipzig 1895. S. ad obj. S. 128—133. Eine umfassendere Zusammenstellung der Belege für jene rein mechanische Auffassung Descartes' ist in keinem der erwähnten Werke zu finden. Es sei daher verwiesen insbesondere auf den Traité de l'homme (Schluß bei Cousin IV, 420): „Es ist mein Wunsch, daß dem Leser durch meine Auseinandersetzungen einleuchtend werde, wie alle Funktionen der tierischen Maschine ausschließlich und allein aus der jedesmaligen An-

Da das Wahlvermögen seinem Wesen nach Akte des Verstandes und des Willens voraussetzt, so kann es deshalb nur vernünftigen Wesen angehören [1]).

Aus der ausführlichen Erörterung, welche Albert darüber anstellt, ob das freie Wahlvermögen Gott, den Engeln und Menschen in derselben oder in verschiedener Weise zukommt, sei kurz hervorgehoben, daß es Schöpfer und Geschöpf seiner Ansicht zufolge nur der Analogie nach gemeinsam ist. In Gott findet es sich wie in dem ersten Vorbilde; in der Kreatur wie in dem

ordnung der Organe ebenso natürlich folgen wie die Bewegungen von Uhren und ähnlichen Automaten aus der Stellung der Räder und Gewichte; und daß hierzu keine andere vegetative oder animalische Seele, kein anderes Prinzip der Bewegung oder des Lebens angenommen zu werden braucht als das Blut und die durch die Wärme des Herzens in beständiger Bewegung erhaltenen Lebensgeister." S. ferner Resp. IV ad obj. p. 109—110. De methodo c. 5. p. 34 ff. Principia philosophiae I, 37 (Elzevirsche Ausgabe, Amsterdam 1672). Der Unterschied zwischen einem mechanischen, dem cartesianischen verwandten Standpunkt vertritt neuerdings Albr. Bethe in seiner Schrift „Dürfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben? (Bonn 1898); so bemerkt er S. 86: Es scheint, daß diese Tiere über keine Sinne, über keine Möglichkeit, Erfahrungen zu sammeln und danach ihr Handeln zu modifizieren, verfügten, daß alle Reize unter der Schwelle der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung bleiben und daß diese Tiere rein mechanisch all die oft so vernunftgemäß erscheinenden Thatsachen ausüben". Von diesem Standpunkt unterscheidet sich derjenige Alberts und Thomas' durchaus. Indem sie behaupten, daß die Tiere zu ihren Bewegungen mehr getrieben werden, als treiben, wollten sie ihnen lediglich das Vermögen frei zu wählen absprechen; die Tiere handeln ihrer Ansicht dagegen nicht wie blinde Automaten, sondern entsprechend einer bestimmten Sinneserkenntnis. Mit voller Entschiedenheit treten die beiden Scholastiker dafür ein, daß auch den Tieren sinnliches Bewußtsein (sensus communis), die imaginatio, die aestimatio (von Albert ausdrücklich als „instinctus" bestimmt; s. S. 163, Anm. 2), ja sogar Gedächtnis (memoria) zukommt. Über die Lehre vom Tierinstinkt bei Thomas hat E. Wasmann S. J. in seiner Abh. „Der Trichterwickler" (Eine naturwissensch. Studie über den Tierinstinkt. Münster 1884) einiges bemerkt: vgl. auch seine Schrift „Instinkt und Intelligenz im Tierreich". 2. Aufl. Freib. i. Br. 1899. S. 37 f. Die aristotelisch-scholastische Tierpsychologie wurde übrigens konsequent weiter gebildet von Herm. Sam. Reimarus, Allgemeine Betrachtungen über die Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. 3. Ausg. Hamb. 1773. Über ihn vgl. Scherer, Das Tier in der Philos. des H. S. Reimarus. Würzb. 1898.

[1]) S. th. II. t. 15. q. 94. m. 1. p. 452 b f.; a. a. O. t. 14. q. 91. m. 1. p. 438 b. S. de hom. q. 68. a. 1. p. 308 a f.

Abbilde. Engel und Menschen besitzen es zwar generisch gemeinsam, spezifisch jedoch verschieden. Ebenso ist es unter den Engeln selbst spezifiseh verschieden, da diese selbst untereinander spezifisch verschieden sind. Albert geht hier nämlich von dem scholastischen Grundsatz aus, daß individueller Unterschied nur innerhalb gemeinschaftlicher Spezies und da, wo Materie (körperliche oder geistige) vorhanden ist, sich finden kann. Im Gegensatz zu Bonaventura, Scotus[1]) und anderen[2]) lehrt er nun aber wie Thomas[3]), daß die Engel ohne Materie sind, insofern es eine geistige Materie nicht giebt, und daß somit jeder Engel vom anderen spezifisch verschieden ist.

Seine weiteren Ausführungen über die augustinische Lehre von den quattuor status liberi arbitrii (ante peccatum, sub peccato, sub gratia, in confirmatione futurae beatitudinis)[4]) sowie über die Frage, welche Beziehungen zwischen dem Wahlvermögen und der Fähigkeit bezw. Unfähigkeit zu sündigen[5]), fallen wegen ihres rein theologischen Charakters aus dem Rahmen unserer psychologischen Abhandlung.

Synteresis und Gewissen.

In mannigfachster Hinsicht brachte die patristische Periode der christlichen Wissenschaft Entwicklung, Ausbildung und Förderung. Ausgeschlossen war hiervon jedoch die Lehre vom Gewissen geblieben. Wohl finden wir dessen hohe Bedeutung für das sittliche und religiöse Leben vollauf erkannt und gewürdigt, wurde es doch als der eigentliche Kern der sittlichen Persönlichkeit des Menschen angesehen und sein Urteil als die Stimme

---

[1]) Sent. l. II. d. 25. a. 5. p. 239 b. Cf. a. a. O. d. 7. a. 1–3. p. 79–81; d. 25. a. 4. p. 238 a f.; a. 7. p. 244 b f. S. th. II. t. 4. q. 16. m. 1–5. p. 116–123; t. 15. q. 94. m. 2. p. 453 b f.; m. 3. p. 454 b. S. de hom. q. 68. a. 6. p. 320 a.

[2]) Cf. das Scholion zu Bonaventura, Sent. l. II. d. 3. 1. a. 1 q. 1 (p. 93. n. 4 b; V).

[3]) Cf. das Scholion zu Bonaventura, Sent. l. II. d. 17. a. 1. q. 2 (p. 416. n. 1).

[4]) S. th. II. t. 15. q. 95. p. 455 b. S. de hom. q. 68. a. 5. p. 319 a.

[5]) Sent. l. II. d. 25. a. 6. p. 241 a f.

Gottes und als die Offenbarung der von Gott gegebenen Weltordnung aufgefaßt [1]). Jedoch wird die Natur des Gewissens selbst nicht näher untersucht. Auch in der Frühscholastik kam es noch nicht zu irgendwelcher philosophisch-psychologischer Betrachtung der sittlichen Anlage im Menschen. Im Laufe des zwölften Jahrhunderts erschienen allerdings umfassende Abhandlungen über das Gewissen; indessen herrschen hier, wie auch in manchen Teilen der Reden und Schriften des hl. Bernhard, in den Werken Hugos von St. Viktor, des Alanus ab Insulis ausschließlich aszetische Betrachtungen über das Gewissen vor [2]). Erst im dreizehnten Jahrhundert treten die ersten Versuche einer philosophischen Erklärung und Bestimmung des Gewissens auf. Sie sind unmittelbar mit der Unterscheidung von Gewissen (im engeren Sinne) und Synteresis gegeben. Während wir die beiden Begriffe „synteresis“ und „conscientia“ bei Wilhelm von Auvergne nur mehr kurz erwähnt und erläutert finden [3]), tritt uns bei seinem Zeitgenossen Alexander von Hales zum erstenmal diese Unterscheidung in näherer wissenschaftlicher Ausführung und zur Konstruktion einer eigentlichen Theorie von den sittlichen Kräften der menschlichen Seele verwandt entgegen. Seitdem pflegten die bedeutenderen Lehrer der Scholastik in eingehender Weise über das Wesen von Synteresis und Gewissen zu handeln. So finden wir denn auch bei Albert ausführliche Darlegungen über diesen Gegenstand vor [4]).

[1]) Vgl. Jahnel, De conscientiae notione qualis fuerit apud Veteres et apud Christianos usque ad medii aevi exitum. Berol. 1862. p. 59ff. Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts. Erster Teil: Die Franziskanerschule. Bonn 1885. S. 4.

[2]) Simar, a. a. O.

[3]) De anima VII, 13 f. Vgl. Werner, Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne. S. B. d. phil.-hist. Kl. d. Wiener Akad. d. Wissensch. Bd. 73. S. 300. Baumgartner, Die Erkenntnisl. des Wilh. v. Auv. a. a. O. S. 35.

[4]) Die scholastische Lehre vom Gewissen bezw. von der Synteresis hat eine eigene Litteratur hervorgerufen. Zusammenstellungen derselben finden sich bei Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis (Rostock 1891) S. V—VII und Überweg-Heinze II [9] S. 294. Den ersten Versuch einer zusammenhängenden Darstellung der Lehre von der Synteresis hat Simar in der zitierten Schrift gemacht. Leider ist dem ersten Teil seiner Abhandlung, welcher die Auffassungen der Franziskaner (Alexander und Bonaventura) wiedergiebt, nicht, wie geplant, ein zweiter gefolgt, in

I. Die Synteresis.

Was den seltsamen Begriff der Synteresis oder „Synderesis“, wie unser Philosoph schreibt, anlangt, so ist noch nicht festgestellt, wer ihn in die Schulsprache des Mittelalters einbürgerte. Albert und vor ihm bereits Alexander Neccam[1], Wilhelm von Auvergne[2], Alexander von Hales[3]) und dessen Schüler Johannes von Rupella[4]) handhaben diesen Terminus im Unterschiede von „conscientia“ bereits derart geläufig, daß er in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts bereits ein bekannter Schulausdruck gewesen sein muß. Er stammt bekanntlich aus einer Glosse her, welche sich bei Hieronymus in dessen Kommentar zur Vision des Ezechiel findet[5]). Der Kirchenvater berichtet hier, daß die meisten im

---

welchem die der Dominikaner behandelt werden sollten. Den Plan Simars griff Appel a. a. O. auf. Die Auffassung Alberts wird von ihm S. 29—34 entwickelt. Auch fand sie bereits monographische Erörterung bei A. Strobel, Die Lehre des sel. Albertus über das Gewissen (Jahresbericht des Gymnasiums zu Sigmaringen 1901) und H. Lauer, Die Gewissenslehre Alberts d. Gr. (Philos. Jahrb. der Görres-Gesellsch. Bd. XVII, 53—60, 185—188).

[1]) De nat. rer. c. 130: etsi etiam remurmuret scinderesis naturaliter bonum appetens, obtinet tamen illicita voluntas limites debitos excedens. Vgl. De laud. div. sap. I, 128.

[2]) Wilhelm nennt als die, welche sich des Wortes „synderesis“ zuerst bedienten, völlig unbestimmt „einige von den hervorragenden christlichen Lehrern“ oder bezeichnet sie als „jene weisen und heiligen Lehrer“. Baumgartner a. a. O. S. 35, Anm. 1.

[3]) S. Gass, Die Lehre vom Gewissen. Berlin 1869. S. 225. Endres, Die Seelenlehre des Alexander von Hales a. a. O. S. 292.

[4]) Summa de anima (ed. Domenicelli) p. 298 f.

[5]) Hieronymus führt aus, in welcher Weise das von Ezechiel geschaute Viertierbild auf die Kräfte der menschlichen Seele zu deuten ist. Diese für die gesamte Gewissenslehre so wichtige Glosse lautet: Plerique iuxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille *λογικὸν* et *θυμικὸν* et *ἐπιθυμητικὸν* vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt, rationem et cognitionem et mentem et consilium eandemque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes, feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quae consistat in felle. Porro libidinem, luxuriam et omnium voluntatum cupidinem in iecore, id est in vitulo, qui terrae operibus haereat. Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant *συντήρησιν*, quae scintilla conscientiae in Adami quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis similitudine nos peccare sentimus. Quam

Anschluß an die platonische Seelenlehre das Gesicht des Menschen als Symbol des vernünftigen Seelenteils, das Gesicht des Löwen als das des zornmütigen, das Gesicht des Stieres als Symbol des begehrlichen Teils deuteten, im Gesicht des Adlers aber einen Hinweis auf eine vierte Kraft, nämlich das Gewissen, fänden. Von diesem ist dann weiter unter dem doppelten Namen der συντήρησις und der conscientia die Rede [1]. Die gesamte Scholastik faßte indessen den griechischen Terminus keineswegs als gleichbedeutend mit dem lateinischen Ausdruck auf. Dem theologischen Bedürfnis jener Zeit entsprach es, neben der conscientia erronea noch eine Kraft zu konstatieren, die sich dem Irrtum und der Sünde nicht zugänglich zeigte. Moraltheologische Erwägungen führten so zur psychologischen Unterscheidung zweier seelischer Kräfte innerhalb der sittlichen Anlage des Menschen. Ohne weiteres bezeichnete man diese mit „synteresis" und „conscientia" und knüpfte bei dem Aufbau der Theorie selbst an jene Stelle bei Hieronymus an [2]. Die Aufmerksamkeit war darauf unzweifelhaft durch den Lombarden

proprie aquilae deputant non se miscentem tribus sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (VIII, 26). Nemo enim scit ea, quae hominis sunt, nisi spiritus, qui in eo est (I. Cor. II, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima ei corpore servari integrum deprecatur (I. Thess. V, 23). Et tamen hanc ipsam conscientiam iuxta illud, quod in proverbiis scriptum est: Impius cum venerit in profundum peccatorum (Prov. XVIII, 3), cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere (Hieron Opp. V, 10, ed. Vallarsi. Verona 1736).

[1] Hinsichtlich der wirklichen Bedeutung des Wortes συντήρησις im Zusammenhang des Textes der Glosse s. Appel, a. a. O. S. 13 ff.

[2] Treffend bemerkt Simar a. a O. S. 8: „Es entsprach durchaus dem allgemeinen Charakter der Scholastik, daß sie wie in theologischen, so auch in philosophischen Fragen nicht schlechthin neue Wege wandeln, sondern nur auf der Grundlage der Überlieferung weiterbauen wollte. Daher die stete Berufung auf philosophische oder theologische Autoritäten . . . selbst auch da, wo die Ergebnisse der Untersuchung weit hinausführen über den Inhalt des angerufenen Zeugnisses oder eine Umdeutung desselben im Sinne feststehender theologischer oder philosophischer Wahrheiten als notwendig erscheinen lassen." Ähnliches gilt auch für die arabische und jüdische Scholastik, wie uns dies u. a. die Lehre von den fünf inneren Sinnesvermögen, speziell die Art ihrer Bezeichnung (vgl. S. 154 ff), die Anschauungen über den Hauptsitz der Seele (vgl. S. 175 ff.) gelehrt haben. Vgl. auch S. 465.

gelenkt worden, der in seinen Sentenzen bei der Erörterung der Frage, wieso es denn komme, daß jeder Mensch von Natur aus das Gute wolle, auf sie Bezug nahm [1]).

Im Mittelalter sowohl, wie auch in unserer Zeit hat man sich vielfach bemüht, das Wort „Synteresis“ selbst näher zu erklären. Albert ist der Ansicht, daß Ausdruck und Begriff der Synteresis von den „alten Platonikern“ herstammt; von einigen Späteren sei dann der Ausdruck „naturale iudicatorium“ dafür gebraucht worden. Auch hat er seinerseits versucht, seine Bedeutung etymologisch abzuleiten. Er sagt: „Synderesis secundum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali; componitur enim ex Graeca propositione *syn* et *haeresis*, quod idem est quod opinio vel scientia haerens in aliquo per rationem“ [2]) und bald darauf: „vocatur synderesis eo quod *cohaeret* iudicio infallibili universali, circa quae non est deceptio“ [3]). Fand diese Deutung bereits bei Zeitgenossen Alberts, wie bei Heinrich von Gent [4]), Anerkennung und Aufnahme, so hat sie auch bei modernen Erklärern Anklang und Beistimmung gefunden. Von der Ansicht ausgehend, daß die Scholastiker ursprünglich *συναίρεσις* bzw. synheresis gelesen hätten und daß allmählich durch Verwandlung des h in d synderesis entstanden sei, hält Rabus Alberts Erklärung für richtig [5]). Da indessen doch wohl nicht anzunehmen ist, daß die Voraussetzung, von der Rabus ausgeht, richtig ist, es habe in dem ursprünglichen Texte *συναίρεσις* gestanden, ebensowenig wie es auch nach Vermutung

[1]) Sent. l. II. d. 39. c. 3: Superior enim scintilla rationis, quae enim, ut ait Hieronymus, in Cain non potuit extingui, bonum semper vult et malum odit. Vgl. hierzu Appel a. a. O. S. 18.

[2]) S. de hom. q. 69. a. 1. p. 321 a.

[3]) A. a. O. p. 321 b. Wie aus den obigen Zitaten hervorgeht, ist Albert zwar über die Bedeutung des griechischen „syn“ orientiert; „haeresis“ sieht er dagegen in diesem Zusammenhange nicht als ein griechisches, sondern als ein lateinisches Wort an, das er von haesio oder haerere ableitet. Dagegen wird in anderem Zusammenhange haeresis als Bestandteil von prohaeresis für griechisch angesehen und proairesis mit electio übersetzt. S. Eth. l. III. t. 1. c. 16. p. 125 a.

[4]) Quodl. XVIII, q. 1: synderesis est conelectio a syn, quod est con et haeresis, quod est electio.

[5]) Zur Synderesis der Scholastiker. Arch. f. Gesch. d. Philos. II, 29 f.

andererer συνείδησις [1]) oder συνθόρισις [2]) gelautet haben dürfte, sondern die Lesart συντήρησις [3]) noch die wahrscheinlichste ist, so kann der Erklärung Alberts freilich nicht beigestimmt werden, obwohl sie mit einzelnen neueren Versuchen verglichen an sich keineswegs die ungeschickteste und unnatürlichste Lösung darbietet.

Bei der Erklärung der psychologischen Natur der Synteresis wird von unserem Scholastiker kurzerhand die Ansicht als falsch bezeichnet, daß sie als etwas mit allen übrigen Seelenkräften Verbundenes zu denken sei [4]). Mit besonderem Nachdruck wird dagegen betont, daß die Synteresis eine besondere Fähigkeit der menschlichen Seele darstellt und zwar ihrer genaueren Fixierung nach wie das liberum arbitrium eine Potenz bildet, welche durch einen Habitus vollendet ist [5]). Auch in dieser Bestimmung schließt Albert sich an Alexander Halensis an [6]). Was jedoch die nähere Bezeichnung dieses Habitus betrifft, durch den die Synteresis als Potenz erst ihre Vollendung erfährt, so geht Albert in diesem Punkte über das hinaus, was der Lehrer der Franziskanerschule hier entwickelt. Dieser hatte sich begnügt, in augustinischer Anschauungs- und Redeweise den Habitus als das der Seele angeborene Licht su erklären, durch welches sie in Hinsicht auf das zu thuende sittliche Gute erleuchtet wird [7]). Albert geht vielmehr zunächst von spezifisch peripatetischen Gedankengängen aus und sucht sodann erst für das, was er als

[1]) So Fr. Nitzsch. Über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis. Jahrb. f. protestant. Theologie. Bd. V, 492. Festschrift f. Kirchengeschichte XVIII, 1. S. 23 ff. 36.

[2]) So Theob. Ziegler, Gesch. d. christl. Ethik. 1886. 2. Abt. S. 312.

[3]) So Jahnel, Woher stammt der Ausdruck Synderesis? Theolog. Quartalschrift. Tübingen 1870. Jahrg. 52. S. 241 ff. Gass, Die Lehre vom Gewissen. Berlin 1869. S. 217 ff.

[4]) S. de hom. q. 69. a. 1. p. 322 b.

[5]) S. de hom. a. a. O. p. 321 b f. S. th. II. t. 16. q. 99. m. 2. a. 1. p. 465 b.

[6]) S. th. II. q. 76. m. 1. Über die Synteresis bezw. Gewissenslehre bei Alexander vgl. außer Simar, a. a. O. S. 11 ff. und Appel, a. a. O. S. 22 noch Endres, a. a. O. S. 292 ff.

[7]) S. th. II. a. a. O.: Quod autem (sc. habitus naturalis) esse dicitur lumen, hoc intelligitur de lumine innato prout cognitio rerum faciendarum, quae pertinent ad adeptionem gloriae et vitationem pene lumen intelligitur.

Aristoteliker lehrt, Anklänge bei **Augustin** und anderen theologischen Autoritäten. Der der Synteresis eigentümliche Habitus ist der der obersten Prinzipien des sittlichen Thuns. Ebenso wie es für die Erkenntnis des Wahren Prinzipien und Axiome gebe, welche der Mensch nicht erst zu lernen braucht, sondern die ihm von Natur aus zu eigen sind, so seien auch, lehrt er uns, was das Handeln betreffe, allgemeine Sätze vorhanden, welche dafür die Richtschnur bildeten und den praktischen Intellekt bei der Unterscheidung des Sittlich-Guten und -Bösen unterstützten, wie z. B. Du sollst nicht töten; Du sollst nicht Unzucht treiben; Du sollst mit dem Unglücklichen Mitleid haben; was Du nicht willst, daß es Dir geschehe, das füge auch keinem anderen zu [1]). Für diesen Gedanken, daß der Seele von Natur aus die höchsten allgemeinsten sittlichen Normen innewohnen, wird nun, wie bereits angedeutet, eifrig nach Belegen bei den theologischen Autoritäten gesucht. Er erinnert, daß diese Gesetze nach **Hieronymus** das im Menschengeiste niedergeschriebene Naturgesetz seien [2]). Er weist darauf hin, daß **Augustin** derartige Sätze als *universalia iuris* und deren Träger, die Synteresis, deshalb als *naturale iudicatorium* bezeichne [3]). Er hebt weiter hervor, daß **Basilius** im Hinblick auf diese Potenz sagt, es seien der Seele die Keime der Gerechtigkeit und die Universalien des Naturrechts eingepflanzt [4]).

[1]) De an. l. III. t. 4. c. 10. p. 181 a. S. de hom. a. a. O. p. 321 b.

[2]) Glosse zu Malachias II, 15 (Custodite spiritum vestrum, et uxorem adolescentiae tuae noli despicere): Per *uxorem adolescentiae* intellige legem naturalem scriptam in corde (Opp. tom. VI. col. 967). Über die Beziehung zwischen conscientia und Naturgesetz s. S. 502 ff.

[3]) Albert erwähnt De lib. arb. l. III. c. 20. n. 56: Non enim ante omne meritum boni operis parum est accepisse naturale iudicium, quo sapientiam praeponat errori et quietem difficultati, ut ad haec non nascendo, sed studendo perveniat. Statt „naturale iudicium" (so Migne) lesen Albert (S. de hom. a. a. O. p. 321 b. S. th. II. a. a. O. m. 2. a. 1. p 466 a. De an. a. a. O. p. 181 a) und **Bonaventura** (Sent. l. II. d. 39. a. 1. q 2. p. 901 a) „naturale iudicatorium" bezw. „iudicativum". Vgl. ferner De civ. Dei l. XI c. 27. n. 2, wo **Bonaventura** (Sent. l. II. d. 39. a. 1 ad 2) liest: Inseruit nobis Deus naturale iudicatorium, ubi quid sit lucis, quid tenebrarum, cognoscitur in libro lucis, quid veritas est, quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa.

[4]) Albert bezieht sich auf Hom. 12. in princip. Proverb. n. 9 (P. G.

Über die Thätigkeit der Synteresis spricht Albert sich nirgends in näherer zusammenhängender Weise aus. Aus einzelnen Bemerkungen, die wir in seinen sonstigen Ausführungen zerstreut vorfinden, ergiebt sich aber folgendes: Sie ist in erster Linie erkennendes Vermögen, insofern sie, wie wir bereits wissen, die obersten und allgemeinsten Sätze des sittlichen Handelns erfaßt. „Hohes schaut sie, was mit der göttlichen Gerechtigkeit in Übereinstimmung ist"; aus diesem Grunde ist auch der Adler in der Vision des Ezechiel auf die Synteresis zu deuten [1]). Besonders hervorgehoben wird, daß die Synteresis die höchsten moralischen Normen zwar erkennt, daß sie diese indessen nicht auf die einzelnen praktischen Fälle anwendet [2]). Hierin sieht Albert vielmehr, wie wir bei der Lehre vom Gewissensprozeß noch hören werden, die Aufgabe der ratio superior.

Insofern ihre Erkenntnisse Entscheidungen über das darstellen, was sittlich gut oder böse ist, wird ihre Thätigkeit auch als eine urteilende, rein richterliche bezeichnet [3]). Und in dieser Hinsicht wird weiter ausgeführt, daß sie in ihren Urteilen niemals dem Irrtum anheimfällt: „Synderesis nunquam errat." Denn diese stellen ja nur Erkenntnisse allgemeinster Art dar, welche sie nicht erst auf dem Wege diskursiver Denkthätigkeit zu erwerben braucht, sondern die ihr vielmehr von Natur aus zu eigen sind. Irrtümer des Verstandes dürfen, wie in der *Summa de homine* noch näher hingewiesen wird, ihr daher nicht zur Last gelegt werden. So ist auch dasjenige

---

XXXI, 406 C), wo Albert S. de hom. a. a. O. p. 320 a liest: Quoniam quidem habemus, quod sit naturale iudicium, per quod malum segregamus a bonis, quod est virtus animi habens in se naturaliter sibi insita et inserta semina iudicandi. Während Albert mit Migne „iudicium" (gr. *κριτήριον φυσικόν*) a. a. O. liest, spricht er hingegen S. th. II. a. a. O. 466 a von dem „iudicatorium" bei Basilius. Nach Anm. 2 zu Bonav. Sent. a. a. O. lasen auch Alexander Hal. (S. th. II. q. 76. m. 2) und Thomas (S. th. I. q. 79. a. 13 c; De verit. q. 15. a. 1) „iudicatorium" bezw. „iudicativum".

[1]) S. de hom. q. 69. a. 1. p. 321 b. Vgl. den Text der Glosse S. 488. Anm. 5.

[2]) De an. a. a. O. p. 181 a. Sent. l. II. d. 24. a. 14. p. 230 a. S. de hom. a. a. O. und q. 73. a. 4. p. 335 b.

[3]) S. de hom. q. 69. a. 1. p. 322 a.

seelische Vermögen, was bei Häretikern und Ungläubigen den Irrtum verschuldet, nicht die Synteresis. Sie sagt lediglich, daß der Glaube verteidigt und für ihn und die Wahrheit (iustitia) selbst das Leben eingesetzt werden müsse. Aber sie selbst entscheidet nicht, ob dies oder jenes Glaubenssache oder Wahrheit ist, da sie sich eben nur auf die allgemeinsten Prinzipien bezieht. Daher kann die Synteresis hierbei auch nicht irren, wohl aber der Verstand, der über letzteres zu entscheiden hat [1]). In der *Summa theologiae* unterscheidet er bei der Beantwortung der Frage, ob die Synteresis irren und sündigen kann, zwei Seiten an ihr. In Berufung auf Praepositinus und Wilhelm von Auxerre (Altisidoriensis) erklärt er sodann, daß sie an sich dem Irrtum nicht ausgesetzt sei. Dies betreffe ihre obere Seite. In Hinsicht auf ihre untere, welche demjenigen zugeneigt ist, was die Synteresis lenke, d. h. dem freien Wahlvermögen, dem Verstande und dem Willen, außerhalb deren und über denen sie jedoch sei, könne sie akzidentell zu Falle kommen, nämlich gleichwie der Soldat mit dem unter ihm stürzenden Pferde. Aber dieser Sturz sei doch nicht eigentlich die Schuld des Soldaten, sondern die des Pferdes. Von einer solchen des Soldaten könne nur insofern gesprochen werden, als er das Pferd nicht durch den Zügel vor dem Falle geschützt hat. In diesem Sinne werde manchmal die Sünde, welche der Verstand, der Wille oder das freie Wahlvermögen begangen hat, ihr zur Last gelegt, d. h. insofern sie diese nicht vor dem Falle bewahrt, sie nicht gehörig im Zaume gehalten hat [2]).

Albert bemerkt bezüglich ihrer Thätigkeit weiter im Anschluß an eine, wie es scheint, längst traditionell gewordene Formel, daß sie zum Guten hinneige und gegenüber dem Bösen murre [3]). Sein Gedanke ist hier der, daß mit der Erkenntnis des sittlich Guten ein unwillkürlicher Antrieb zu diesem und eine Abneigung gegen das Böse ohne weiteres vorhanden ist [4]).

---

[1]) A. a. O. a. 2. p. 323 a f.

[2]) S. th. II. t. 16. q. 99. m. 2. a. 2. p. 466 b.

[3]) S. th. II. a. a. O. m. 2. a. 3. p. 467 b. S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 322 a.

[4]) S. später S. 497.

So ergiebt sich nach der Anschauung unseres Scholastikers, daß ihre erkennende Thätigkeit mit einem Streben bezw. Bewegen verbunden ist. Sie wird daher allenthalben von ihm als eine auf Grund einer Erkenntnis bewegende Potenz bestimmt [1]).

Entsprechend dem, was er über die Natur der der Synteresis eigentümlichen Thätigkeit denkt, sucht Albert auch ihren Träger zu bestimmen. Über diesen wichtigen Punkt äußert Albert sich nicht nur in den beiden Summen, sondern auch in *De anima* und zwar in jener uns bereits bekannten wichtigen digressio, in welcher er über die motorischen Seelenvermögen „secundum Platonicos et Theologos" handelt.

Gehen wir von der hier entwickelten, zweifellos frühesten Anschauung in unserer Darlegung aus [2]). Es wird an dieser Stelle ohne weiteres der praktische Intellekt als das ausschließliche Subjekt der Synteresis bestimmt. Diese ist der praktische Intellekt, insofern er den Habitus der obersten sittlichen Axiome von Natur aus besitzt.

Den nämlichen Standpunkt vertritt er auch in der *Summa de homine* [3]), wenngleich dies auch nicht in der klaren und scharfen Weise ausgesprochen wird, wie in *De anima*. Er fragt hier, ob die Synteresis mit dem Intellekt oder der ratio identisch sei. Man muß hier unterscheiden, antwortet er, je nachdem „Intellekt" und „ratio" in weiterem oder in engerem Sinne verstanden wird. Meint man mit beiden Termini „jede Kraft der vernünftigen Seele, die mit Erkenntnis bewegt", so ist die Synteresis allerdings einer ihrer Teile. Nicht trifft dies

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 322 a. q. 73. a. 4. p. 335 b. De an. a. a. O. Sent. a. a. O.

[2]) L. III. t. 4. c. 10. p. 181 a: Sub intellectu autem accipiemus omnes illas (sc. potentias), quae quocunque modo habent speciem moventem, quae est species operabilium per nos; contingit enim haberi habitus operabilium universales, quae sunt quasi ipsa principia morum, circa quae quasi nunquam incidit error, et quae sunt quasi regentia prima in moribus, quae non accepimus a doctore, sed sunt congenita nobis, sicut non esse furandum, nulli esse iniuriandum, quod mihi nolo alii ne faciam et cetera huiusmodi; et pars intellectus coniuncta huiusmodi habitui, ab antiquis Platonicis synderesis vocata est.

[3]) A. a. O.

jedoch für den Intellekt in seinem speziellen Sinne zu, in welchem er von der ratio und der Synteresis unterschieden werden muß. Denn durch letztere erfassen wir die allgemeinen Prinzipien. Die beiden anderen Vermögen aber beziehen sich auf einzelne konkrete Fälle (partes), der Intellekt, indem er sie erkennt, aber nicht weiter vergleicht, der Verstand, indem er sie vergleichend untereinander in Beziehung setzt. Auch mit der ratio im Sinne Augustins, demgemäß bei ihr zwischen einem oberen und unteren Teile zu unterscheiden ist, darf die Synteresis nicht identifiziert werden. Auf irgendwelche Beziehung zwischen ihr und dem praktischen Intellekte wird an dieser Stelle nicht eingegangen. Immerhin ist aber auf diese dadurch hingedeutet, daß die Synteresis als ein mit Erkenntnis bewegendes Vermögen der vernünftigen Seele charakterisiert wird. Daß er hierbei aber speziell an den praktischen Intellekt denkt, geht daraus hervor, daß er in dem nämlichen Artikel kurz vorher jenen Gedanken ausführt, daß ebenso, wie es von Natur gewisse allgemeinste Sätze für die Erkenntnis des Wahren gebe, so auch solche in Hinsicht auf das Thun vorhanden seien, durch welche der praktische Intellekt bei der Unterscheidung des Sittlich-Guten und -Bösen unterstützt werde [1]. Gegenüber seiner noch zu erörternden Entwicklung in der *Summa theologiae* muß noch hervorgehoben werden, daß Albert ebensowenig wie in *De anima* in der *Summa de homine* eigens fragt, ob auch der Wille als Konstituente der Synteresis zu betrachten sei. Indessen kommt er auf diesen Punkt in letzterer Schrift doch gelegentlich der Beantwortung einer anderen Frage zu sprechen, nämlich, ob die Synteresis eine oder mehrere Potenzen bilde. Da sie das zu Thuende nicht nur beurteilt, sondern auch anstrebt bezw. flieht, so scheint es, bemerkt er, daß sie eine Mehrheit von Kräften in sich schließt. Die genauere Betrachtung aber zeigt nach seiner Ansicht, daß dies nicht der Fall ist. Denn mag sie auch das, was sie als gut erkannt hat, anstreben oder im entgegengesetzten Falle fliehen, so ist dies Streben bezw. Fliehen doch kein irgendwie näher bestimmtes,

---

[1] A. a. O. p. 321 b. Vgl. S. 240 ff. 354 f.

weil ja auch das Urteil nur ganz allgemeiner Natur ist. Es handelt sich demnach keineswegs um eine Thätigkeit der vis concupiscibilis oder irascibilis. Sie wurzelt im Strebevermögen (appetitus) nur insofern, als keine motorische Potenz ohne dieses ist. Dieses Streben aber stellt keine besondere Kraft, sondern lediglich die allen motorischen Kräften zukommende allgemeine Eigentümlichkeit (passio generalis omnium motivarum) dar [1]). Hieraus ergiebt sich für uns, daß Albert in diesem Zusammenhange den appetitus keinesfalls als besonderen Wesensbestand der Synteresis außer dem praktischen Intellekt ansieht, da ja auch dieser motorische Potenz ist und insofern eben gerade auch im appetitus in dem geschilderten Sinne wurzelt.

In der *theologischen Summe* [2]) dagegen fragt Albert von vornherein bereits nicht nur, ob die Synteresis der ratio, sondern auch, ob sie der voluntas angehöre. „Ratio" gleichbedeutend mit „intellectus" fassend weist er bei Beantwortung der ersten Frage auf den Unterschied von ratio contemplativa und ratio practica hin und erklärt, daß die Synteresis der letzteren angehört, insofern diese das zu Thuende ordnet. Und zwar ist sie die scintilla rationis [3]), das Verstandesfünkchen, da sie stets zum Guten hinneigt, dem Bösen aber immer widerstrebt. Und was die voluntas betrifft, so ist zwischen der voluntas deliberativa, dem überlegenden Wollen, und der voluntas naturalis, dem naturhaften Wollen, wohl zu unterscheiden. Während die Synteresis an der voluntas deliberativa einen Anteil hat, ist sie hingegen nicht ohne die voluntas naturalis.

Unser Scholastiker bestimmt, wie wir gehört haben, in den beiden anderen Schriften das Subjekt der Synteresis rein intellektualistisch; in der zuletzt erwähnten Abhandlung finden wir, daß er hier dem Voluntarismus ein Zugeständnis machen

[1]) A. a. O. p. 322 a.

[2]) II. t. 16. q. 99. m. 2. a. 1. p. 466 a.

[3]) Die Bezeichnung der Synteresis als *scintilla rationis* oder *conscien-*… geschieht in Anlehnung an die Glosse des Hieronymus. Vgl. S. 489 … S. 488, Anm. 5.

will. Näher betrachtet muß es freilich als ein geringfügiges erscheinen. Denn die Thätigkeit der voluntas naturalis stellt ja keinerlei Wollen oder Streben schlechthin im eigentlichen Sinne dar. Im Anschluß an eine Bemerkung des Johannes von Damaskus [1]) schrieb die Scholastik und so auch Albert nicht nur den empfindenden und vernünftigen, sondern allen existierenden Wesen, also auch den Pflanzen, ein natürliches „Streben" nach demjenigen zu, was der Erhaltung und Bewahrung ihrer betreffenden Natur zweckdienlich ist [2]). Immerhin aber sind hinsichtlich der Bestimmung des Subjektes der Synteresis bei Albert somit zwei Richtungen zu unterscheiden, insofern er sich in *De anima* und der *Summa de homine* auf den rein intellektualistischen Standpunkt stellt, in der *Summa de homine* dagegen eine voluntaristische Strömung zu bemerken ist. Der Einfluß Alexanders macht sich im letzteren Falle wieder bei ihm geltend; er übernimmt hier einfach dessen Anschauung, daß die Synteresis ihren Träger nicht nur in der ratio, sondern auch in der voluntas naturalis hat [3]).

Rein theologischen Charakter hat die Erörterung, ob die Synteresis jemals ausgelöscht werden kann. Es fragt sich hierbei nur für ihn, ob und eventuell in welchem Sinne sie auch noch den Verdammten zu eigen ist, denn als natürlicher Habitus kann sie seinen Voraussetzungen nach dem Menschen im Diesseits unmöglich verloren gehen, ebensowenig auch den Seligen im Jenseits, die stets das Gute wollen. Albert vertritt die Ansicht, daß sie selbst bei den Verdammten nicht völlig verschwinden kann. In der Bestimmung der Art und Weise, in welcher sich die Synteresis bei diesen noch bethätigen soll,

[1]) S. S. 264. Anm. 2.

[2]) S. th. II. a. a. O. m. 1. p. 464 b: non intendit Damascenus dicere, quod voluntas in se non sit naturalium, sed intendit, quod omnibus existentibus viventibus, sentientibus, rationabilibus sit insertus quidam naturalis appetitus appetendi omnium eorum, quae faciunt ad naturae consistentiam et conservationem.

[3]) Vgl. Alex. S. th. II. q. 76. m. 2: Sicut ratio dicitur dupliciter, similiter et voluntas, scilicet naturalis et deliberativa. Synteresis est eadem cum voluntate naturali, sed non est idem cum voluntate deliberativa. Vgl. Simar, a. a. O. S. 13 f. Endres, a. a. O. S. 293 f. Kahl, a. a. O. S. 22 f.

äußert er sich in seinen diesbezüglichen Darlegungen in den verschiedenen Schriften auch wieder in verschiedener Weise [1]).

Wie hinsichtlich der Sensualität [2]), so wirft er auch bezüglich der Synteresis die Frage auf, warum sie „die Philosophen" — gemeint sind wieder natürlich die Peripatetiker — in ihren Schriften nicht erwähnten. Er antwortet, daß diese die Seelenkräfte nach ihren allgemeinen Objekten einteilten. Stellen die Objekte Werke dar, so betrachteten sie diese lediglich vom Standpunkt des menschlichen Rechtes. „Die Theologen" hingegen unterschieden genauer zwischen dem göttlichen und menschlichen Rechte und darum verlegten sie, was jene nicht thäten, die Synteresis in den oberen Teil des Verstandes, der das göttliche Recht nach dessen ewigen Normen betrachte [3]). Indem Albert als Theologe diese Erklärung abgiebt, geht er in seinem Eifer, auf die Vertiefung der philosophischen Spekulation durch die christlichen Denker hinzuweisen, entschieden zu weit und wird seinen arabischen Lehrern und somit „den Philosophen" gegenüber ungerecht. Er denkt hier nicht an deren Unterscheidung eines doppelten Antlitzes der Seele, welche derjenigen eines oberen und niederen Verstandes entspricht [4]), und, was vor allem seltsam ist, nicht an die Auffassung, welche einzelne von ihnen, so Alfarabi [5]) und Avicenna [6]), über die Aufgabe des praktischen Intellektes hatten. Und doch hat er selbst in unmittelbarem Anschluß und in ausdrücklichster Be-

[1]) S. th. II. a. a. O. m. 2. a. 3. p. 467 b. S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 323 b f. Siehe Näheres bei Strobel, a. a. O. S. 5. Lauer, a. a. O. Heft 1 S. 59 f.

[2]) Vgl. S. 446.

[3]) S. S. 449 f.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 322 b.

[5]) Vgl. S. 245 f. Außer den a. a. O. erwähnten Belegen sei hier noch auf eine Stelle im „Musterstaat" (Dieterici. Leiden 1900. S. 72) verwiesen, wo drei Klassen von Urintelligibilien, die allen Menschen gemeinsam sein sollen, unterschieden werden. Die zweite Klasse bilden „Grundsätze zur Feststellung von schön und häßlich, in betreff dessen, was der Mensch zu thun hat". Zweifellos sind damit die obersten moralischen Prinzipien gemeint.

[6]) Vgl S. 240 ff. Haneberg, a. a. O. S. 199. M. Winter, a. a. O. S. 34.

rufung auf Avicenna einige Kapitel vorher, wo er noch als Peripatetiker spricht, erklärt, daß der praktische Intellekt das Sittlichkeitsprinzip bildet, insofern ihm die obersten und höchsten ethischen Normen von Natur aus habituell zu eigen seien, wie etwa, daß es schimpflich ist zu lügen, daß man jedem zu geben hat, was ihm gehört [1]). Es wäre daher vielmehr erforderlich gewesen, daß Albert auf die Beziehungen zwischen der Synteresis bezw. dem Gewissen einerseits und dem praktischen Intellekte andererseits des näheren eingegangen wäre und deren Verhältnis bezw. deren Unterschied klargelegt hätte; und das ganz vor allem in jenen beiden Schriften, in denen er die Synteresis lediglich im praktischen Verstande wurzeln läßt und von einem Anteil derselben am Willen nichts wissen will.

II. Die conscientia.

Bei der näheren Bestimmung des Wesens des Gewissens in seinem engeren Sinne entwickelt Albert in den Schriften, in welchen er auf diesen Punkt zu sprechen kommt, zwei völlig verschiedene Anschauungen. Teils lehrt er, daß die conscientia einen Akt, eine Thätigkeit darstellt, teils wieder faßt er sie als einen Habitus auf.

Zu ersterer Ansicht bekennt er sich in *De anima* [2]), im *Sentenzenkommentar* [3]) und in der *Summa de homine* [4]). Und zwar wird das Gewissen hier als derjenige Akt bezeichnet, vermöge dessen ein allgemeiner sittlicher Grundsatz auf einen einzelnen praktischen Fall angewandt wird. Das Gewissen ist daher ein Schluß des praktischen Verstandes aus zwei gegebenen Prämissen. Und zwar ist es die Synteresis, welche die allgemeine sittliche Beurteilungsnorm und somit den Obersatz liefert. Der konkrete einzelne Fall wird durch den Verstand erfaßt; er bildet den Untersatz. Albert sucht diesen Gedanken durch Beispiele noch näher zu erläutern. So lehrt, wie er u. a. bemerkt, die Synteresis: Alles, was gut ist, muß gethan werden; der Ver-

[1]) Q. 61. p. 293 a. Vgl. S. 240 ff.
[2]) A. a. O. p. 181 a.
[3]) L. II. d. 24. a. 14. p. 230 b.
[4]) Q. 70. a. 1. p. 324 b. Vgl. q. 69. a. 2. p. 323 a f. und hierzu S. 493.

stand sagt nun: Dies ist etwas Gutes; daraus folgert das Gewissen sodann: Also muß dies getan werden [1]). Oder spezieller, wenn das Gewissen dem Häretiker sagt, er solle lieber sterben als einen Schwur leisten, so hat ihm zunächst die Synteresis vorgehalten, daß der Tod der Sünde vorzuziehen ist, und ihn der Verstand darauf hingewiesen, daß das Gebot des Herrn den Schwur verbietet [2]). Für die Anschauung, daß der Gewissensprozeß einem Syllogismus gleicht, hat Albert keine unmittelbaren Vorbilder gehabt. Wohl liegt ein leiser Anklang in einer gelegentlichen Bemerkung des Alexander Halensis vor [3]). Indessen ist dessen Grundauffassung über das Wesen des Gewissens eine gänzlich andere; da sie für jene zweite Theorie Alberts nicht ohne Einfluß geblieben ist, so werden wir über sie alsbald noch Näheres hören. Unser Scholastiker hat schwerlich jene Bemerkung Alexanders zu der erwähnten Lehre erweitert; es sind vielmehr aristotelische Gedanken, an die er hier anknüpft. Wie bereits früher hingewiesen wurde, bestimmte Aristoteles nämlich schon den inneren Prozeß, durch den eine Willensentscheidung zustande kommt, als ein Schlußverfahren [4]). Wie aus anderem Zusammenhange hervorgeht, ist Albert diese aristotelische Lehre wohl bekannt [5]). Hier modifiziert er sie nur insofern, als er das Aufstellen des Ober- und das Ziehen des Schlußsatzes als Funktion der beiden sittlichen Kräfte bezeichnet, die er von dem theologischen Gesichtspunkte aus annimmt.

Jene zweite Auffassung finden wir in der *Summa theologiae* [6]) ausgesprochen. Albert entscheidet sich hier dahin, daß das Ge-

---

[1]) S. de hom. a. a. O.

[2]) Sent. a. a. O. S. S. 504.

[3]) Die conscientia von der lex naturalis unterscheidend sagt Alexander: Dicimus quod haec differunt quemadmodum aliquod principium, quod facit scire aliquam conclusionem et scientia illius principii. Lex enim naturalis scripta est in corde; unde est etiam quoddam scibile, quod dirigit potentiam intellectivam ad motum prout habet in se rationem cognitivi. Unde sicut in scientia principii includitur ipsum principium, sic in conscientia lex naturalis (S. th. II. q. 77. m. 5).

[4]) S. S. 243 f.

[5]) Vgl. S. 243.

[6]) II. t. 16. q. 99. m. 3. a. 1. p. 469 a.

wissen ein Habitus ist. Um auf gewisse Einwände erwidern zu können, fügt er freilich hinzu, es stelle einen Habitus in einer Potenz oder eine habituelle Potenz dar. Indessen wird in seinen weiteren prinzipiellen Erklärungen an dem schlechthin habituellen Charakter des Gewissens festgehalten. Der dem Gewissen eigentümliche Habitus erscheint ihm des näheren betrachtet zwiefacher Art; er besteht einmal in dem Besitz der allgemeinen sittlichen Prinzipien, durch welche das Gewissen geleitet wird, und in dem Besitz besonderer einzelner Erkenntnisse (in scitis his et illis). Während der Habitus in ersterer Hinsicht der Seele angeboren, ist er in letzterer empirischen Ursprungs und kann insofern dasein, aber ebenso auch fehlen. Der angeborene Gewissenshabitus wird als Naturgesetz (lex naturalis) bezeichnet. Gemeint ist natürlich nicht, daß der menschlichen Seele die Kenntnis des Naturgesetzes im vollen Umfange dieses Begriffs ohne weiteres zu eigen ist. Albert denkt hier an das Naturgesetz nur insofern, als es auch die Normen für das menschliche Handeln enthält, also rein ethischen Charakters ist; insofern spiegelt es sich unmittelbar im sittlichen Bewußtsein des Menschen wieder. Indem dieser den gesamten Weltplan auf Gott zurückführt, sieht er damit das absolute Wesen zugleich auch als den Urheber jener speziell für das menschliche Thun geltenden Grundnormen an, da diese ja nichts anderes als einen Ausschnitt oder Teil der für das gesamte Weltgeschehen geltenden Gesetze bilden, mißt ihnen als von Gott stammend für sein eigenes Handeln verpflichtende Kraft zu und sucht sie in freier Selbstbethätigung zu befolgen. Das Naturgesetz wird insofern „Gesetz unseres Geistes“ (lex nostri intellectus) genannt. Letzeren Ausdruck übernimmt er von **Johannes von Damaskus**. Da dieser damit aber die conscientia schlechthin bezeichnet[1]), so versteht Albert in einer weiteren Bemerkung gleich wieder unter

---

[1]) **Albert** (S. th. II. a. a. O. p. 469 a) und ebenso **Bonaventura** (Sent. l. II. d. 39. a. 1. q. 3. p. 905 b) und **Thomas** (S. th. I. q. 79. a. 13 c) beziehen sich bei Übernahme dieses Ausdrucks auf De fide orthod. l. IV. c. 22. col. 1200 A: *Ἐπιβαίνων οὖν ὁ τοῦ Θεοῦ νόμος τῷ νῷ ἡμῶν, ἐφέλκεται πρὸς ἑαυτὸν, καὶ νύττει τὴν ἡμετέραν συνείδησιν. Λέγεται δὲ καὶ ἡ ἡμετέρα συνείδησις νόμος τοῦ νοὸς ἡμῶν.*

dem „Gesetze des Geistes“ nicht nur den Habitus der obersten moralischen, sondern auch der einzelnen besonderen, das Handeln betreffenden Regeln; er sagt, das Gesetz des Geistes sei in Hinsicht auf jene ein angeborener, in Hinsicht auf diese ein erworbener Habitus. Der Gewissenshabitus ist nach Albert erkennend und bewegend, wie dies auch der praktische Intellekt selber sei.

Auf den Träger des Gewissens wird in der *theologischen Summe* nicht näher eingegangen. Offenbar gilt ihm als solcher der praktische Intellekt, worauf auch die letzte eben mitgeteilte Bemerkung hindeutet.

Daß diese zweite Auffassung vom Wesen des Gewissens ungleich schwerfälliger und umständlicher als jene andere Theorie ist, über welche zuerst referiert wurde, geht schon rein äußerlich aus dem Umstande hervor, daß Albert in der *Summa theologiae* sich genötigt fühlt, eigens noch den Unterschied zwischen der conscientia gegenüber der Synteresis besonders klarzulegen. Dies geschieht zunächst allgemein durch den Hinweis, die Synteresis sei eine Potenz, die conscientia dagegen ein Habitus. Sodann greift er auf die uns bereits bekannte Unterscheidung einer oberen und einer unteren Seite an der Synteresis zurück [1]). Komme deren obere Seite in Betracht, nämlich der Habitus der obersten Prinzipien, durch welchen sie selbst gelenkt werde, so stehe sie mit der conscientia und zwar als scintilla conscientiae in Beziehung. Es wird sodann noch die Beschaffenheit der unteren Seite dargelegt, nicht jedoch auf deren Verhältnis zum Gewissen eingegangen. Es schließt sich daran nur die Bemerkung, daß das Gewissen als reines und unreines, als gutes und schlechtes bezeichnet werde, in dieser Hinsicht aber nichts mit der Synteresis zu thun habe [2]). Wir können hieraus ersehen, daß Albert sich auf das krampfhaftestete bemüht, doch noch einen Unterschied zwischen Synteresis und Gewissen zu konstruieren. Aber all seine Versuche mußten sich schon deshalb als unzulänglich erweisen, weil er der conscientia den Habitus der obersten Prinzipien und ihr damit den wesentlichsten Bestandteil der Synteresis selbst zu eigen

[1]) Vgl. S. 494.

[2]) A. a. O. m. 3. a. 2. p. 470 a.

sein läßt. Was den zweiten Habitus noch betrifft, welcher der conscientia auch zukommen soll, so stellt er offenbar den Habitus des Verstandes dar, welchem in jenen anderen Schriften, wo die aktualistische Auffassung vertreten ist, die Aufgabe zugesprochen wird, die den Untersatz bildende Prämisse zu liefern.

Interessant ist es zu sehen, wie unser Scholastiker trotz allen Strebens, den Charakter der conscientia als habituellen zu erweisen, doch gleichwohl auch in der *theologischen Summe* diesen Standpunkt nicht durchführen kann, ohne in die, wie es scheint, ihm viel geläufigere aktualistische Auffassung des Wesens der conscientia zurückzufallen. Und zwar passiert ihm dies bei der näheren Unterscheidung von Gewissen und Naturgesetz, welche sich unmittelbar an die eben erörterte anschließt. Wie in den anderen Werken wird auch hier das Gewissen als Gewissensprozeß angesehen, der sich in der Form eines Syllogismus vollzieht. In diesem stellt das Naturgesetz den Ausgangspunkt dar, insofern es den allgemeinen Obersatz liefert. Gewissen und Naturgesetz unterscheiden sich, belehrt er uns, ihrem Sein nach; aber sie stimmen dadurch überein, daß sie beide auf dasselbe hingeordnet sind, wie dies beim Syllogismus bezüglich des Prinzips und der deraus gezogenen Schlußfolgerung der Fall ist. Das Naturgesetz ist nämlich das Prinzip, durch welches die conscientia geleitet wird; und zwar stellt in Unterordnung unter dasselbe der Verstand sein Urteil über den einzelnen Fall auf und die conscientia zieht dann den entsprechenden Schluß. Das Naturgesetz sagt z. B.: Unzucht oder Diebstahl oder Totschlag ist verboten; der Verstand: Dies ist Unzucht oder Diebstahl oder Totschlag; die conscientia folgert daraus, daß dies nicht gethan werden darf[1]). Klarer hat unser Scholastiker die aktualistische Auffassung auch in den übrigen Schriften nicht dargelegt, als er dies hier gegen seinen Willen gethan!

Wenn wir die in der *Summa theologiae* vorgetragenen Anschauungen über das Gewissen mit denen Alexanders von Hales vergleichen, so machen sich eine Reihe von Überein-

[1]) A. a. O. p. 470 a und b. Vgl. die Ansicht des Alexander Hal. S. 501. Anm. 3.

stimmungen bemerkbar; es ergiebt sich, daß unser Scholastiker in diesem Falle von den Ausführungen des Lehrers der Franziskanerschule ausgegangen ist. Auch bei diesem finden wir bei der allgemeinen Bestimmung des Wesens der conscientia zunächst ein gewisses Schwanken. Einerseits will er sie als Potenz, andererseits als Habitus gefaßt wissen [1]; indessen findet nur die conscientia als Fertigkeit bei ihm nähere Behandlung. Den Habitus bestimmte Alexander als einen doppelten, nämlich erstens als einen natürlichen, angeborenen und zweitens als einen erst erworbenen. Bei ersterem denkt er an die Synteresis. Letzterer entsteht durch die Bethätigung des Gewissens. Bei der Bestimmung dieses zweiten Habitus ist Albert ihm offenbar nicht gefolgt. Bei seiner Unterscheidung der doppelten Disposition ging Alexander von dem Gedanken aus, daß der Habitus des Gewissens selbst wieder secundum habitum et secundum actum betrachtet werden müsse [2]. Auch damit hat Albert nichts anzufangen gewußt. Wohl aber ist er ihm wieder in der Charakterisierung des Habitus als habitus cognitivus et motivus gefolgt [3].

Die augustinischen Ternare: memoria, intelligentia, voluntas und mens, notitia, amor.

Die Reihe der Seelenvermögen, welche Albert als Schüler Augustins und der an ihn sich anschließenden christlichen Frühscholastik aufstellt, schließt mit dem „Ebenbilde Gottes in der Seele". In diesem Falle handelt es sich um die Übernahme einer rein augustinischen, aus spekulativ-theologischen Erwägungen hervorgegangenen psychologischen Lehre. In allem Geschaffenen spiegelt sich nach der Ansicht des Bischofs von Hippo die Dreiheit der göttlichen Personen wieder. Jedes Ding nämlich weist die drei Momente der Einheit, Form und Ordnung

[1] S. th. II. q. 77. m. 1. Über Alexanders Gewissenslehre vgl. Endres, a. a. O. S. 295.

[2] A. a. O. m. 2. Simar, a. a. O. S. 15f. Kahl, a. a. O. S. 26.

[3] Alex. a. a. O. m. 3. — Über das, was Albert bezüglich der verpflichtenden Kraft des Gewissens vom ausschließlich theologischen Gesichtspunkte ausführt, vgl. Strobel, a. a. O. S. 8 und Lauer, a. a. O. S. 187f.

auf[1]). Aber während diese nur als **Spuren** (vestigia) der Trinität anzusehn sind, findet sich in der Menschenseele das Bild (imago) Gottes; und zwar ist es in den drei Grundkräften *memoria, intelligentia, voluntas*[2]) und in *mens, notitia* und *amor* begründet und niedergelegt[3]). Denn wie bei Gott die Dreiheit der Personen in der Einheit der Substanz vorhanden ist, so sind, lehrt **Augustin**, die drei Grundkräfte der vernünftigen Seele untereinander konsubstantial und konnaturell; sie sind als ein Leben, ein Geist und ein Wesen zu denken[4]). Seine diesbezüglichen weiteren Ausführungen werden wir kennen lernen, indem wir Albert selbst über den Gegenstand hören.

Die erwähnten augustinischen Sätze finden wir allenthalben bei den christlichen Frühscholastikern, sei es in rein psychologischem Zusammenhange, sei es in ihren Trinitätslehren, wieder. Der Umstand, daß sie auch in den *Sentenzen* des Lombarden Aufnahme gefunden, sicherte ihnen auch die Beachtung der meisten späteren Lehrer; diejenigen von ihnen, welche dieses Werk kommentierten, waren hierdurch allein schon gezwungen, zu jenen Gedanken Stellung zu nehmen. Dies hatte für diejenigen unter ihnen, welche überhaupt als Vorkämpfer der augustinischen Richtung auftraten, keine Schwierigkeit; wohl aber war dies aus einem gleich noch anzudeutenden Grunde hinsichtlich der aristotelisierenden Philosophen und so auch bezüglich Alberts der Fall. In seinen die beiden augustinischen Ternare betreffenden Darlegungen geht er über das, was **Augustin** selbst sagt, nicht wesentlich hinaus; es handelt sich hier nur um eine Wiedergabe rein augustinischer Gedanken. Er beschränkt sich darauf, diese wiederzugeben, zu kommentieren und seinen eigenen sonstigen Entwicklungen so weit als möglich anzupassen. Indessen dürfen mit diesem Hinweise die diesbezüglichen Ausführungen Alberts doch keineswegs schon, etwa weil es sich hier vor allem nur um ein Referat rein augustinischer Gedankengänge handle, für uns abgethan sein, wofern die

[1]) De vera relig. c. 7. n. 13. De Trin. l. VI. c. 10. n. 12.

[2]) De Trin. l. X. c. 11. n. 17 ff. l. XIV. c. 6.

[3]) A. a. O. l. IX. c. 2 ff. insb. c. 4. n. 4. c. 5. n. 8. c. 22. n. 43, worauf der **Lombarde** Sent. l. I. d. 3. c. 3. zurückgreift.

[4]) A. a. O. l. X. c. 11. n. 17. 18.

Darstellung seiner Psychologie nicht eine bedeutsame Lücke aufweisen soll. Die betreffenden Ausführungen bilden ja ein ebenso integrierendes Bestandstück der albertinischen Seelenlehre, wie die von den übrigen Vermögen handelnden. In keinem anderen Kapitel seiner psychologischen Ausführungen tritt vielleicht der Charakter der Arbeitsweise unseres Scholastikers, sein Bemühen, neben Aristoteles doch zugleich auch Augustin zu berücksichtigen, in so scharfer und auffälliger Weise hervor, wie gerade in diesem. Ferner darf nicht minder außer acht gelassen werden, daß Albert selbst den in Frage kommenden augustinischen Lehren sein volles Interesse zuwendet und sie allem Anschein nach als psychologisch wertvoll ansieht. Darauf weist folgendes hin. Zwischen diesen augustinischen Gedanken und dem, was Albert als Aristoteliker in psychologischer Hinsicht lehrt, besteht an sich nicht die geringste Beziehung; wohl aber liegt zwischen der hier ausgesprochenen augustinischen Auffassung von dem Verhältnis zwischen der Seele und ihren Potenzen und der von Albert anderwärts vertretenen aristotelischen ein schroffer Gegensatz vor. Zweifellos mußten die betreffenden augustinischen Sätze ihm infolgedessen unbequem sein. Aber gleichwohl geht unser Scholastiker nicht nur im *Sentenzenkommentar* [1]), also dort, wo er ohne weiteres zu ihnen Stellung nehmen mußte, auf sie ein, sowie in der *Summa theologiae* [2]), wo er als augustinischer Theologe über die Art und Weise handelt, in welcher wir Gott zu erkennen vermögen, sondern es geschieht dies auch in rein psychologischem Zusammenhange, in der *Summa de homine* [3]). Sie aber auch in letzterem aufzunehmen, lag kein äußerer Anlaß vor. Zu diesem Schritt kann ihn eben nur das Bestreben bewogen haben, Augustinus nicht allzusehr hinter Aristoteles zurücktreten zu lassen. Albert zeigt sich in diesem Falle sogar szs. augustinischer selbst als der Lehrer der älteren Franziskanerschule, als Alexander von Hales, der in seinen Ausführungen über die Seelenvermögen die beiden augustinischen Ternare nicht weiter behandelt. Und dies ist um so bemer-

---

[1]) L. I. d. 3. a. 19—40. p. 70–93.

[2]) I. t. 3. q. 15. p. 49—56.

[3]) Q. 71. p. 326—335.

kenswerter, als doch gerade Alexander auf unsern Scholastiker, insoweit er über die von den „Theologen“ vertretenen Seelenpotenzen handelt, wie wir aus den vorangegangenen Kapiteln wissen, von hohem Einfluß gewesen ist. Hinzuweisen ist schließlich noch, daß die Art und Weise, in welcher unser Scholastiker jenen Gegensatz zu beseitigen sucht, unsere volle Aufmerksamkeit verdient, insofern sich hier wieder der aristotelische Einfluß als der stärkere erweist.

I. Memoria, intelligentia, voluntas.

Als Träger des Ebenbildes Gottes in der menschlichen Seele wird von Albert mit Augustin der obere Teil der vernünftigen Seele, oder, was damit gleichbedeutend, die höhere Seite der ratio genannt [1]). Wie wir an früherer Stelle bereits gehört haben [2]), wird von Albert zwischen einer superior pars rationis im engeren und im weiteren Sinne unterschieden. Im letzteren umfaßt sie außer der ratio superior im engeren Sinne memoria, intellectus (intelligentia), voluntas als die Konstituenten des Ternars und noch die Synteresis. Nur in dieser Bedeutung natürlich spricht unser Scholastiker von dem oberen Verstandesteil als dem Träger der drei das Ebenbild Gottes in der Seele repräsentierenden Kräfte memoria, intellectus, voluntas [3]). Weiter wird auch der Geist (mens) als Subjekt erwähnt [4]). Indessen liegt ein Widerspruch gegenüber den vorhergehenden Bestimmungen nicht vor. Denn Albert giebt wohl zu erkennen, daß „Geist“ in diesem Falle nicht die menschliche Seele, insofern sie ihrer spezifisch vernünftigen Natur nach die Sinnlichkeit überragt, in ihrem ganzen Umfange, sondern nur eben deren oberen, Gott

---

[1]) S. de hom. q. 71. a. 2. part. 1. p. 330 a. Sent. l. I. d. 3. a. 20. p. 73 a.

[2]) S. S. 453 f.

[3]) Albert macht ausdrücklich Sent. a. a. O. darauf aufmerksam (s. S. 453. Anm. 4).

[4]) Sent. l. I. a. a. O. p. 73 a. S. th. l. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3. quaesit. 2. p. 56 a. S. de hom. a. a. O. p. 330 a. Cf. Augustin u. a. De Trin. l. X. c. 12. n. 19: Iamne igitur ascendendum est qualibuscunque intentionis viribus ad illam summam et altissimam essentiam, cuius impar imago est humana mens, sed tamen imago?

zugewendeten Teil, die ratio superior (natürlich im weiteren Sinne) bedeutet [1]).

Was die drei das Ebenbild Gottes in der Seele repräsentierenden Kräfte selbst betrifft, so muß zunächst darauf aufmerksam gemacht werden, daß Albert in diesem Zusammenhange, wo er sich lediglich Augustin anschließt, unter memoria,

[1]) Sent. l. I. d. 3. a. 34. p. 86 a: (sc. mens) dicitur superior pars rationalis animae, in qua sunt tres vires animae imaginis. S. de hom. a. a. O.: dicitur mens pro superiore parte, quae continet memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sent. a. a. O. a. 20. p. 73 a sagt Albert: imago non est nisi secundum partem superiorem animae, quae mens vel spiritus vocatur ab Augustino. Hier liegt insofern eine ungenaue Ausdrucksweise vor, als es „mens vel spiritus" heißt. Dies muß den Anschein erwecken, als ob Augustin beide Termini schlechthin synonym gebrauchte, was indessen keineswegs der Fall ist. „Spiritus" hat bei ihm vielmehr eine so weite Bedeutung, daß nach oben Gott und nach unten jede Tierseele damit bezeichnet werden kann (Näh. s. S. 159. Anm. 3). Daher unterscheidet sich nach der Ansicht des Bischofs von Hippo die Tierseele von der Menschenseele gerade dadurch, daß sie spiritus ist, ohne mens zu sein, während die Menschenseele beides zugleich ist. Cf. De Trin l. XVI. c. 16 n. 22: Omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est. Wohl ist „spiritus" dagegen seiner Spezialbedeutung nach synonym mit „mens"; diesen Ausnahmefall scheint Albert mit Unrecht generalisiert zu haben. Cf. De civ. Dei. l. V. c. 11: Cum enim constet esse aliquid in anima, quod proprie spiritus nominetur, quo excepto proprie nominatur et anima, iam de rebus ipsis nulla contentio est praesertim quia illud etiam ego dico proprie vocari spiritum, quod et tu dices, id est quo rationamur et intelligimus . . . Hunc autem spiritum etiam mentem videtur (Apostolus Rom. 7, 25; Gal. 5, 17) appellare . . . Mentem quippe nostram, nisi rationale et intellectuale nostrum dicere non solemus. — Albert selbst giebt uns eine Aufzählung der verschiedenen Bedeutungsweisen des Wortes „mens". Näheres s. w. u. bei Besprechung des zweiten Ternars. — Hinzuweisen ist, daß Thomas nicht, wie dies sein Lehrer thut, denjenigen Teil der mens, welcher Träger der Ebenbildlichkeit ist, völlig in den Umfang des Begriffs „ratio superior" hineinfallen läßt. Mens und ratio superior gelten ihm als interferierende Begriffe Mens (= memoria, intellectus, voluntas) fällt als memoria und intellectus in den Umfang der ratio superior hinein, als voluntas außerhalb desselben, weil die ratio nur erkennender, nicht affektiver Natur ist; die ratio superior aber fällt außerhalb des Umfangs von mens, weil sie nicht nur rein spekulativer, sondern, was bei den Kräften der „mens" in obigem Sinne nicht der Fall ist, auch praktischer Natur ist. Vgl. Thom. Sent. l. II. d. 24. q. 2. a. 2 ad 3: ratio superior non est omnino idem cum illa parte mentis, in qua consistit imago, sed includit eam et excedit. . . . Et si imago plures potentias essentialiter colligat, non oportet quod ratio superior in pluribus potentiis consistat, quia imago comprehendit et cognitivam et affectivam; sed ratio comprehendit imaginem secundum cogni-

intellectus und voluntas nicht dasselbe wie dort versteht, wo er als Aristoteliker spricht. Er weist auf diesen Unterschied der Bedeutungen selbst hin.

Die memoria darf seinen Äußerungen nach hier nicht als das der sinnlichen Seele angehörige Vermögen betrachtet werden [1]). Ihr Träger ist vielmehr, wie wir bereits wissen, die vernünftige Seele und zwar deren oberer Teil. Der memoria in diesem Sinne soll die Idee Gottes und die der Seele selbst von Natur aus zu eigen sein. Näheres freilich über diese wichtige Bestimmung vermissen wir leider. Albert erklärt nur, daß die memoria eine Potenz ist, welche sowohl den natürlichen Habitus desjenigen Wahren und Guten, was sie selbst ihrer eigenen Natur nach ist, als auch den besitzt, was Gott ist, oder, was nach Augustin [2]) vielleicht noch richtiger sei, die Kenntnis in sich durch die Gegenwart des eigenen Seins und nicht des Habitus des Wahren und Guten hat, was die Seele ihrer Natur nach ist [3]). Hieraus geht hervor, daß die memoria ihm nicht, wie man vielleicht meinen könnte, schlechthin als Aufbewahrungsort für die intelligibelen Gedächtnisbilder gilt. Die zweite genauere Bestimmung führt vielmehr zu der Annahme,

---

tivam tantum et excedit, ut dictum est. Et ideo ratio superior et mens, in qua est imago, se habent ut excedentia et excessa. Superior enim ratio est speculativa et practica; sed mens, secundum quod in ea est imago tantum, ad speculativam pertinet, quia obiectum imaginis non est aliquid operabile a nobis, et sic ratio superior excedit mentem et exceditur a mente, inquantum mens comprehendit affectionem et cognitionem, cum ratio cognitivam tantum importet.

[1]) Vgl. S. 165 ff.

[2]) Mit dieser Berufung bezieht Albert sich, wie aus dem der oben wiedergegebenen Bemerkung im Texte (Sent. l. I. d. 3. a. 19. p. 72 a) unmittelbar folgenden Satze sich ergiebt, auf De Trin. l. XIV. c. 4. n. 7: Nihil enim tam novit mens quam id quod sibi praesto est; nec menti magis quidquam praesto est quam ipsa sibi.

[3]) Sent. a. a. O.: Dicendum, quod memoria haec nihil aliud est quam potentia animae rationalis secundum superiorem partem tenens apud se habitum veri et boni quod ipsa est secundum naturam suam, et habitum veri et boni quod Deus est, vel forte, quod verius est secundum Augustinum tenens apud se notitiam per praesentiam essentiae et non habitus veri et boni quod ipsa anima est secundum naturam. S. de hom. q. 72. a. 2. part. 2. p. 332 a: Dicendum, quod memoria secundum quod est pars imaginis, nihil aliud est nisi thesaurus habitus naturalis, qui est cognitio veri et boni quod

daß unter memoria in diesem Zusammenhange das Bewußtsein zu verstehen ist. Daß diese Vermutung richtig ist, ergiebt sich aus dem, was unser Scholastiker über Wesen und Aufgabe des intellectus und über das Verhältnis zwischen der Thätigkeit der memoria zu der des intellectus ausführt. Jener zwiefachen Erklärung gemäß spricht sich Albert über den Akt der memoria bei verschiedenen Gelegenheiten in verschiedener Weise aus. Der ersteren entspricht es, wenn er sagt, sie habe aufzubewahren und zwar auf Grund einer ihr von Natur aus eigentümlichen Kenntnis, was Gott ist [1]; der letzteren gemäß heißt es, daß ihre Thätigkeit nicht in einem aktiven Thun, sondern in einem bloßen Behalten besteht, nämlich in dem Gegenwärtigbehalten des Gedankens in ihrer Wesenheit oder in einem angeborenen Habitus [2].

Der zweiten Potenz, dem intellectus, oder, wie es auch abwechselnd heißt, der intelligentia fällt die Aufgabe zu, das von der memoria Aufbewahrte anzuschauen (intueri) [3]. Vorbedingung für die Thätigkeit des Intellektes ist daher der Akt der memoria, da durch diese erst der Intellekt seine Formung erhält. Das mögliche Objekt des Intellektes in diesem augustinischen Sinne bildet (wie beim aristotelischen intellectus possibilis) nicht jegliches Intelligibele, sondern, wie Albert lehrt, nur ein gewisses, was immer in der Seele vorhanden ist, wie daß die Seele sich selber gegenwärtig ist, und daß Gott sich in ihr seinem Wesen, seiner Gegenwart und seinem Vermögen nach be-

---

Deus est, et veri et boni quod anima sive mens est. S. S. 517. — Albert stellt S. de hom. q. 38. a. 1. p. 187 a—b die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „memoria" zusammen. Es kann bezeichnen

1) eine Potenz und zwar
   a) ein der sinnlichen Seele eigentümliches Vermögen, das Gedächtnis, wofür noch die speziellere Bezeichnung „memorativum" besteht,
   b) die eine der drei die imago bildenden Kräfte,
2) den Habitus der vis memorativa,
3) das Objekt, den Inhalt der als Potenz gedachten memoria (memoriale).

[1]) S. de hom. q. 72. a. 2. part. 2 p. 332 a: memoriae est retinere naturaliter inserta cognitione veri et boni, quod Deus est.

[2]) Sent. a. a. O.: Actus autem eius (sc. memoriae) non est in agendo, sed tenendo praesentiam notitiae in essentia vel habitu aliquo innato.

[3]) S. de hom. a. a. O.

findet [1]). Gelegentlich wird der Intellekt in diesem Zusammenhange definiert als das Schauen seiner selbst in der Kenntnis des Geistes (intuitio sui in notitia mentis) [2]).

Durch den Akt des intellectus wird der der voluntas hervorgerufen. Diese stellt den ersten Ansturm der Seele nach dem ihr zuträglichen Guten dar [3]). Die voluntas in diesem, im augustinischen Sinne unterscheidet er der Art ihres Objektes entsprechend von der voluntas im Sinne der Peripatetiker und zwar bezeichnet er erstere als die voluntas proprie, letztere als die voluntas communiter. Jene, die voluntas im engeren Sinne, richtet sich unmittelbar auf das Ausruhen am erlangten Ziele selbst. Diese, die voluntas im weiteren Sinne, bildet den Beweger zu allem, was zur Erreichung des Zieles führt; sie bezieht sich also auf die Mittel zum Ziele [4]). Während sie daher das principium operativum darstellt, ist dies nicht die voluntas als Potenz des Ternars [5]). Was das Ziel anlangt, auf das sie sich richtet, so ist dies kein beliebiges, sondern stets dasjenige, auf welches memoria und intellectus sich erstrecken; es wird das gewollt, dessen Kenntnis der Seele angeboren ist, nämlich was die Seele und was Gott ist [6]).

Aus dem bisherigen Referat ergiebt sich bereits zur Genüge, daß mit den drei Termini „memoria“, „intellectus“, „voluntas“ in diesem Zusammenhange höchst eigenartige Bedeutungen verknüpft werden. Haben wir, wie bereits hingewiesen wurde, unter der memoria das Bewußtsein zu verstehen, wie es dem Geiste unmittelbar gegeben ist, ohne daß er über sich selbst reflektiert; so bedeutet der intellectus das thatsächliche Sichhinwenden des Geistes auf sein eigenes Sein, sein in-sich-selbst-Vertiefen und sich-selbst-Erfassen. Das Subjekt richtet sich hier auf sich selbst als Objekt und erkennt sein eigenes Wesen, das ihm in dem Spiegel der memoria entgegenstrahlt. In die Betrachtung seines eigenen

[1]) Sent. a. a. O.
[2]) Sent. l. I. d. 3. a. 37. p. 89 a.
[3]) S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 2. p. 51 b.
[4]) Vgl. S. 278.
[5]) S. th. I. a. a. O. p. 52 b.
[6]) Sent. l. V. d. 3. a. 19. p. 72 b.

Seins versunken, kann sich der Geist von seinem eigenen Bilde nicht mehr trennen; er will und liebt sich selbst in natürlichem Verlangen. So stellt die dritte Potenz, die voluntas, dann das Sich-selbst-Besitzen des Geistes, das entwickelte und vollendete konkrete Selbstbewußtsein dar. Da es jedoch im Deutschen nicht möglich ist, die drei Termini in einer so prägnanten Weise wiederzugeben, daß jegliches Mißverständnis ausgeschlossen wäre, so ergiebt sich die Notwendigkeit, die lateinischen Ausdrücke im folgenden zumeist beizubehalten.

Bezüglich der drei Vermögen lehrt Augustin [1]), wie Albert bemerkt, daß zwischen ihnen Gleichheit (aequalitas) besteht, und zwar seien sie an sich und ihrer Totalität nach einander gleich. Die Gleichheit der Vermögen an sich wieder liegt in zwiefacher Weise vor. Einmal umfaßt jedes Vermögen jedes einzelne andere: die memoria umfaßt (capit) den intellectus an sich und wird an sich von ihm umfaßt; die voluntas wird an sich von der memoria und an sich vom intellectus umfaßt und umgekehrt. Sodann aber begreift jedes einzelne Vermögen alle beiden anderen in sich: die memoria umfaßt sich und zugleich den intellectus und die voluntas, und ebenso der intellectus und die voluntas auch die jeweiligen beiden anderen Potenzen. Was die Gleichheit betrifft, welche zwischen den drei Kräften ihrer Totalität d. h. ihrem gesamten Umfange nach bestehen soll, so ist nicht nur die ganze memoria in der memoria, sondern auch der ganze intellectus und die ganze voluntas, im intellectus der ganze intellectus, die ganze memoria und voluntas etc. [2]).

Diese Gleichheit der drei Vermögen beweist Augustin [3]) nach Albert in folgender Weise: Was immer in meinem Bewußtsein (memoria) vorhanden ist, dessen bin ich mir bewußt (memini als Akt der memoria); folglich ist das ganze Bewußtsein in meinem Bewußtsein. Ferner, was immer ich erkenne (intelligo, als Akt des intellectus), das weiß ich, und was immer ich weiß,

[1]) Albert referiert im folgenden über den Standpunkt Augustins nach Petrus Lomb. Sent. l. I. d. 3. c. 2, wo aus De Trin. l. X. c. 11. n. 17. 18. geschöpft wird.

[2]) Sent. l. I. d. 3. a. 29. p. 77 a.

[3]) S. Anm. 1.

dessen bin ich mir bewußt, weil ich eine Vorstellung (notitia) davon habe; denn dies bedeutet eben nichts anderes als „sich bewußt sein (meminisse). Also bin ich mir dessen bewußt, was immer ich erkenne, und damit auch dessen, was immer ich will; folglich sind Bewußtsein, Intellekt und Wille ihrem ganzen Umfange nach im Bewußtsein, memoria, intellectus, voluntas in der memoria“ [1]).

In ähnlicher Weise läßt sich beweisen, daß sie im intellectus vorhanden sind. Was immer ich nicht weiß, dessen bin ich mir nicht bewußt, und folglich kann ich es auch nicht wollen. Dies vorausgesetzt läßt sich fortfahren: Wessen immer von Erkennbarem ich mir bewußt bin und was immer ich will, das tritt mir in meinem Vorstellen entgegen. „Im Vorstellen entgegentreten“ (obiici in notitia) bedeutet aber nichts anderes als „erkennen“ (intelligere). Also erkenne ich alles, wessen ich mir von dem Erkennbaren bewußt bin und was ich davon will. Nun aber bin ich mir all desjenigen Erkennbaren bewußt und will es, was in meiner Vorstellung vorhanden ist; somit erkenne ich es seinem ganzen Umfange nach. Daraus erhellt, daß das Bewußtsein gemäß allen Bewußtseinsinhalten (memoria secundum omnia memorabilia) und der Wille gemäß allem Gewollten (voluntas secundum volita) in meinem Intellekte vorhanden ist [2]).

Und drittens schließt auch die voluntas die ganze memoria und den ganzen intellectus ein. Was immer ich seinem ganzen Umfange nach „gebrauche“, das ist gemäß der Definition dieses Begriffs im Willen eingeschlossen, denn „gebrauchen“ (uti) bedeutet „etwas in den Bereich seines Wollens ziehen“ („uti“ est aliquid in facultatem voluntatis assumere) [3]). Nun aber „gebrauche“ ich alles, was Gegenstand des Erkennens und Bewußtseins werden kann (intelligibilia et memorabilia); folglich will ich dies auch und ist es alles im Willen eingeschlossen [4]).

---

[1]) Sent. l. I. d. 3. a. 30. p. 79 a u. b.

[2]) A. a. O. p. 79 b f.

[3]) Diese in der Scholastik übliche Definition des „uti“ geht auf Augustin De Trin. l. X. c. 11. n. 17 zurück. Über die Bedeutung von „uti“ im Gegensatz zu „frui“ vgl. Schütz, Thomaslexikon, s. v. „frui“ und „uti“ sub b. [4]) Sent. a. a. O. p. 80 a.

Hieraus wird gefolgert, wie Albert dieser Darstellung des augustinischen Beweises noch hinzufügt, daß die drei Vermögen gleich und gemäß Leben, Geist und Wesenheit eins sind; dies sei der Sinn jener Textstelle in den *Sentenzen* des Lombarden. Unser Scholastiker gebraucht somit für diese seine ganze Entwicklung die Form des Referates. Indessen würde es völlig verfehlt sein, wollte man daraus ohne weiteres schließen, daß er bezüglich dieser Lehre Augustin und dem Lombarden nicht beistimmen kann, aus Ehrfurcht speziell vor des ersteren Autorität aber seine Ansicht nicht offen aussprechen will und infolgedessen die in dieser Hinsicht indifferente Darstellungsweise des Referates wählt. Wäre dem so, verträte er die dargelegten Anschauungen nicht auch selbst, so würde er sich in den unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Partien im *Sentenzenkommentar* wohl schwerlich bemüht haben, ebendiese Sätze gegen zahlreiche Einwände zu verteidigen, gegen Mißverstände richtig zu stellen. Gäbe es aber trotz der angeführten Momente noch ein Bedenken in dieser Hinsicht, so kann auch hier wieder noch darauf hingewiesen werden, daß er die Lehre vom Ebenbilde Gottes in der menschlichen Seele ja auch in der *Summa theologiae* und der *Summa de homine* entwickelt und hier von vornherein durchaus als Ausdruck seiner eigenen Meinung darstellt [1]).

Hören wir nunmehr einiges über die wichtigsten Bedenken, welche nach Albert gegen jene Anschauung Augustins erhoben wurden, und in welcher Weise er sie zu beseitigen versucht.

Schwerwiegender Zweifel richtete sich, wie er uns berichtet, gegen die Lehre von der Äqualität und Totalität der Potenzen, der zufolge die memoria immer in der memoria, dem intellectus und der voluntas, und ebenso auch der intellectus wie die voluntas immer in den drei Vermögen vorhanden sein soll. Sowohl im *Sentenzenkommentar*, wie in der *Summa theologiae* kommt unser Scholastiker des näheren auf diesen Punkt zu sprechen. Während er in letzterer Schrift in mehr summarischer Form hierzu Stellung nimmt, geht er bei seinem Versuch, Augustin zu rechtfertigen, in ersterer von der speziellen Untersuchung aus, was überhaupt die Bestimmung besagen soll,

---

[1]) Vgl. S. 507.

daß der Intellekt sich selbst immer erkennt [1]). Er will hierbei zwischen zwei Bedeutungen dieses Satzes scharf unterschieden wissen, zwischen der peripatetischen und der augustinischen. Ein gewisser Philosoph [2]) lehre bei seiner Erklärung der aristotelischen Abhandlung „Über den Intellekt und das Intelligibele", daß die Behauptung, der Intellekt erkenne sich immer, soviel bedeuten soll, als daß der Intellekt sich in jedem Intelligibelen erkennt. So wie das Licht bei jeder Farbe mitgesehen wird, weil die Farbe ja nur das ist, was auf Grund der Aktualität des Leuchtenden bewegt, so wird auch, heißt es bei ihm, der Intellekt in jedem Intelligibelen gesehen, weil er selbst ja dasjenige ist, was etwas zu einem aktuell Intelligibelen macht, insofern sein Licht es ist, welches das Universale von dem bewegenden Phantasma abstrahiert; und so wird in jedem aktuell gewordenen Intelligibelen das Licht des intellectus agens gesehen. Indessen ist hierbei zu beachten, daß er in doppelter Weise erkannt werden kann, nämlich als seiner eigentümlichen Natur nach bestimmt und sodann als Aktualität und Vollendung der Intelligibilien, insofern sie Intelligibilien sind, wie wir denn auch das Licht in doppelter Weise sehen, nämlich als ein in sich bestimmtes Objekt und außerdem als die Vollendung der Farben. Im ersteren Sinne wird der thätige Intellekt nicht in jedem Intelligibelen erkannt, wohl aber im letzteren. In der nämlichen Weise wird auch der mögliche Intellekt in zweierlei Weise erkannt: erstens seiner eigentümlichen besonderen Natur nach, die ihm im Unterschiede von anderem Intelligibelen zu eigen ist, und in diesem Sinne wird er nicht immer aktuell erkannt; und zweitens, insofern das Intelligibele dadurch intelligibel wird, als es selbst sich im möglichen Intellekte befindet. In der nämlichen Weise spricht sich, wie wir uns erinnern, unser Scholastiker selbst anderwärts als Peripatetiker aus [3]). Auch hier, im *Sentenzenkommentar*, erkennt er die erwähnte Erklärung ausdrücklich als richtig an, aber nur, insofern es sich um die Bestimmung des Aristoteles handelt; denn Augustin wolle, daß der Intellekt unter

---

[1]) S. zum folg. Sent. I. I. d. 3. a. 29. p. 78 a u. b.

[2]) Vgl. S. 309.

[3]) Vgl. S. 232 und 331 f.

jedem Intelligibelen sich immer erkennt, aber nicht nur sich, sondern auch die memoria und die voluntas, wie denn auch die memoria immer ihrer selbst und zugleich der beiden anderen Potenzen bewußt sein und die voluntas sich und zugleich die memoria und den Intellekt wollen soll. Um das Vorhandensein eines derartigen Erkennens bezw. Bewußtseins und Willens verständlich zu machen, kommt Albert zunächst noch einmal auf das zurück, was er über die Bedeutung von meminisse und intelligere in augustinischem Sinne an früherer Stelle ausgeführt hat [1]). Meminisse (sich bewußt sein) besagt nichts anderes, als „die Vorstellung von einem Dinge bei sich zurückbehalten" und so intelligere (erkennen), „durch das Bild oder das Sein der Vorstellung sich schlechthin schauen und zwar ohne Betrachtung und Untersuchung der eigenen Natur; es bezeichnet daher, erläutert er des weiteren, bei Augustin weniger als die Termini discernere se und cogitare se. Während diese sich auf das diskursive über-sich-Nachdenken beziehen, handelt es sich bei dem intelligere se um ein rein intuitives Erkennen, da es keine Unterscheidung des eigenen Ich (discretio sui), sondern das einfache Schauen ohne Unterscheidung und Denken bedeutet [2]). Dieses Schauen vollzieht sich mit Hülfe des ausgestrahlten und des entgegengeworfenen intelligibelen Lichtes; sich schauen (intueri se) heißt nichts anderes als in jenem Lichte sich entgegengeworfen werden (in lumine illo sibi obiici). Da das Licht des thätigen Intellektes immer über den möglichen ausstrahlt, insofern der thätige des möglichen Form und Akt ist, so wird der mögliche Intellekt sich in jenem Lichte immer „entgegengeworfen", entgegenge-

[1]) Vgl. S. 511.

[2]) Sent. I. a. a. O. p. 78 b: Intelligere nihil aliud quam notitiae specie vel essentia notitiae se intueri simpliciter sine consideratione sui et discretione suae naturae, quia hoc vocat Augustinus intelligere se; et discernere se et cogitare se plus secundum eum dicunt quam intelligere se. Cum igitur intelligere se non ponat discretionem sui, sed simplicem intuitum sine discretione et cogitatione, dico quod non ponit conversionem intellectus ad aliquid quod sit extra ipsum ad quod sui ponat convenientiam vel differentiam nec aliquam proprietatem suam, quae cogitetur ei inesse vel non inesse. Vgl. folg. S. Anm. 1.

strahlt. Da dies aber nach Augustinus das „sich erkennen“ ist, so erkennt der Intellekt sich immer. Das nämliche gilt, wie Albert noch kurz bemerkt, bezüglich der Thätigkeit der memoria und der voluntas.

In der *Summa theologiae* [1]) erwähnt Albert eine Reihe speziellerer Einwände, welche sich gegen jenen augustinischen Satz richten, daß wir uns der ganzen memoria und zwar immer bewußt wären, und daß nichts so sehr in der memoria wäre als diese selbst [2]). So wird eingeworfen, es genüge nicht, damit man sich eines Dinges bewußt würde, es erkenne oder wolle, daß es im Bewußtsein, dem Intellekt oder Willen als eine bestimmte Wesenheit (ut natura) sich finde, sondern es sei erforderlich, daß es in ihnen als Objekt vorhanden sei, da andernfalls sonst alle, weil sie eine Seele besitzen, ebendeshalb auch von ihr eine vollkommene Kenntnis besäßen [3]). Unser Verteidiger Augustins erwidert, daß seiner persönlichen Ansicht nach als Objekt von memoria, intellectus, voluntas allein nur Gott und die Seele gedacht sei [4]); nur hier gelte, daß wir all das, dessen wir uns bewußt sind, erkennen und wollen u. s. w.; bezüglich anderer Objekte sei dies nicht der Fall. Auf den Einwand selbst ein-

---

[1]) Sent. l. I. d. 3. a. 27. p. 76 a finden wir die verschiedenen Bedeutungen, welche mit den Begriffen des nosse se, intelligere se, velle se, discernere se, cogitare se verknüpft sind, einander gegenübergestellt. Nosse se bedeutet notitiam Dei apud se tenere (s. S. 510), intelligere se bezeichnet se in notitia illa vel Deum intueri et videre (s. S. 511 f), unter voluntas (velle) will er verstanden wissen approbatio vel amor procedens ab huiusmodi verbo intellectus et memoriae; discernere se ist aufzufassen als ab aliis rebus ostendere se differre; cogitare se steht für coagitare se, d. h. converti super se; (auch die cogitatio des intellectus practicus wird als eine coagitatio erklärt, s. S. 241). Hinsichtlich der beiden letzteren Thätigkeiten bemerkt Albert noch, daß diese im Gegensatz zu den drei anderen von der Seele nicht immer ausgeübt werden. In der Bestimmung des Unterschiedes der fünf Begriffe schließt er sich natürlich unmittelbar an Augustin an. Die Belege insbesondere für die Unterscheidung des nosse se und cogitare se sind zusammengestellt bei Karl van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Freib. i. Br. 1869. S. 104. Anm. 1.

[2]) S. S. 513.

[3]) S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3 et quaesit. sec. Quaest. p. 55 a.

[4]) Vgl. S. 510 f.

gehend giebt er zu, daß allerdings das, was seiner Natur nach in der memoria oder intelligentia oder voluntas sei, deshalb noch nicht notwendig bewußt oder erkannt oder gewollt werde, sondern nur das, was in ihnen sich als Objekt oder als dessen Form sich findet. Aber das wolle Augustin auch gar nicht. Was er meine, sei, daß die Seele bei dem Bewußtsein, Erkennen und Wollen ihrer selbst keiner Abstraktion wie in anderen Fällen bedürfe. Wie im *Sentenzenkommentar*, so sucht er auch hier, was wieder für Alberts Bestreben, eine Synthese zwischen dem Augustinismus und dem Aristotelismus herbeizuführen, charakteristisch ist, Augustin durch Aristoteles zu erklären. Bekanntlich führt er auf diesen den *Liber de causis* zurück [1]. Er bemerkt daher, daß nach dem Ausspruche des Philosophen in dieser Schrift jeder Intellekt sich selbst umbiegend durch vollendete Wiederkehr zu seinem eigenen Sein zurückkehre. So zurückkommend empfange er sich dann selbst als Objekt im eigenen Lichte [2]. In dieser Weise werde das Bewußtsein bewußt, der Intellekt erkannt, der Wille gewollt, der letztere ferner auch erkannt und bewußt, das Bewußtsein erkannt und gewollt [3].

Ein weiterer Widerspruch wurde, wie unser Scholastiker berichtet [4], darin gesehen, daß Augustin die Vermögen memoria, intellectus, voluntas einerseits als Totalitäten auffaßt, was ein Vorhandensein von Teilen in ihnen voraussetzt, und sie doch andererseits wieder als einfach bezeichnet, was ein Geteiltsein ausschließt. Albert antwortet, daß man bei dem Begriffe des Ganzen sehr wohl zwischen dem des dynamischen Ganzen (totum potestativum) und dem des quantitativen Ganzen (totum quantitativum) zu unterscheiden habe [5]. Das dynamische

---

[1]) Über den Standpunkt Alberts zur Frage nach dem Ursprung des *Liber de causis* vgl. S. 313 f.

[2]) Albert bezieht sich auf L. de caus. § 14 (Bardenhewer p. 177): Omnis sciens, qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.

[3]) S. th. a. a. O. p. 56 a ad quaest.

[4]) Sent. I. I. d. 3. a. 31. p. 80 a.

[5]) Cf. Thomas, S. th. I. q. 76. a. 7: Est enim quoddam totum, quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est

Ganze kann, wie weiter bemerkt wird, naturgemäß nicht quantitative, sondern nur dynamische Teile besitzen. Ein dynamisches Ganze ist aber, wird im Anschluß an Boëthius[1]) festgestellt, die Seele in Hinsicht auf ihre Vermögen. Im Hinblick auf die Seele stellen demgemäß die Vermögen selbst wieder Teile dar. Indessen ist aber auch die einzelne Potenz als ein

---

etiam quoddam totum, quod dividitur in partes rationis et essentiae. sicut definitum in partes definitionis et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis. Thomas gebraucht die Termini *totum potentiale* und *totum potestativum* abwechselnd nebeneinander, letzteren z. B. S. th. I. q. 77. a. 1 c. Das *totum potestativum* ist wohl zu unterscheiden von *totum universale* und *totum integrale*. Auf den Unterschied dieser drei Begriffe wird von Albert S. th. I. t. 3. q. 15. a. 1. part. 3. p. 48 b hingewiesen: *totum potestativum*... in parte habet similitudinem cum toto universali et in parte cum toto integrali. Cum *toto universali* convenit, inquantum per essentiam est in qualibet parte . . . Cum *toto* autem *integrali* convenit, inquantum per partem suae potestatis est in uno et per aliam partem est in alio et per tertiam in tertio et per totum suae potestatis non est nisi in omnibus simul et in nullo singillatim. Cf. Thomas, a. a. O.: (Totum potestativum) medium est inter totum universale et totum integrale. *Totum* enim *universale* adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. *Totum* vero *integrale* non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam neque secundum totam virtutem; et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur, sed aliquo modo, licet improprie, de omnibus simul; ut si dicamus, quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. *Totum* vero *potentiale* adest singulis partibus secundum totam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte, sed non ita proprie, sicut totum universale. Ähnlich spricht sich Bonaventura Sent. l. II. d. 25. 1. a. unic. q. 3. (p. 600 a) über die Bedeutung des *totum potentiale* aus.

[1]) Albert beruft sich zwar nicht bei dieser Gelegenheit im *Sentenzenkommentar*, wohl aber S. th. I. t. 3 q. 15. a. 2. suba. 3. quaesit. 1. p. 54 a in dem nämlichen Zusammenhange für obige Bestimmung auf Boëthius. Dieser bemerkt im *Liber de divisione* (P. L. tom. 64 col. 887 D—888 A), daß das Wort „*totum*" verschiedene Bedeutungen haben könne: Totum namque est quod *continuum* est, ut corpus vel linea vel aliquid huiusmodi. Dicimus quoque totum quod *continuum non* est, ut totum gregem vel totum populum vel totum exercitum. Dicimus quoque totum quod *universale* est, ut hominem vel equum . . . Dicitur quoque totum *quod ex quibusdam virtutibus constat*, ut animae alia est potentia sapiendi, alia sentiendi, alia vegetandi; partes sunt, sed non species. Bei der näheren Besprechung der verschiedenen Begriffe des totum sagt Boëthius hinsichtlich des totum, quod ex virtutibus constat (s. a. a. O. col. 888 C—D): Eius quoque totius

Ganzes aufzufassen, wofern sie nämlich auf die Objekte bezogen wird, auf welche sie sich zu richten vermag. In diesem Sinne kann man auch sagen, fügt Albert hinzu, daß die ganze Kraft des Herkules in sechzig oder in dreißig Kräfte zerfalle oder ein Drittel derselben zwanzig seien [1]).

Die boëthianische Bestimmung der Seele als eines dynamischen Ganzen leistet unserem Philosophen noch in einem anderen Falle höchst wertvolle Dienste. Alles, was er in diesem Zusammenhange über die drei Potenzen ausführt, hängt unmittelbar mit der augustinischen Anschauung über das Verhältnis der Seele zu ihren Fähigkeiten zusammen. Nach dieser besteht nicht ein realer, sondern nur ein relativer Unterschied zwischen Seele und Potenzen; memoria, intellectus, voluntas sind, wie wir auch im Verlaufe dieses Kapitels zur Genüge erfahren haben, unter einander sowohl, wie auch mit der Seele selbst konnaturell und konsubstantial. Nun aber wissen wir aus dem Teil unserer Schrift, in welchem wir Albert als Aristoteliker behandelten, daß er auf das nachdrücklichste in dieser Hinsicht den peripatetischen Standpunkt verficht, dem zufolge die Potenzen der Seele gleichwie die Accidentien der Substanz inhärieren [2]). Wir sind daher höchlichst verwundert, Albert in diesem Zusammenhange mit einem Male als Vertreter der augustinischen Lehre kennen zu lernen. Wie weitere Entwickelungen aber zeigen, ist er sich der Verschiedenheit des aristotelischen und augustinischen Standpunktes in dieser Hinsicht sehr wohl bewußt. Er bemüht sich zu zeigen, daß indessen von einem Widerspruch zwischen beiden Auffassungen nicht die Rede sein könne, da Aristoteles und Augustin bei der Erklärung des

---

quod ex virtutibus constat, hoc modo facienda est divisio. Animae alia pars est in virgultis, alia in animalibus, et rursus eius quae est in animalibus, alia est rationalis, alia sensibilis est. Et rursus haec aliis sub divisionibus dissipantur. Sed non est anima horum genus, sed totum, partes enim hae animae sunt, sed non ut in quantitate, sed ut in aliqua potestate et virtute. Ex his enim potentiis substantia animae iungitur.

[1]) Sent. l. I. a. a. O. p. 80 a.

[2]) Vgl. S. 37 f.

Verhältnisses zwischen Seele und Vermögen von ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgegangen wären und daher zu entsprechend anderen Resultaten hätten kommen müssen. Hören wir, in welcher Weise er dies darzuthun sucht. Im *Sentenzenkommentar*[1]) bemerkt er, daß in gewissem Sinne die Kräfte der Seele deren Wesen bilden, in anderem Sinne wieder aus ihrem Sein erst hervorgehen d. h. accidenteller Natur sind. Wird die Seele nämlich als eine bestimmte geistige Substanz betrachtet, so ist letzteres der Fall. Wird sie dagegen als eine nach außen und dem Körper hin thätige Substanz aufgefaßt, so stellt sie sich als ein dynamisches Ganze dar, dessen Kraft sich in den einzelnen Fähigkeiten erschöpft. In ähnlichem Sinne äußert er sich auch in anderen Schriften[2]).

Näher hingewiesen sei hier noch auf eine Erörterung dieser Frage in der *theologischen Summe*[3]), weil hier sich uns besonders klar und deutlich zeigt, daß Alberts ganze Denkweise doch unverhältnismäßig mehr von Aristoteles, als von Augustin beeinflußt worden ist. Es handelt sich um die Beantwortung der Frage, wie sich die Teile des Ebenbildes zur Substanz der Seele verhalten. Mit einer Entschiedenheit und Schärfe, die uns geradezu verwundern muß, stellt sich hier Albert auf die Seite seines griechischen Lehrers; er erklärt hier schlechthin, daß die Potenzen der Seele Qualitäten darstellen, daß anderes zu behaupten an Häresie grenze. Wenn es etwa heiße, daß die memoria Seele, Leben oder Geist ist, so werde hier stets von dem Subjekte etwas ausgesagt, was diesem zwar durch sich selber, durch seine eigene Wesenheit zukomme, nicht aber, was es seiner Substanz nach sei (praedicatio per se, sed non substantialis). Das Subjekt sei im Prädikatsbegriffe wie in seiner Ursache, nicht jedoch als seiner Substanz eingeschlossen. In diesem Sinne sei die memoria Seele, da sie eine Eigentümlichkeit darstellt, welche aus dem Wesen der Seele hervorfließt. Wenn auch im Laufe seiner weiteren Entwicklung der Hinweis auf

---

[1]) L. I. d. 3. a. 34. p. 85 b.

[2]) S. th. II. t. 12. q. 70. m. 2. p. 351 b. S. de hom. q. 71. a. 2. part. 2. p. 332 b. De praedic. t. 4. c. 5. p. 161 a u. b.

[3]) I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3. p. 54 a.

die Seele als dynamisches Ganze noch vorkommt, so will Albert, wie klar hervorgeht, doch zeigen, daß jene augustinische Bestimmung dem aristotelischen Standpunkt nicht widerspricht. Bemerkenswert ist, daß er also als Kriterium für die Richtigkeit des augustinischen Satzes — wenigstens an dieser Stelle — die Lehre des Aristoteles ansieht.

Im *Sentenzenkommentar* [1]) erörtert unser Scholastiker noch die Anordnung und Reihenfolge der drei Vermögen, welche eine verschiedene wird, je nachdem memoria, intellectus, voluntas ihrer Natur, ihrer Entstehung und ihrem Akte nach betrachtet werden. Einer ähnlichen Untersuchung begegnen wir in der *Summa theologiae* [2]). Nur sind die Gesichtspunkte, nach denen die Ordnung der drei Kräfte festgestellt wird, andere: sie werden hier betrachtet gemäß dem erworbenen, dem angeborenen Habitus und der gegenseitigen Beziehung, in der sie zu einander stehen.

Wie Albert an vielen Stellen betont und wie auch im Eingang dieses Kapitels [3]) bereits hingewiesen wurde, ist außer der Seele noch Gott der Gegenstand, auf den sich die Thätigkeit der drei Potenzen richten soll [4]). Auch Gott als ihr Objekt anzugeben, hierzu zwang unseren Scholastiker seine Auffassung über die Natur des Trägers von memoria, intellectus, voluntas. Das Ebenbild Gottes im Menschen konnte ihm natürlich nur der edelste und vornehmste Teil der Seele repräsentieren. Als Träger ergiebt sich ihm daher der Geist, wie wir gehört, in Bezug auf die höchsten d. h. auf die Gott zugewandten Vermögen d. h. die mens, insofern sie ratio superior im weiteren Sinne ist. Was von deren übrigen Potenzen gilt, muß erst längst wieder von ihren vorzüglichsten d. h. den das Ebenbild darstellenden gelten: auch ihr Gegenstand muß Gott sein. So oft nun auch Albert neben der Seele Gott als Objekt nennt, in all seinen näheren Ausführungen, Klarstellungen u. s. w. finden wir doch gleichwohl nirgends irgend einen näheren Hinweis darauf, wie sich diese ganze augustinische Lehre von der

---

[1]) L. I. d. 3. a 37. p. 89 a—b. [2]) I. t. 3. q. 15. a. 2. part. 2. p. 56 b.

[3]) S. die S. 510. Anm. 3 angeführten Stellen und S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3 et quaesit. 2. p. 56 a. Vgl. S. 518.

[4]) Vgl. Aug. De Trin. l. XII. c. 4. l. XIV. c 12. n. 15.

Konsubstantialität und Äqualität der drei Kräfte darstellt und halten läßt, wenn bei deren Bethätigung eben nicht Subjekt und Objekt dasselbe d. h. die Seele, sondern letzteres Gott ist. Der Schwierigkeit, diese Frage zu beantworten, ist Albert stillschweigend aus dem Wege gegangen.

II. Mens, notitia, amor.

Das trinitarische Wesen Gottes spiegelt sich nach augustinischer Lehre noch in einer zweiten Form im menschlichen Geiste wieder, nämlich in dem Ternar mens, notitia und amor[1]). Der Geist (mens) erkennt sich und auf Grund der Vorstellung (notitia), die er dadurch von seinem eigenen Sein gewinnt, liebt er sich (amor). So ergiebt sich die Dreiheit von mens, notitia, amor oder von Geist, Vorstellungsinhalt und Liebe. Aber diese drei sind auch wiederum eins; denn der liebende Geist ist selber Gegenstand der Liebe, die Liebe aber ist in der Vorstellung des Liebenden und die Vorstellung selber in dem Geiste des Vorstellenden und Erkennenden[2]).

Wie ohne weiteres ersichtlich ist, steht dieser Ternar in gewisser Beziehung zu dem vorher besprochenen von memoria, intellectus, voluntas. Über die Art dieses Verhältnisses hat Augustin selbst sich nicht näher ausgesprochen, wohl aber haben sich, wie aus Alberts Entwicklungen selbst schon hervorgeht, die die Sentenzen des Lombarden kommentierenden Scholastiker vielfach mit dieser Frage beschäftigt. Was die eigenen Ausführungen unseres Philosophen betrifft, so bezieht deren Inhalt, abgesehen von der Darstellung obiger Sätze, sich sogar ausschließlich auf die Erörterung des zwischen den beiden Ternaren bestehenden Verhältnisses. Hierbei wird zugleich auf die Beziehung, in welcher mens, notitia und amor unter einander stehen, hingewiesen. Über ihr gegenseitiges Verhalten spricht er sich in den drei Schriften, in denen er darüber handelt, im *Sentenzenkommentar,* in der *Summa theologiae* und der *Summa de homine*

[1]) Die Hauptsätze über diese Lehre sind von Petrus Lomb. Sent. l. I. d. 3. c. 1 zusammengestellt.

[2]) August. De Trin. l. IX. c. 5. n. 9: Sunt etiam haec singula in se ipsis, quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia, et notitia in mente noscente est.

im wesentlichen in der nämlichen Weise aus. Nicht jedoch geschieht dies völlig in Hinsicht auf die Natur von mens. Wir werden daher über die betreffenden Ausführungen gesondert referieren.

Im *Sentenzenkommentar* [1]) schickt Albert der Entwicklung seiner eigenen Meinung die historische Notiz voraus, daß einige der Ansicht wären, es handle sich bei dem zuerst erwähnten Ternare um die Potenzen schlechthin ohne nähere Einschränkung ihrer Bethätigungssphäre, bei dem zweiten um die nämlichen Potenzen, aber insofern sie sich auf Objekte wenden, welche ihrem Sein nach mit ihnen selbst identisch sind. Andere wieder glaubten, wie er weiter berichtet, daß die Glieder des zweiten Ternars als Zustände der korrespondierenden Vermögen des ersten Ternars aufzufassen seien, daß also mens den Habitus der memoria [2]), notitia den des intellectus und amor den der voluntas darstelle. Beide Auffassungen werden als verfehlt erklärt. Denn schon von den Vermögen des ersten Ternars wird gelehrt, daß ihr Objekt das Subjekt selber sei: memoria meminit sui, intellectus intelligit se etc. Die zweite Interpretation scheitert, weil die drei Habitus nicht substantiell zusammenfallen. Seiner eigenen Ansicht nach ist unter mens nicht ein Habitus, sondern wie beim ersten Ternar der Seelenteil zu verstehen, welcher die Fähigkeit zu erkennen und zu lieben (potentiam cognoscendi [3]) et potentiam diligendi) besitzt d. h. eben der Träger von memoria, intellectus, voluntas [4]). Er giebt uns auch den Grund an, weshalb gewisse Magistri „mens“ hier gerade mit „memoria“ und nicht mit „intellectus“ oder „amor“ gleichbedeutend auffaßten. Dazu veranlaßte sie der Umstand, daß unter diesen drei Potenzen die memoria die erste und deshalb der Substanz des Geistes zunächst ist [5]), weil sie allein aus diesem selbst entspringt, der Intellekt aber erst durch ihre Vermittlung, die Liebe

[1]) L. I. d. 3. a. 36. p. 88 a.

[2]) Dem Folgenden entsprechend wird im Text a. a. O. zu verbessern sein: mens hic ponitur pro habitu memoriae (statt mentis).

[3]) Die potentia cognoscendi umfaßt, wie bemerkt wird, die potentia memoriae et intellectus.

[4]) A. a. O. p. 88 a.

[5]) Über diese bevorzugte Stellung der memoria vgl. auch S. th. I. t. 8,

gar erst aus dem Geiste mit Hülfe von memoria und intellectus hervorgeht. Albert meint jedoch, daß diese Deutung Augustin nicht völlig gerecht werde, welcher bemerke, daß mens sich in diesem Falle nicht auf die Seele schlechthin, sondern nur auf deren ausgezeichneteren Teil beziehe [1]). Deshalb nehme er mit dem Magister d. h. Petrus Lombardus [2]) an, daß damit jener ganze Träger von memoria, intellectus, voluntas gemeint sei [3]). Was notitia und amor anlangt, so stellen diese seiner Ansicht

---

q. 15. a. 2. suba. 2 ad 1. p. 52 a. S. de hom. q. 73. a. 2. part. 2 et quaesit. 3 ad 1. p. 334 b.

[1]) S. Anm. 3 c. Vgl. S. 508 f.

[2]) Albert bezieht sich auf Sent. l. I. d. 3. c. 3, wo der Magister per eminentiam in Berufung auf Augustin (De Trin. l. XV. c. 7. n. 11 sec. sensum) sagt: Mens autem hic accipitur non pro anima, sed pro eo quod in anima excellentius est. Während Albert sich mit der Bemerkung begnügt, daß mens demnach hier „pro toto illo, in quo sunt tres potentiae" steht, präzisiert Bonaventura seinen Standpunkt genauer in der Weise, daß er dies auf die ganze Seele, aber nicht in Hinsicht auf ihre gesamten Vermögen, sondern nur in Hinsicht auf den oberen Teil des Verstandes bezogen wissen will. Er motiviert diesen Standpunkt in folgender Weise: Fortassis autem alicui videbitur, me declinasse a positionibus Magistri Sententiarum maxime in duobus in hoc scilicet, quod cum Magister (Sent. l. I. d. 3. c. 3) dicat, mentem accipi non pro anima, sed pro superiori portione, a me dictum reperitur, mentem ibi pro substantia animae stare . . . Sed si quis recte inspiciat, in neutro praedictorum inveniet me nec a positione Magistri nec a veritatis tramite declinasse. Nam quando dixi, in illa trinitatis assignatione (sc. secunda) mentem accipi pro animae substantia ratione superioris partis, hoc ideo dictum est, quia, si mens staret ibi pro superiori portione, cum illa sit animae potentia, et non sit unius potentiae nosse et amare . . . iam non esset ibi trinitas, sed quaternitas. Iterum potentiae proprie non est agere, sed substantiae per potentiam; et ideo, si proprie vere loquitur Augustinus, cum dicit, mens novit etc., mens ibi supponit animae substantiam. Et hoc iterum invenit Augustinus, cum postea occasione huius trinitatis quasi per totum decimum de trinitate ostendit, animam nosse se ipsam. Postremo, cum illi habitus notitiae et amoris sint omnino consubstantiales, non addunt novam essentiam super potentiam, sed se ipsis potentiae habiles, et ita non possunt ipsis potentiis communicari sive cum superiori parte rationis. Et propterea non negat Magister, quod mens non accipiatur pro ipsa anima, sed quod non accipiatur pro tota secundum omnes potentias, sed pro ipsa substantia ratione superioris portionis. In hoc igitur Magistro non contradixi, sed potius verbum eius iuxta veritatis regulam, ut aestimo, explicavi (Prolog. ad II. Sent. p. 1 a—b).

[3]) A. a. O. p. 88 b ad quaest. — Beachtenswert sind die Zusammenstellungen der verschiedenen Bedeutungen des Wortes mens, welche wir Sent.

zufolge dagegen je einen Habitus dar, der mit dem ersten Gliede

---

l. I. d. 3. a. 34 p. 86 a und S. de hom. q. 71. a 2. part. 1. p. 330 a vorfinden. Sent. a. a. O. werden vier Bedeutungen unterschieden:

a. mens steht für memoria, so wenn Augustin sagt: mens meminit sui (De Trin. l. XIV. c. 8. n. 11);

b. statt intellectus, wenn mens das Vermögen zu prüfen, abzuwägen, zu beurteilen darstellt. In diesem Sinne gebrauche mens Johannes Damascenus. Albert bezieht sich hier auf De fide orthod. l. II. c. 22. P. G. tom. 94. col. 941 C–D, wo die lateinische Übersetzung lautet: Vires in cognitione positae sunt *mens* (gr. νοῦς), cogitatio, opinio, imaginatio, sensus . . . quod decretum, verumque definitum est, intellectus (gr. νοῦς) nominatur. In diesem Sinne sei mens von metiri abzuleiten (diese etymologische Erklärung findet sich außer Sent. a. a. O. und S. de hom. a a. O. auch S. th. l. t. 3. g. 15. a. 2. part 1. subart. 1. p. 49 a. Eth. l. VI. t. 1. c. 5. p. 227 b). Für diese Ableitung beruft er sich S. th. a. a. O. p. 49 b auf Pythagoras: Dicendum quod mens procul dubio est a metiendo dicta secundum quod Pythagoras dicit, quod sapiens homo per intellectum mensura est intelligibilium (vgl. De praedic. t. 8. c. 3. p. 81 b). Die hier gegebene Etymologie mit dem Hinweis auf Johannes findet sich schon bei Alexander Hal. S. th. II. q. 69 in princ.

c. Es bezeichnet den oberen Teil der vernünftigen Seele, in welchem memoria, intellectus, voluntas wurzeln. Vgl. zu dieser Bedeutung Aug. De Trin. l. XV. c. 7. n. 11. Enarr. in Ps. 3 n. 8, auch Isidor Etym. l. XI. c. 1: Mens autem vocata quod emineat in anima vel quod meminit in anima. Unde et immemores amentes. Quae (statt qua) propter non anima, sed quod excellit in anima mens vocata, tanquam caput eius oculus.

d. Manchmal bedeutet es die ganze vernünftige Seele oder intellektuelle Natur. In diesem Sinne bezeichne Dionysius die Engel häufig als divinae mentes (so De divin. nom. c. 4. n. 1. 2. 22; c. 7. n. 2. Vgl. F. Hipler, De theologia librorum qui sub Dion. Areop. nomine feruntur. Part. 3. Index lectionum Lyc. Hosiani Brunsbergensi 1878. p. 4, 67 f. Alb. Isag. in an. c. 30. p. 51 a f.).

S. de hom. a. a. O. zählt Albert die ersten drei Bedeutungen auf.

Interessant ist, daß man in jener Zeit jede der verschiedenen Bedeutungen ein und desselben Wortes etymologisch zu erklären suchte. Dies zeigt uns besonders klar die Aufzählung der Bedeutungen von mens, welche wir bei Bonaventura Sent. l. I. d. 3, 2. a. 2. q. 1. p. 89 a vorfinden: Mens secundum quadruplicem modum accipiendi diversificatur. Dicitur enim uno modo a mene, quod est luna sive defectus; et sic dicitur de tota animae substantia propter transmutationes, quas habet (diese Erklärung stammt aus De spir. et an. c. 11. col. 786). Secundo modo dicitur a metiendo, et sic stat pro iudicativa vi, et sic accipit eam Damascenus, ponens ipsam in potentiis cognitivis. Tertio modo dicitur ab eminendo, et sic stat pro superiori parte rationis, et sic accipit eam Augustinus frequenter. Quarto modo dicitur a meminisse; et sic stat pro memoria et quantum ad actum

mens konsubstantial ist [1]). Bezüglich des habituellen Charakters der notitia weist unser Scholastiker darauf hin, daß diese nicht einen Habitus in dem Sinne darstellt, daß damit die Vollendung einer Potenz gemeint ist, wodurch für deren Bethätigung jede Schwierigkeit fortfällt. Hier handelt es sich vielmehr um einen solchen Habitus, der dadurch, daß ein gegenwärtiger Gegenstand unaufhörliches Besitztum des Geistes ist, die Fähigkeit zu steter Bethätigung verleiht. Einen Habitus in diesem Sinne stellt die Vorstellung des Geistes dar, durch welche er sich seiner selbst bewußt ist (notitia mentis, qua nota est sibi) d. h. sein sich-selbst-Gegenwärtigsein (praesentia sui sibi); „notitia" ist daher materiell aufzufassen und gleich „mens nota". Der vorstellende und der vorgestellte Geist sind aber substantiell identisch. Nun folgt einem solchen Vorstellungsinhalt, wie dem des erkannten Geistes (notitia quae est mens nota) naturgemäß Liebe (amor); diese ist gleichfalls nur materiell aufzufassen, sie ist nichts anderes als der geliebte Geist (mens amata). Der geliebte Geist ist hier nun wieder identisch mit dem liebenden und darum auch mit dem vorstellenden Geiste [2]).

In der *theologischen Summe* [3]) wird bemerkt, daß dieses zweite „Ebenbild" sich von dem anderen insofern unterscheidet, als mens in dem ersteren als jener ganze Teil der Seele, in welchem die drei Potenzen wurzeln, als all dasjenige gilt, wo-

---

et quantum ad habitum. Vgl. hierzu auch Alexander Hal. S. th. IV. q. 12. m. 1. a. 2 circa finem. Über die Bedeutungen, welche mens bei Thomas hat, s. Schütz a. a. O. s. v. mens.

[1]) Sent. l. I a. a. O. p. 88 a sol. Auch Bonaventura faßt notitia und amor als Beschaffenheiten auf. Cf. Sent. l. I. d. 3, 2. a. 2. q. 1. p. 89 a: Respondendum igitur, quod trinitas illa non est in potentiis: quia amor et notitia non dicunt potentias; nec in habitibus, quia mens non potest stare pro habitu, cum ipsa accipiatur ut agens; nec potest esse in potentiis et habitibus, quia mens non potest stare pro una potentia, cum assignentur ei actus duarum potentiarum; nec potest similiter stare pro pluribus potentiis, quia non esset trinitas. Restat ergo, quod necesse est ponere, quod trinitas ista attendatur quantum ad substantiam animae, ratione mentis se noscentis et amantis, et quantum ad habitus, ratione notitiae et amoris; et sic est trinitas, cum substantia sit una, et habitus sint duo.

[2]) A. a. O. a. 39. p. 90 b.

[3]) I. t. 3. q. 15. a. 2. part. 2. p. 56 b.

durch der Mensch Gott erfaßt oder seiner teilhaftig werden kann, hier aber eben das Feinste in der Seele bezeichnet, vermöge dessen diese sich nur auf das Wahre und Gute, was Gott ist, und auf dasjenige Wahre und Gute wendet, was sie selbst als Gottes Ebenbild ist. Seiner Unterscheidung gemäß kann man annehmen, daß mens als Konstituente des zweiten Ternars lediglich das Ebenbild Gottes in der Seele, also nur den Geist bezeichnet, insofern er Subjekt von memoria, intellectus, voluntas ist, während er im ersteren Falle mit der ratio superior im weiteren Sinne gleichzusetzen ist, welche ja, wie wir wissen [1]), der Träger aller jener Vermögen ist, durch die sich die Seele auf Gott richtet, so auch der ratio superior im engeren Sinne, der Synteresis und Conscientia. Ist diese unsere Deutung richtig, so fragt es sich, ob die hier in der *theologischen Summe* ausgesprochene Ansicht mit der im *Sentenzenkommentar* gegebenen Erklärung übereinstimmt oder nicht. Darauf ist zu bemerken, daß seine dortige Ausdrucksweise zu wenig präzis ist, um völlige Klarheit über seinen Standpunkt zu verschaffen, immerhin aber nahe legt, es sei unter mens nur das nächste Subjekt von memoria, intellectus, voluntas, nicht aber damit der Träger des gesamten, unter den Begriff der ratio superior im weiteren Sinne fallenden Potenzen gemeint [2]). Bezüglich des Wesens der notitia heißt es hier, daß sie notitia habitualis vel actualis d. h. habitueller Vorstellungsinhalt oder Vorstellungsakt genannt wird. Die notitia entsteht durch Hinwendung des Geistes zu sich selbst, wodurch dieser sich in dem Licht, durch das er sich selber gegenwärtig ist, als sein eigenes Objekt vorstellt. Im Verlauf der folgenden Ausführung sucht Albert zu zeigen, daß die notitia nicht eine Potenz, sondern einen Habitus darstellt, der dem Geiste substantiell zu eigen und mit diesem selbst identisch ist. Von der wie im *Sentenzenkommentar* mit

---

[1]) S. S. 453.

[2]) Sent. I. I. d. 3. a. 36. p. 88 a heißt es: Dico igitur sine praeiudicio cum Magistro, quod mens sumitur hic communiter ut supra pro parte, quae habet potentiam cognoscendi et potentiam diligendi. A. a. O. p. 88 b: Et ideo dico cum Magistro, quod mens accipitur hic pro toto illo, in quo sunt tres potentiae.

mens nota gleichgesetzten notitia wird nämlich weiter bemerkt, daß sie in diesem Sinne mit dem Geiste substantiell identisch ist, wiewohl sie seinen substantiellen Habitus darstellt, insofern er von sich selbst als Objekt durch die Erkenntnisform des Objektes vorgestellt wird. So nämlich könne der Habitus dem Geiste substantiell sein, wie die Form des Holzes es für das Holz ist. Nun komme einerseits dem Wahrnehmenden, insofern dieser ein Wahrnehmender ist, ein Habitus zu; andererseits bilde die Wahrnehmung (apprehensio) eine Substanz. Insofern der Geist, fährt unser Scholastiker sodann fort, sich ausdehnt und sagt, daß das, was er wahrgenommen hat, für ihn gut sei, verursacht er mit Notwendigkeit Liebe: denn er liebt alles, fügt er hinzu, was für ihn gut ist, wie Sokrates, Plato und Empedokles lehren. Weil nun so der Geist von sich vorgestellt und geliebt wird, er aber sich selbst gleich und identisch ist, so folgt, daß hier Vorstellung und Liebe von seiten des Vorgestellten und Geliebten mit dem Geiste in der Substanz des Vorgestellten und Geliebten gleich und identisch sind. Daraus ergiebt sich dann wieder, daß sie sich gegenseitig umfassen. Als Potenz nämlich umfaßt der Geist den gesamten Vorstellungsinhalt von seiten des Vorgestellten (totam capit notitiam ex parte noti), und umgekehrt umfaßt die Vorstellung von seiten des Vorgestellten den ganzen Geist. Ebenso wird auch die Liebe von seiten des Geliebten den ganzen Geist und die Vorstellung lieben. Albert schließt hier mit dem Bemerken, daß dieser Ternar prägnanter (expressior) als der erste ist, da auf seiten des Geistes, des Vorgestellten und Geliebten wahrhafte Konsubstantialität, hinsichlich der Beziehung aber, vermöge deren das eine aus dem andern hervorgeht, Unterscheidung vorliegt.

Während somit die in diesen beiden Schriften ausgesprochenen Auffassungen nicht wesentlich von einander abweichen, hat er hingegen seine Meinung über die Natur von mens, notitia, amor in der *Summa de homine* [1]) völlig geändert. Wir sind nicht wenig verwundert, wenn wir ihn hier als ent-

[1]) Q. 72. a. 2. part. 1. p. 330 b.

ıen Verfechter der zweiten von jenen beiden Anschauungen
nden, die er im *Sentenzenkommentar* als irrig zurückge-
Dieser Ternar besteht, erklärt er hier, in habituellen
fenheiten, wie die Magistri lehren, nämlich mens be-
die memoria mit ihrem Habitus, „notitia“ bezeichnet den
des Intellektes, welcher der Substanz nach mit dem
der memoria identisch ist, sich aber der Beziehung nach
ɔne) unterscheidet, „amor“ ist der Habitus des Willens.
r Darlegung, daß notitia und amor mit mens konsub-
sind, wird in der uns aus den beiden anderen Schriften
lich bekannten Weise verfahren.

Vierter Abschnitt.

Alberts Versuch einer Synthese.

In den vorangegangenen Abschnitten sind die verschiedenartigen Elemente der psychologischen Untersuchungen unseres Philosophen dem in den „Vorbemerkungen" gezeichneten Plane entsprechend möglichst ihrem jeweiligen Ursprunge nach zusammengestellt und betrachtet worden. Es erübrigt sich nunmehr noch zu zeigen, inwieweit Albert die einzelnen verschiedenartigen Bestandstücke zu einem großen Ganzen, zu einem System zu verbinden gesucht hat; denn, wie in jenen einleitenden Bemerkungen gleichfalls bereits hingewiesen wurde, liegt uns der Versuch einer Synthese in der *Summa de homine* thatsächlich vor. Hier hatte sich Albert die große Aufgabe gestellt, den Nachweis dafür zu erbringen, daß die aristotelisch-peripatetische Psychologie mit der von Augustin und seinen Schülern im früheren christlichen Mittelalter vertretenen sehr wohl vereinbar sei, daß deren Grundlehren, so widersprechend sie auch hier und da zu sein scheinen, sich zu einem einheitlichen System vereinigen ließen.

In welcher Weise unser Scholastiker die einzelnen einander fremdartigen Gedanken verbindet, dies ist uns bereits durch zahlreiche Entwicklungen aus den früheren Abschnitten bekannt. Vor allem dort, wo Albert als Schüler des Aristoteles und als Nachfolger Augustins betrachtet wurde, sahen wir in rein aristotelischen Partien augustinische Gedanken und umgekehrt in spezifisch augustinischen Kapiteln aristotelische Sätze eingestreut. Hierbei hatten wir nur zu oft Gelegenheit festzustellen, daß die betreffenden Verknüpfungen in sehr naiver Weise vorgenommen worden sind. Zumeist handelte es sich um ein einfaches Nebeneinanderstellen der betreffenden Elemente, ohne daß

ein inneres sie verbindendes Band vorhanden ist oder der Versuch gemacht wird, ein solches aufzuzeigen. Dort, wo eine gewisse Art von Verknüpfung vorliegt, geschieht diese weniger auf dem Wege einer sachgemäßen psychologischen Analyse, als vielmehr durch ein schulmäßig-rein-dialektisches Erörtern und Interpretieren der einzelnen Bestimmungen. Dort aber, wo dies nicht möglich ist, wo die Ansichten der Autoritäten verschieden lauten, Albert aber keiner widersprechen will, sucht er dadurch einen Ausgleich herzustellen und jedem der von ihm verehrten Lehrer recht zu geben, daß er hinweist, man habe Bestimmungen vor sich, die nur deshalb verschieden lauteten, weil sie den Gegenstand nicht von demselben Gesichtspunkte betrachteten. Wir vermißten in den meisten Fällen eine selbständige wirkliche Verarbeitung der den einzelnen verschiedenen Gedankenwelten entstammenden Bestandteile; statt einer natürlichen Verschmelzung fanden wir ein künstliches Aneinanderschweißen vor. Und dieses Urteil, welches wir über den synthetischen Charakter der Einzelausführungen und Spezialuntersuchungen gewannen, trifft auch szs. im großen, nämlich im Hinblick auf die Anlage des gesamten Systems zu, welches wir in der *Summa de homine* vor uns haben. Wenn an Alberts synthetischen Versuchen gar vieles auszusetzen bleibt, so dürfen wir seine Leistung doch andererseits auch wieder nicht unterschätzen. Wir müssen, um ihn gerecht zu beurteilen, uns stets bewußt bleiben, daß der Plan, eine durchgreifende Synthese zwischen Aristotelismus und Augustinismus herzustellen, ein gewaltig kühnes, ein riesenhaftes Unternehmen bedeutete, daß naturgemäß ungeheuere Schwierigkeiten der Verwirklichung dieses Planes sich entgegenstellten. Auch wenn Albert nicht eben selten strauchelt, seine Kraft erlahmt, so hat er Späteren doch nicht bloß die Richtung gezeigt, er selbst hat die Haupthindernisse überwunden, Gestein und Gestrüpp beseitigt, das Fundament gegraben und die Quadern, Pfeiler und Querbalken zu dem Gebäude geschaffen, das sein Schüler vollendete. Die Aufgabe des Schlußkapitels soll es nun sein, dieses Gerüst, das Albert aufgeführt hat, seinem Aufriß und Umriß nach zu zeichnen.

Nachdem unser Scholastiker in der *Summa de homine* zuerst auf die Existenz des Psychischen als einer unumstößlichen Thatsache hingewiesen [1]), handelt er zuerst über das Wesen und die Substanz der Seele; alsdann sollen die einzelnen Seelenstufen und die diesen speziell zukommenden Potenzen selbst näher erklärt werden.

Fassen wir nunmehr den ersten Hauptpunkt seiner gesamten Untersuchung näher ins Auge. Albert sucht hier in erster Linie zu einer Definition der Seele zu gelangen. Wie wir bereits wissen, stellt er zu diesem Zwecke zwei Reihen von Wesensbestimmungen, solche von christlichen Theologen und solche von Philosophen, auf, um auf diese Weise, wie er meint, beiden Richtungen zu genügen. Im Anschluß an die ersteren. nämlich an Augustin, Remigius von Auxerre, Bernardus und den von ihm hochgeschätzten Griechen Johannes von Damaskus wird die Seele insbesondere als eine immaterielle, vernünftige, den Körper beherrschende Substanz bestimmt [2]). Es wird sodann im einzelnen näher gezeigt, inwiefern die erwähnten Merkmale der menschlichen Seele eigentümlich sind [3]). Während die Bestimmungen der christlichen Theologen sämtlich seine Billigung erfahren, werden die der Philosophen — es werden hier die von Aristoteles in *De anima* erörterten angeführt — auf Grund näherer Prüfung, mit Ausnahme der aristotelischen selbst und der mit dieser übereinstimmenden Erklärung des Avicenna, verworfen [4]). Insofern Albert im Anschluß an die Theologen die Seele definiert, betrachtet und bestimmt er sie vornehmlich nach ihrer metaphysischen Seite hin; es wird dabei nur die vernünftige Seele ins Auge gefaßt. Als Aristoteliker untersucht er sie hinwiederum von vorwiegend biologischem Gesichtspunkte aus. Sie interessiert ihn nicht in ihrem Ansichsein, sondern bloß insoweit, als sie mit dem Körper vereinigt und dessen Lebensprinzip ist [5]). Letzteres aber bildet nicht nur die

[1]) S. de hom. q. 1. a. 2. p. 4 a.

[2]) A. a. O. q. 2. a. 1. p. 5 b–7 b. S. S. 368 f.

[3]) A. a. O. a. 2—5. p. 8—11. S. S. 371 ff.

[4]) A. a. O. q. 3. a. 1. p. 11—16. Auf die Erklärung Avicennas kommt Albert erst später q. 4. a. 5. p. 29 b zu sprechen. S. S. 15.

[5]) S. S. 16.

Seele des Menschen, sondern in gleicher Weise auch die des Tieres und der Pflanze. Daher wird in diesem Falle die Seele schlechthin als die Form des physischen-organischen Körpers bestimmt. Eine Definition, welche beide Momente, das metaphysische und das biologische, zugleich berücksichtigt, vermag Albert nicht zu bieten. Er selbst dürfte diese Doppelbestimmung keineswegs als Mangel betrachtet haben, zumal er sie bereits bei den Arabern, z. B. Costa ben Luca, vorfand [1]). Er ist sich vielmehr bewußt, auf diesem Wege sowohl Augustin, als auch Aristoteles gerecht geworden zu sein, und dies genügt ihm vollauf.

Ganz im Geiste des Aristoteles und seiner arabischen Schüler wird von ihm, nachdem die allgemeine Definition erfolgt ist, in einer Reihe von Einzeluntersuchungen gezeigt, wie man sich das Verhältnis zwischen Seele und Leib des näheren zu denken hat. Unter anderem wird die Frage, ob die Seele erste oder zweite Aktualität ist, hier behandelt. Albert unterscheidet sie im Sinne der ersteren Möglichkeit [2]). Er legt ferner dar, in welcher Weise die Bestimmung, daß die Seele die Form eines Körpers bildet, der der Potenz nach das Leben in sich hat, zu verstehen ist. Er weist hier darauf hin, daß unter dem Begriffe der „Potenz" in diesem Falle die Fähigkeit gemeint ist, vermöge deren der Körper der Pflanzen und Lebewesen im Gegensatz zu allen übrigen Körpern die ihm entsprechende Seele in sich aufzunehmen vermag [3]). Er giebt durch diese und andere Bemerkungen zur Genüge zu erkennen, daß er die Seele wohl als forma corporis, nicht aber als forma corporeitatis gefaßt wissen will [4]).

Dem folgenden Hauptabschnitt giebt unser Philosoph die Überschrift „Über die Teile der Seele" [5]). Was den Ausdruck „Teile" zunächst angeht, so hat dieser längst nichts Befremdendes mehr für uns, insofern wir wissen, daß Albert keineswegs im Anschluß an Plato die Seele als die Summe ihrer

[1]) S. S. 18. Anm. 3.
[2]) A. a. O. q. 4. a. 2. p. 21 b. S. S. 19.
[3]) A. a. O. a. 4. p. 26 f.
[4]) S. S. 20 ff.
[5]) A. a. O. q. 5. p. 34 b.

Teile bestimmt, daß er sich indessen nicht selten, ebenso wie auch Aristoteles, gelegentlich der platonischen Terminologie bedient und dann lediglich nur dynamische, nicht aber quantitative Teile meint [1]). Die Überschrift ist jedoch dadurch inkorrekt, als der unmittelbar folgende Text ihr gar nicht entspricht und sie daher verfrüht ist. In den nächsten Kapiteln wird nämlich nicht über die Vermögen der Seele zunächst, sondern vielmehr über die Seele an sich gehandelt und somit noch ein Anhang zu jenen Bestimmungen der Seele geliefert, welche Albert im Anschluß an die Theologen giebt. Hier erklärt er dem Pantheismus und dem averroistisischem Monopsychismus gegenüber, daß die Seele in den der Art und der Zahl nach sich unterscheidenden Lebewesen sich gleichfalls der Art und der Zahl nach unterscheidet [2]), daß ferner auch diejenige pantheistische Auffassung, welche die Seele mit Gott und der Materie identifiziert, an innerem Widerspruch leidet [3]). Als Verfechter dieser letzteren Anschauung werden aus der antiken Zeit unter anderen die Pythagoreer erwähnt, aus der mittelalterlichen vor allem David de Dinanto (David Manthensis) [4]). Für Alberts Streben, die Übereinstimmung aller wahren Philosophie mit dem Dogma der christlichen Kirche nachzuweisen, ist in hohem Grade charakteristisch, daß er die Lehre jener ablehnt in Berufung auf den katholischen Glauben und die Billigung, die seine eigene Ansicht von seiten aller richtig Philosophierenden erhalte [5]). Es wird des weiteren die Präexistenz- und Wiederverkörperungslehre der Platoniker zurückgewiesen und demgegenüber ausgeführt, daß die Seelen von Gott geschaffen werden, und zwar unmittelbar, nicht, wie

---

[1]) S. S. 519 ff.

[2]) A. a. O. q. 5. a. 1. p. 36 a. Die eigentliche Kritik des Monopsychismus, soweit von einer solchen überhaupt in der *Summa de homine* die Rede ist, erfolgt erst später bei der Besprechung q. 55. a. 3. p. 268 a.

[3]) A. a. O. q. 5. a. 2. p. 40 a f. S. S. 401 ff.

[4]) A. a. O. p. 37 b ff.

[5]) A. a. O. p. 40 a: Secundum catholicam fidem et secundum omnium recte philosophantium attestationem dicimus, quod Deus et anima et hyle non sunt idem.

Johannes Hispanus will, mit Hülfe der Intelligenzen bzw. der Engel [1]). Was den allgemeinen Charakter dieser sämtlichen Ausführungen anlangt, so hören wir Albert hier vornehmlich als augustinischen Theologen sprechen, der jedoch seine Thesen, wo immer es ihm möglich ist, auch durch Aristoteles zu stützen sucht. Wie weit ihm dies im einzelnen gelungen ist, haben wir bereits früher vernommen, wo wir jene Punkte im einzelnen näher besprochen haben. An die erwähnten Erörterungen schließen sich wieder unmittelbar Untersuchungen rein peripatetischer Natur an. Es wird gezeigt, daß man drei verschiedene Seelenstufen zu unterscheiden hat, daß aber beim Menschen die vegetative und sinnliche Seele als die beiden niederen Stufen der Potenz nach in der vernünftigen Seele enthalten sind, daß beim Tier die vegetative als Potenz in der sinnlichen enthalten ist [2]), und daß ebendarum stets die Einheit der Seelensubstanz gewahrt bleibt [3]). Albert erklärt hier ferner gegenüber Avencebrol und seinen Anhängern, die Seele könne nicht in dem Sinne als zusammengesetzt gelten, daß sie aus Materie und Form bestehe, sondern es lasse sich auf sie allein nur die von Boëthius herrührende Unterscheidung von *quo est* und *quod est* anwenden [4]).

Bevor wir den Gang der Untersuchung, den unser Philosoph in der *Summa de homine* einschlägt, weiter verfolgen und hören, wie er die Vermögen der Seele einteilt, haben wir darauf hinzuweisen, daß er auch in der *Summa theologiae* es versucht hat, in systematischer Form über den Begriff und das Wesen der Seele zu handeln. Und zwar ist hervorzuheben, daß den betreffenden Ausführungen eine wirkliche Disposition zu Grunde gelegt ist und überhaupt eine größere Planmäßigkeit in der Anordnung des Stoffes sich geltend macht, als dies in der *Summe über den Menschen* der Fall ist. Es werden hier zwei Hauptpunkte streng auseinander gehalten, insofern Albert zuerst über den Menschen nur in Hinsicht auf die ihm innewohnende

---

[1]) A. a. O. a. 3—4. p. 41—47 a. S. S. 436 ff.

[2]) A. a. O. q. 6. p. 48. S. S. 39 f.

[3]) A. a. O. q. 7. a. 1. p. 51 b. S. a. a. O.

[4]) A. a. O. a. 3. p. 56 a. S. S. 392 ff.

Seele [1]) und sodann über ihn, insofern er das Kompositum aus Leib und Seele bildet, handelt [2]). Bei der Besprechung des ersten Hauptpunktes zeigt er zunächst, daß im Menschen thatsächlich eine Seele existiert [3]), und schreitet sodann zur Definition derselben [4]). Zu dieser gelangt er, wie in der *Summa de homine*, auf historisch-kritischem Wege. Es werden ebenso, wie dort, die Erklärungen der Theologen und die der Philosophen angeführt; indessen faßt er in diesem Zusammenhang die Doppelbestimmung als solche näher ins Auge. Er giebt hier ausdrücklich zu, daß die aristotelische Fassung der Psyche als Form des Körpers einseitig ist, insofern sie nichts über die Seele an sich aussagt. Was die Ansicht Alberts über die Seele an sich anlangt, so werden hier nicht nur ausschließlich die Definitionen der theologischen Autoritäten angeführt, sondern er bestimmt in der *Summa theologiae* die Seele nicht nur in ihrem Verhältnis zum Körper als Philosoph, sondern auch in ihrem Ansichsein. Er billigt in dieser Hinsicht die Auffassung Platos und die neuplatonisch gefärbte Erklärung des jüdischen Peripatetikers Isaak Israëli [5]). Nachdem so die Definition gefunden, wird das Wesen, welches der Seele als solcher zukommt, im einzelnen näher fixiert. Albert zeigt auch hier, daß dieselbe physisch einfach, wohl aber die metaphysischen Teile des quo est und quod est aufweist [6]). Im Sinne des Aristoteles weist er auch hier die ursprüngliche platonische Auffassung, daß die Seele die Summe ihrer (quantitativen) Teile ist, zurück und hält an der Ansicht des Aristoteles fest, daß die Seele sich zu ihren Potenzen wie die Substanz zu ihren Qualitäten verhält. Daß Albert um jeden Preis Augustin und Aristoteles zu vereinen sich bestrebt, zeigt in charakteristischer Weise der Umstand, daß er sich zu zeigen bemüht, Augustin vertrete gar nicht jene Auffassung, der zufolge die Seele mit der Summe

---

[1]) S. th. II. t. 12. q. 68—75. p. 343—373.
[2]) A. a. O. q. 77. p. 376—397.
[3]) A. a. O. q. 68. p. 342.
[4]) A. a. O. q. 69. p. 343—350 a. S. S. 368 ff.
[5]) A. a. O. q. 69. m. 2. a. 2. p. 348 a. S. S. 16 ff.
[6]) A. a. O. q. 70. m. 1. p. 350 b. S. S. 392 ff.

ihrer Potenzen identisch sein soll[1]). Er verficht hier des weiteren die erwähnte aristotelische Lehre über die Beziehungen der Seelenstufen zu einander[2]). Seine Erörterungen über den Ursprung und die Entstehung der Seele leitet er als Schüler Augustins mit dem Hinweis ein, daß sie das Ebenbild Gottes darstellt[3]). Ähnlich wie in der *Summa de homine* beantwortet er die Frage, woher die Seele stammt, in der Weise, daß er zuerst die Unrichtigkeit aller jener Anschauungen zu zeigen versucht, welche dieselbe nicht im Sinne des Kreatianismus lösen, und daß er sodann Gott als den alleinigen Schöpfer, als die causa efficiens, formalis, und finalis (nicht aber materialis) hinstellt[4]).

Was den zweiten Hauptpunkt anlangt, so handelt Albert über den Menschen als Kompositum aus Seele und Leib in der Weise, daß er zuerst über den Körper an sich und sodann über die Art seiner Verbindung mit der Seele spricht. Seine Ausführungen über die Bildung des Körpers[5]) können uns in unserer psychologischen Betrachtung nicht weiter interessieren. Was hingegen seine Darlegungen über die Art der Vereinigung der beiden Bestandteile anbetrifft, so beginnt er diese mit der Bemerkung, daß die Seele sowohl nach der Ordnung der Schöpfung, wie der Natur sehr wohl eine Verbindung mit dem Leibe eingehen könne[6]). Und zwar wird, lehrt er, durch augustinische Gedankengänge beeinflußt, der Gegensatz zwischen der materiellen Substanz des Körpers und der immateriellen der Seele durch Medien überbrückt[7]). Mit Entschiedenheit tritt Albert sodann dem Monopsychismus entgegen; hier bekämpft er die Verfechter desselben, die arabischen Schüler des Aristoteles, mit ihren eigenen Waffen; gerade von dem Standpunkt der peripatetischen Philosophie aus sucht er die Falschheit der

[1]) A. a. O. m. 2. p. 351 b. S. S. 522 f.
[2]) A. a. O. m. 3. p. 352 b f. S. a. a. O.
[3]) A. a. O. q. 71. p. 355. Vgl. S. 508 ff.
[4]) A. a. O. q. 72—74. p. 357—370. S. S. 395 ff.
[5]) A. a. O. t. 13. q. 75—76. p. 371—376.
[6]) A. a. O. q. 77. m. 1. p. 377 a. S. S. 32.
[7]) A. a. O. m. 2. p. 378 b f. S. S. 383 ff.

averroistischen Doktrin nachzuweisen [1]). Er erörtert des weiteren die Frage, inwieweit die Seele durch ihre Beziehung zum Körper in sich selbst bestimmt wird, und löst sie in platonisch-augustinischem Sinne [2]). Zum Schluß spricht er noch über die Trennbarkeit der menschlichen Seele. Für deren Unzerstörbarkeit wird dabei freilich ein recht seltsamer Zeuge angeführt, nämlich Averroës, der diese allerdings in Hinsicht auf den allgemeinen Intellekt behauptet, von einer persönlichen Unsterblichkeit aber, wie unserm Scholastiker indessen mehr als zur Genüge bekannt ist, nichts wissen will. Nicht ganz einwandfrei ist es auch, wenn er sich ferner u.a. auf Alfarabi und Isaak Israëli beruft [3]).

Kehren wir nunmehr zur *Summa de homine* zurück und hören wir, welches hier der weitere Gang der Entwicklung ist. Den Ausführungen, welche noch, wie wir sahen, die Seele an sich betrafen, von Albert aber gleichwohl bereits in dem Abschnitt „Über die Teile der Seele" untergebracht werden, folgen dann die eigentlichen Untersuchungen über die Fähigkeiten der einzelnen Seelenstufen [4]). Er beginnt zuerst die Kräfte der vegetativen Seele zu erörtern, er unterscheidet nach aristotelisch-arabischem Muster ihrer drei, die *vis nutritiva*, die *vis augmentativa* und *vis generativa*. Begriff und Wesen jeder der drei Potenzen wird in der Weise bestimmt, daß er die Definition, welche Avicenna giebt, anführt, erklärt und billigt. In der sich hieran anschließenden näheren Auseinandersetzung werden die betreffenden Bemerkungen, die er bereits bei Aristoteles über den Gegenstand findet, im Anschluß an die Kommentare der arabischen Lehrer vertieft. Was die *vis generativa* speziell anlangt, so finden wir bei ihrer Besprechung neben den aristotelisch-arabischen Elementen auch theologische vor, insofern er hier auf die Entstehung der Seele und so auch auf die der Menschenseele zu sprechen kommt. Er tritt hier nämlich, den Standpunkt des Kreatianismus verfechtend, dem Traduzianismus sowohl als auch der seiner Ansicht nach von

[1]) A. a. O. m. 3. p. 379 b—394. S. S. 205 f. Vgl. S. 203 Anm. 4.
[2]) A. a. O. m. 4. p. 395 a. S. S. 381 ff.
[3]) A. a. O. m. 5. p. 397 a f. S. S. 43 f.
[4]) S. de hom. q. 8—16. p. 56—89. S. S. 51 f.

Plato, Theodorus und Avicenna vertretenen Lehre entgegen, daß sämtliche Formen, wenn immer sie entstehen, von der Intelligenz gespendet werden. Zeigt er der ersteren Auffassung gegenüber, daß die vernünftige Seele unmittelbar von Gott geschaffen und dem Leibe eingegossen wird, so sucht er der letzteren gegenüber nachzuweisen, daß alle Formen mit Ausnahme der vernünftigen mit ihrem Träger zugleich auf dem natürlichen Wege hervorgebracht werden. Was die vegetative und sinnliche Seelenform speziell anlangt, so kommen diese durch Eduktion aus dem Samen zustande. Bei den näheren Erörterungen ihres Entstehungsprozesses finden wir die Anschauungen der alten Humeralphysiologie zu Grunde gelegt [1]).

Bei seinen Ausführungen über die Potenzen der Seele geht Albert ursprünglich, wie deutlich zu erkennen ist, von dem Plane aus, zuerst die Kräfte der vegetativen, dann die der sinnlichen für sich und zum Schluß von den letzteren wieder gesondert die der vernünftigen zu behandeln [2]). Dieser Einteilung folgt er indessen nur so weit, als die vegetative Seele in Betracht kommt; nur ihre Fähigkeiten werden in einem abgeschlossenen und selbständigen Teile besprochen. Zur Erörterung der der sinnlichen Seele eigentümlichen Potenzen übergehend bemerkt er noch, daß er zuerst über deren Teile und sodann über dieselbe im allgemeinen handeln wolle [3]). Indessen behält er die beabsichtigte Gliederung nicht bei, sondern schlägt, wie wir gleich hören werden, plötzlich einen anderen Weg ein. Vorerst sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, daß Albert die Potenzen nicht in wahrnehmende und begehrende, sondern vielmehr in wahrnehmende und bewegende einteilt. Wir sehen somit, daß er das Schema übernimmt, welches Aristoteles, von ausschließlich biologisch-anthropologischen Gesichtspunkten ausgehend, seinen eigenen Untersuchungen in *De anima* zu Grunde gelegt hat [4]). Er folgt ihm nun auch darin, daß er nach

[1]) A. a. O. q. 16. p. 77 b—89. S. S. 55 ff.

[2]) Vgl. die Vorbemerkungen a. a. O. q. 8. p. 56 b u. die Tabelle S. 547.

[3]) A. a. O. q. 18. p. 89 b.

[4]) Vgl. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus. Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wissensch. 1876. Bd. 25. S. 127.

der Erörterung der wahrnehmenden Kräfte der sinnlichen Seele nicht sofort zur Besprechung ihrer bewegenden Potenzen, sondern zunächst zur Behandlung der erkennenden Vermögen der vernünftigen Seele übergeht und uns erst sodann über die bewegenden Kräfte der sinnlichen Seele unterrichtet. Daß die wahrnehmenden vor den bewegenden Potenzen behandelt werden, begründet er durch den Hinweis auf deren zeitliche Aufeinanderfolge, insofern die Wahrnehmung der Bewegung vorausgehen müsse, wenn letztere zustande kommen solle [1]).

Bezüglich der wahrnehmenden Vermögen der sinnlichen Seele, welche von ihm zuerst ins Auge gefaßt werden, wird zwischen äußeren und inneren unterschieden. Zu den äußeren gehören die fünf Spezialsinne: Gesicht-, Geruch-, Geschmack-, Gehör- und Tastsinn; zu ihnen rechnet Albert sodann noch, in diesem Punkte von Aristoteles abweichend, den Gemeinsinn [2]). Den fünf äußeren Spezialsinnen werden sodann fünf innere gegenübergestellt; es sind dies mit ihren lateinischen Namen die imaginatio, phantasia, die aestimatio, die memoria und reminiscentia. In der Fünfzahl, Bezeichnung, Bestimmung und Lokalisierung dieser Vermögen folgt Albert den Arabern; indessen schließt er sich hier nicht speziell diesem oder jenem von ihnen an, sondern er verfährt durchaus eklektisch [3]). An die Erörterung der wahrnehmenden Potenzen der sinnlichen Seele schließt unser Philosoph unmittelbar diejenige über ihre „Eigentümlichkeiten", nämlich über Schlaf, Wachen und Traum an [4]). In seinen Untersuchungen über die äußeren, wie die inneren Sinne und auch über Schlaf, Wachen und Traum spricht unser Scholastiker ausschließlich als Peripatetiker. Überall sehen wir, daß er das, was bereits Aristoteles selbst über den betreffenden Gegenstand sagt, zu Grunde legt; dort jedoch, wo die ursprüngliche aristotelische Lehre durch die arabischen Na-

[1]) S. de hom. q. 18. p. 89 b.

[2]) A. a. O. S. S. 94 f.

[3]) Die äußeren Sinne, einschließlich des Gemeinsinnes, werden behandelt a. a. O. q. 18–34. p. 89 b–176 b, die inneren q. 35–40. p. 176 b–197 a. Bezüglich der ersteren s. S. 96 ff., bezüglich der letzteren s. S. 134 ff.

[4]) A. a. O. q. 41–56. p. 197 a–242 a. S. S. 162 f.

turforscher und Ärzte fortgeführt und vervollkommnet wurde, werden deren Ansichten erwähnt und gebilligt. Letzteres ist insbesondere der Fall, wenn es sich um rein physiologische Dinge handelt. Wir finden alsdann außer Galen die Araber Avicenna, Algazel, Costa ben Luca, Averroës und hin und wieder Alkendi und Alfarabi benutzt.

In seinen Auseinandersetzungen über die erkennenden Fähigkeiten bzw. Thätigkeiten der vernünftigen Seele behandelt er die Meinung (opinio) und sodann die Vermögen des intuitiven und diskursiven Denkens, nämlich die Vernunft (intellectus) und den Verstand (ratio). Was seine Ausführung über die Meinung anlangt, so wiederholt er einfach das, was Aristoteles und vor ihm schon Plato über die δόξα gelehrt hatte [1]). Hinsichtlich der Vernunft werden, wie bei den Scholastikern allgemein üblich, die beiden Gegensätze der thätigen und möglichen, der spekulativen und praktischen Vernunft unterschieden. Die letztere wird indessen von Albert in diesem Zusammenhange nicht schon erörtert, da sie von ihm zu den bewegenden Kräften gerechnet wird. In seinen Ausführungen über die anderen drei Formen des Intellektes und auch über den Verstand spricht er ausschließlich als Peripatetiker [2]). Er sucht hier die wahre Ansicht des Aristoteles wiederzugeben. In seinen Erklärungen über die Natur des Intellektes tritt er in einen wichtigen Gegensatz zu Alexander Aphrodisiensis und den ihm folgenden Arabern, insofern er den intellectus agens jedem einzelnen Menschen innewohnen läßt und die Annahme eines einzigen, allen Individuen gemeinsamen und außerhalb der Seele befindlichen thätigen Intellektes auf das entschiedenste verwirft [3]).

Was die bewegenden Kräfte anlangt, so unterscheidet sie Albert in der Weise, daß er sie in zwei Gruppen einteilt, nämlich in solche, welche befehlend bewegen, und solche, welche ausführend bewegen. Letzterer Art ist die Nerven- und Muskel-

[1]) A. a. O. q. 51. p. 242 a–243 a. S. S. 184 f.

[2]) Über den Intellekt handelt Albert a. a. O. q. 52–57. p. 243 a–280 a, über den Verstand q. 58. p. 280 a–281 a. S. S. 185, S. 253.

[3]) A. a. O. q. 55. a. 3. p. 218 a.

kraft. Die befehlend bewegenden Fähigkeiten sind wieder teils solche, deren Thätigkeit mit einer Erkenntnis verknüpft ist, nämlich der *intellectus practicus* in der vernünftigen und *die phantasia* in der sinnlichen Seele, teils solche, bei denen dies an und für sich nicht der Fall ist, nämlich die *voluntas* als Potenz der vernünftigen, die *vis irascibilis* und *concupiscibilis* als Potenzen der sinnlichen Seele [1]). Hingewiesen sei, daß Albert in der *Summa de homine* an einer anderen Stelle zwischen bewegenden Vermögen, welche die Bewegung ankündigen und sie anbefehlen, unterscheidet. Erstere sind ihm der praktische Intellekt und die phantasia, letztere die Kräfte des Strebevermögens. Die physiologische Kraft der Nerven und Muskeln wird hier nicht erwähnt [2]). Auch wird auf diese überhaupt in der erwähnten Schrift nicht näher eingegangen. Dagegen werden die übrigen Vermögen zum Gegenstande eingehendster Betrachtung gemacht.

Es wird über die bewegenden Potenzen in der Reihenfolge gehandelt, daß zuerst der praktische Intellekt, sodann die phantasia und zuletzt die drei Kräfte des Strebevermögens Gegenstand der Untersuchung sind. Während er auf das Wesen des praktischen Intellektes erst hier bei Behandlung der motorischen Potenzen zu sprechen kommt, und damit wenigstens seinem Einteilungsplane nach wenigstens konsequent verfährt, belehrt

---

[1]) A. a. O. q. 56. a. 3. p. 306 a.

[2]) A. a. O. q. 71. a. 4. p. 335 b. In dieser Einteilung wird die Kraft der Nerven und Muskeln deshalb nicht genannt, weil Albert sie rein willkürlich bereits unter den vires motivae secundum Sanctos aufgezählt hat. Vgl. hierzu die Tabelle am Schlusse dieses Kapitels, welcher diese zweite Einteilung zu Grunde liegt. Eine dritte, die von den beiden oben entwickelten wenig abweicht und dieselben Potenzen wie die erste umfaßt, bietet Albert a. a. O. q. 60. a. 1. p. 290 a. — Auch bei Alexander von Hales finden wir die aristotelische Einteilung von erkennenden und bewegenden Potenzen vor. Als Bewegungskräfte der sinnlichen Seele nannte er die phantasia, aestimatio, vis concupiscibilis und vis irascibilis, sowie mit Augustin die sensualitas, welch letztere ja auch Albert zu den vires motivae rechnet, wenn er als Theologe spricht (s. S 444). Die der vernünftigen Seele zerfallen nach ihm 1) in befehlende (Synteresis, freies Wahlvermögen), 2) in beratende (die höhere und niedere Vernunft), 3) in ziehende (affectivae, [illegible]rliche und der auf Überlegung beruhende Wille). Cf. S. th. II. 1. m. 2. Werner, a. a. O. S. 147. Appel, a. a. O. S. 21.

er uns über die Eigenart der phantasia zweimal, nämlich sowohl in diesem Zusammenhange, als auch dort, wo er über die inneren Sinnesvermögen spricht. Dort betrachtet er sie näher als motorische, hier als apprehensive Potenz.

Daß das sinnliche Vorstellungsvermögen, die praktische Vernunft und die Strebekräfte in der Einteilung als bewegende Fähigkeiten charakterisiert werden, geschieht unter aristotelischem Einfluß. Indessen tritt diese biologische Betrachtungsweise in den betreffenden näheren Untersuchungen fast gänzlich zurück. Neben dem psychologischen Gesichtspunkte macht sich auch der ethische geltend. So wird im Anschluß an Avicenna der praktische Intellekt nicht nur als Prinzip der factibilia, der mechanischen Thätigkeiten, sondern auch als das der actualia, als Ursache unserer sittlichen Handlungen bestimmt [1]). In seinen Ausführungen über die einzelnen Kräfte des Strebevermögens finden wir platonische und peripatetische Gedanken mit den Lehren der theologischen Autoritäten bunt durcheinander. Charakteristisch ist, wenn er einerseits, um dem Aristotelismus zu genügen, die begehrliche Kraft, die *vis concupiscibilis*, mit Avicenna als diejenige Fähigkeit der sinnlichen Seele bezeichnet, deren eigentliches Ziel das sinnlich Angenehme ist und welche zur Erreichung dieses Zieles eine Bewegung anbefiehlt [2]); um aber auch andererseits dem Augustinismus gerecht zu werden, bestimmt er sie des weiteren in Berufung auf die Theologen als diejenige Potenz, welche unter sämtlichen seelischen Vermögen am meisten durch den Sündenfall verderbt worden und die spezielle Trägerin der Sünde ist; kurz er kennzeichnet sie als die mala concupiscentia [3]).

Jeder Leser der Schrift unseres Philosophen glaubt nunmehr die Reihe der bewegenden Potenzen als abgeschlossen, da ja von vornherein nur die erwähnten als solche angegeben wurden. Zu unserem größten Erstaunen ist dem aber nicht so. Nachdem Albert über die beiden Kräfte der sinnlich begehren-

[1]) S. S. 240 ff.

[2]) S. S. 257.

[3]) S. S. 258.

den Seele gehandelt, beginnt Albert einen neuen Abschnitt mit den Worten: „Im Anschluß hieran haben wir diejenigen bewegenden Kräfte, welche höher stehen als die bereits behandelten, wenn sie auch nur mit Hülfe dieser begriffen werden können, zu untersuchen, weil sie von den Philosophen nur selten, wohl aber von den Theologen erörtert werden.“ Es werden sodann ihrer sechs aufgezählt, nämlich die sensualitas, der Verstand mit seinem oberen und unteren Teile, das freie Wahlvermögen, die Synteresis, das Gewissen und die augustinische Trias der Seelenvermögen [1]). Hier lernen wir das „System“ an seiner schwächsten Stelle kennen. Auch in der Lehre von den Vermögen der Seele will unser Scholastiker, wie bereits früher bemerkt wurde), neben der aristotelisch-peripatetischen Richtung die augustinische in entsprechender Weise zu Worte kommen lassen. Da er sich nun aber außer stande sieht, die von beiden Parteien vertretenen bewegenden Potenzen unter ein einheitliches, sie sämtlich umfassendes Schema zu bringen, so behandelt er sie einfach nacheinander und läßt den von den „Philosophen“ gelehrten Seelenvermögen solche von den „Theologen“ vertretene folgen. Analoges sahen wir übrigens bereits bei seiner Bestimmung des Seelenbegriffs. Auch dort ging er in der Weise vor, daß er sowohl Definitionen von „Philosophen“, als solche von „Theologen“ als Ausdruck seines eigenen Standpunktes anführt. Erwähnt sei noch, daß er die betreffenden sechs Vermögen in ein Schema zu bringen sucht [3]). Dessen ganze Anlage bringt es nun wieder mit sich, daß er sich genötigt sieht, auch die drei Kräfte des Strebevermögens noch einmal unter den von den sancti vertretenen bewegenden Potenzen aufzuzählen. Auch eine noch in anderer Hinsicht vorliegende Verdopplung zeigt uns, daß es unserem Scholastiker vielfach an der nötigen Übersicht und kritischen Schärfe gebricht. Wir begegnen nämlich einem doppelten Vermögen der sittlichen Selbstbestimmung. In diesem Zusammenhange ist es ihm die Synteresis; aber als Schüler Augustins hat Albert völlig vergessen, was er als Jünger

[1]) A. a. O. q. 67, p. 586 a. S. S. 442 f.
[2]) S. a. a. O.
[3]) S. de hom. a. a. O. q. 71 a. 4 p. 585 b.

Avicennas kurz vorher gelehrt hat, nämlich daß der praktische Intellekt das Prinzip unserer sittlichen Handlungen ist [1]).

Damit die Anordnung und Gruppierung der gesamten Seelenvermögen, so wie diese uns in der *Summa de homine* vorliegt, schärfer und klarer ersichtlich sei, diene folgende Tabelle. Da es darauf ankommen muß, diese Anordnung der Potenzen in genau derselben Weise wiederzugeben, wie sie uns bei Albert selbst vorliegt, so sind natürlich auch hier diejenigen Kräfte, welche von ihm selbst mehrfach unter zwei verschiedenen Rubriken erwähnt und behandelt werden, doppelt aufgezählt. Dieselben sind durch kursiven Druck noch eigens kenntlich gemacht.

I. Vires animae vegetativae:
- Vis nutritiva,
- vis augmentativa,
- vis generativa.

II. und III. Vires animae sensibilis et rationalis:
- A. Vires apprehensivae:
  - 1) sensibiles:
    - a. deforis:
      - α. Sensus proprii:
        - Visus,
        - odoratus,
        - gustus,
        - auditus,
        - tactus.
      - β. Sensus communis.
    - b. deintus:
      - Imaginatio,
      - *phantasia*,
      - aestimatio,
      - memoria,
      - reminiscentia.
  - 2) rationales:
    - a. Opinio,
    - b. intellectus:
      - intellectus agens,
      - intellectus possibilis,
      - intellectus speculativus;
    - c. ratio.

[1]) S. S. 545.

B. Vires motivae [1]):
- 1) Vires motivae secundum philosophos:
  - a. Vires motivae motum nuntiantes
    - α. respectu boni simpliciter: Intellectus practicus.
    - β. respectu boni ut nunc: *Phantasia;*
  - b. motum imperantes
    - α. respectu boni simpliciter: *Voluntas,*
    - β. respectu boni ut nunc: *Vis concupiscibilis, vis irascibilis.*
- 2) Vires motivae secundum sanctos:
  - a. Ordinatae ad Deum: Memoria, intellectus, voluntas; mens, notitia, amor.
  - b. Ordinatae ad operabile per nos:
    - α. respiciens operabile per rationes universales: Synteresis;
    - β. respicientes operabile per rationes applicatas in particularibus, operabilia quaerentes
      - aa. cum cognitione tantum
        - αα. secundum consilium iuris aeterni et divini: Superior pars rationis;
        - ββ. secundum consilium iuris humani et positivi: Inferior pars rationis;
        - γγ. indifferenter sub ratione eligibilium operabilia quaerens: liberum arbitrium;
      - bb. cum appetitu tantum
        - αα. imperans tantum: *Voluntas;*
        - ββ. imperata tantum: Vis diffusa in nervis et in musculis et in lacertis;
        - γγ. imperans et imperata simul: *Vis concupiscibilis, vis irascibilis, sensualitas.*

[1]) Hier konnte das von Albert selbst (S. de hom. q. 71. a. 3. p. 335 b) entworfene Schema benutzt werden. Eine Anordnung der vires motivae wird auch gegeben Sent. l. II. d 24. a. 14. p. 230.

Namen- und Sachregister.

Verbesserungen und Zusätze.

Seite 4, Zeile 7 heißt es: „Den Beweis dafür, daß dann, falls der Inhalt der betreffenden paraphrasierenden Schrift dem christlichen Dogma nicht widerspricht, dieselbe zur Fixierung der Ansicht unseres Philosophen heranzuziehen, andernfalls aber abzulehnen ist, werden wir, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, erst später beim Beginn unserer Untersuchung über *De intellectu et intelligibili* zu erbringen suchen." Verwiesen ist auf 294 ff.

Seite 49, 1, Zeile 2 ist hinter „Bd. 81/82" einzufügen „H. 2. S. 89—104", zu verweisen noch auf Leonh. Schneider, Unsterblichkeitslehre des Arist. Passau 1867.

Seite 57, Zeile 32 muß es statt „Bewegte" heißen „Bewegende".

Seite 133, Zeile 20 wird als Definition Avicennas angegeben: „Der Gemeinsinn ist eine geordnete Kraft in der ersten Konkavität des Gehirns." Diese Übersetzung geschah auf Grund des Jammyschen Textes, wo es (S. de hom. p. 169 b) heißt: „quae est vis ordinata." „Ordinata" ist aber dem S. 133, 6 angegebenen Texte des L. VI. natur. zu verbessern in „originata" und demgemäß zu übersetzen: „Der Gemeinsinn ist eine Kraft, welche in der ersten Konkavität des Gehirns wurzelt."

Seite 193, Zeile 25 muß es statt „möglich" heißen „unmöglich".

Seite 254, 1 statt q. 53 lies q. 93.

Seite 254, 3 muß es statt „der menschlichen Seele" heißen „des Menschen".

S. 260, Zeile 23 ff. heißt es, daß Albert weder die Ansicht des Johannes Damascenus und des Duns Scotus vertrete, der gemäß die vis concupiscibilis sich nur auf das Schlechte, die vis irascibilis auf das Gute richtet noch die thomistische Auffassung teile, nach der beide Kräfte sich auf beide Arten von Gegenständen beziehen können. Es liegt hier ein Versehen vor. Nach Johannes und Scotus und ebenso auch nach dem Verfasser der unter den Werken Hugos v. St. Viktor sich befindenden Schrft De anima (dementsprechend ist S. 261, 1 aufzufassen) richtet sich jede der beiden sinnlichen Strebekräfte sowohl auf das Gute, wie auf das Schlechte. Thomas vertritt Alberts eigene Anschauung. S. Mansbach, a. a. O. S. 22 f.

Seite 291, Zeile 10 f. statt „Wahl- und Willensfreiheit" ist zu lesen „Wahlfreiheit und freies Wahlvermögen (liberum arbitrium)".

Seite 299, 1, Zeile 1 statt „Dicandum" lies „dicendum".

Seite 315: Die Überschrift „Die Natur des Intellektes" fällt fort.

Seite 329, Zeile 17 statt „Siune" lies „Sinne".

Seite 396, Zeile 16 statt „nnr" lies „nur".

Seite 457, Anm. 1, Zeile 3 statt „procrysim" lies „proayresim"; Zeile 5 statt „Eliqnidam" lies „Siquidem".

Seite 485 A, Zeile 8 ist „Der Unterschied zwischen" zu streichen und statt „einem" zu lesen „Einen".